

\*O texto que se segue reproduz as grandes linhas de uma conferência pronunciada a 3 de Novembro de 1986 no anfiteatro da Universidade de Neuchâtel, por ocasião da atribuição de um doutoramento *honoris causa* em teologia. Uma versão alemã deste texto foi publicada numa recolha que reúne as contribuições das conversas de 1985 de Castelgandolfo, consagradas ao tema da crise: K. MICHALSKI (org.), *Ueber die Krise. Castelgandolfo-Gespräche*, 185, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, pp-38-63. O manuscrito francês foi revisto e anotado por P. Bühler.

### **Será a crise um fenómeno especificamente moderno?**

Paul Ricoeur

A questão que nos fez escolher a noção de crise como tema das nossas reflexões foi, sem dúvida, saber se vivemos hoje uma crise sem precedentes na história, definitiva pela primeira vez, isto é, não transitória mas permanente.

Colocada, deste modo, a questão põe em cena o sentido que nós damos, hoje, à modernidade: será ela um fenómeno sem precedentes que exclui toda a possibilidade de voltar atrás o voltar atrás? Será a modernidade uma causa da crise generalizada? Ou será que assistimos antes a uma crise da própria modernidade?

Se esta é justamente a questão premente que nos preocupa e se são estes os seus núcleos, podemos perguntar antes de mais, se é possível determinar uma pergunta tão vasta. E isto por três ordens de razões.

Primeiro, a noção de crise aparece cheia de equívocos variados. O que há de comum entre uma crise de choro, uma crise ministerial, uma crise de valores ou de civilização? Não será conceito envolvente um conceito falso? Para contestar esta confusão conceptual, pareceu-me apropriado começar por uma revisão dos usos menos passíveis de contestar do termo crise, isto é, pelos conceitos essencialmente «*regionais*». Uma vez identificados os múltiplos pontos de apoio da noção de crise, seremos levados a perguntar, enfim, se há entre os conceitos regionais mais do que uma vaga semelhança de família.

Segunda dificuldade: a questão colocada pela pretensa crise contemporânea marca a passagem de alguns conceitos «*regionais*» de crise a um conceito «*global*», que respeitaria o que o sociólogo francês Marcel Mauss chamava o «fenómeno social total»<sup>1</sup>. Ora, este só se deixa perceber através das representações que a sociedade faz de si mesma. Assim sendo, não

---

<sup>1</sup> Cf. Nomeadamente *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 9ª ed., 1985

é seguro que se possa estabelecer, numa dada sociedade, um consenso quanto à identificação e, mais ainda, à estimação das ideias valor ou ideologias que veiculam as representações acima mencionadas.

Terceira dificuldade: o fenómeno da modernidade, invocado na questão inicial, não designa um fenómeno social total, entre outros, mas a nossa época. É o próprio sentido do presente que aqui está em causa. Ora, o presente é por natureza confuso, já que os conflitos que o atravessam não estão por definição resolvidos. Os protagonistas da crise, ou das crises, são assim tentados a sobrestimar a originalidade da época em que vivem, a considerá-la – é quase uma tautologia – sem precedentes. Ora, este *handicap* conceptual é especialmente desfavorável à análise que nos ocupa, na medida em que todos os conceitos regionais de crise que percorreremos, na nossa primeira parte, têm pelo menos isto em comum: o facto de designarem um fenómeno transitório. De uma maneira ou de outra, «saímos delas», da crise ou das crises. Ora, dado que estamos, por definição, no seu interior e ignoramos o juízo que farão de nós os historiadores futuros, como saber se a crise actual, qualquer que seja a forma que lhe dermos, terá sido, pela primeira vez, uma crise definitiva?

Esqueçamos por isso provisoriamente a segunda e a terceira fonte de perplexidade e concentremo-nos sobre a primeira, relacionada com a extrema *polissemia* do termo.

#### I. Alguns conceitos «regionais» de crise

Começemos então por assinalar algumas significações de base, atestadas por um uso constante. Pareceu-me que podíamos distinguir quatro ou cinco centros de irradiação ou pontos de apoio da noção.

1. O primeiro é de origem *médica*. A crise é o momento de uma doença caracterizada por uma alteração súbita em que a patologia oculta se revela e em que se decide o resultado bom ou mau da doença. São de reter aqui quatro traços cuja possível generalização mostraremos na segunda parte. Nomeadamente: a) um contexto patológico cujo sintoma principal é o sofrimento ou o mal-estar; b) uma ruptura no ritmo temporal da própria doença, ruptura que toma a forma de acesso ou de ataque repentino; c) a intervenção do olhar clínico que interpreta os sintomas e efectua o diagnóstico; d) o prognóstico de um resultado sob a forma de uma alternativa: ou o melhoramento ou o agravamento. Este último traço é particularmente importante porque, acrescentando ao carácter revelador da crise o seu carácter decisório, ele visa, sob o termo de resultado salvífico *ou* fatal, um tempo de pós-crise, uma saída da crise. Na hipótese de uma saída feliz, a crise reveste retrospectivamente um valor não somente médico mas medicinal, como se diz habitualmente das ervas purgativas.

2. Um segundo centro de significações é discernido no plano do *desenvolvimento psicofisiológico*. A crise designa aqui o estado de enfermidade profunda, ao mesmo tempo corporal e psíquica, ligado à passagem de uma idade da vida a outra. Em vez da transformação se produzir de forma contínua, ela marca uma descontinuidade entre um equilíbrio anterior

que se desfaz e o equilíbrio que emerge. Falamos assim da crise da adolescência. Erik Erikson estendeu inclusive a noção a todas as idades críticas da vida e enumerou assim sete fases críticas entre o nascimento e a morte. Esta alternância de estados de equilíbrio e de fases de desequilíbrio é característica desse segundo modelo a que podemos chamar de *desenvolvimento*. O parentesco não é quebrado do primeiro para o segundo sentido, na medida em que a fase crítica é sentida como dolorosa, quando é relativamente breve, em comparação com as fases de desenvolvimento contínuo; quando, em cada fase crítica, os sintomas são reveladores de um desequilíbrio profundo e quando, de cada vez, é aberta uma alternativa entre um melhoramento ou um agravamento possível. Em Erik Erikson, cada fase crítica é caracterizada por uma alternativa específica: Confiança vs. Desconfiança. Autonomia vs. Heteronomia, Vergonha vs. Dúvida. Iniciativa vs. Culpabilidade. Indústria vs. Inferioridade. Identidade vs. Confusão de identidade. Intimidade vs. Isolamento. Criatividade vs. Estagnação. Integridade vs. Desespero<sup>2</sup>. «A palavra crise», nota o autor, «só é aqui empregue num contexto evolutivo e de modo algum para designar uma ameaça de catástrofe, mas uma viragem, um período crucial de vulnerabilidade acrescida e de potencialidade acentuada e, por conseguinte, a fonte ontogenética de força criadora mas igualmente de desequilíbrio»<sup>3</sup>. Tomada neste sentido, toda a crise é *crise de identidade* no caminho dos estádios da vida que, em conjunto, constituem o *ciclo da vida*.

3. O terceiro modelo regional pode ser chamado cosmopolítico, no sentido que Kant dá a este termo nos seus escritos de filosofia da história<sup>4</sup>. Encontramos o esquema anterior do desenvolvimento, mas aplicado à humanidade inteira. É ao nível da «espécie» que o filósofo decifra as manifestações de um «desenvolvimento completo» das «disposições naturais que visam o uso que o homem faz da sua razão» (2ª proposição). É a sucessão das gerações que neste terceiro modelo se torna portadora de todo o processo. A crise consiste no facto de ser apenas sob o aguilhão do que Kant chama «a insociável sociabilidade» dos homens que a humanidade desenvolve a sua aptidão para a sociedade civil e para o estado de direito: «Por esta via», observa Kant, «um acordo *patologicamente* provocado com vista ao estabelecimento de uma sociedade, pode vir a converter-se num todo *moral*» (4ª proposição). Esta ideia de acordo *patologicamente* provocado prefigura seguramente o tema hegeliano da astúcia da razão, que marcará a apoteose da ideia de crise no plano da filosofia da história. Mas, convém antes de mais assinalar as semelhanças e as diferenças entre o segundo e o terceiro modelo de crise. Em primeiro lugar, apenas a fase ascendente do processo de desenvolvimento é sublinhada: o modelo torna-se assim o da passagem do estado de minoridade ao de maioridade. Além disso, a tónica que era colocada no dinamismo interno regulando a maturação de um organismo, é colocada aqui no fenómeno de dominação externa e logo de dependência de outrem durante o estado de minoridade. A minoridade é deste

---

<sup>2</sup> E.H. Erikson, *Adolescence et crise. La quête de l'identité* (Champs Flammarion, 60), trad. do inglês de J.Nass e C. Louis-Combet, Paris, Flammarion, 1972. Cf. O esquema dos estádios, p.97

<sup>3</sup> *Op.cit.*, p.98

<sup>4</sup> Cf. *Idée d'une histoire au point de vue cosmopolitique* (1784), trad. francesa publicada em : E. Kant, *La philosophie de l'histoire (opuscules)*, ed. e trad. de S. Piobetta, (Paris, Aubier Montaigne, 1947), Paris, Denoël/Gonthier (Médiations, 33), pp.26-45

modo identificada com a heteronomia e maioridade com autonomia. A crise é a passagem de uma para a outra. Lemos assim em Kant, na *Resposta à questão: o que é o Iluminismo?* (Dezembro de 1784)<sup>5</sup>: «O que é o Iluminismo? É a saída do homem da sua Menoridade da qual ele mesmo é responsável. Menoridade, isto é, a incapacidade de cada um para se servir do seu entendimento sem a orientação de outrem, menoridade pela qual ele mesmo é responsável, na medida em que a causa reside não numa falha do entendimento, mas numa falta de decisão e de coragem de se servir dela sem a orientação de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento. Eis a divisa do Iluminismo». Esse deslocamento da tónica da ideia de infância para a de menoridade implica uma transformação profunda do papel do educador público: este não acompanha já um desenvolvimento orgânico imanente, mas procede à crítica da situação de domínio, tida por responsável pelo atraso sofrido no desenvolvimento da humanidade. A crise torna-se doravante num sucedâneo da *crítica*, na medida em que a filosofia crítica se coloca ela própria na posição de educador do género humano. Mas não se faz tal alargamento sem algumas mutações importantes que se exprimem na relação entre as noções de crítica e de crise. Como mostrou R. Koselleck numa obra com este título – *Kritik und Krise*<sup>6</sup> –, a tónica foi colocada pelos pensadores pré-revolucionários, antes de mais, na *crítica moral* das instituições de domínio, e é apenas sob a pressão dos acontecimentos que a crítica moral do sistema das instituições se torna *crise política*, isto é, revolução e guerra civil. Enquanto a crítica permaneceu confinada à esfera moral e não conduziu a uma decisão política, o século da crítica, nota Koselleck, pôde ignorar o conceito de crise. Este resultado permanece-lhe mesmo ocultado pela representação do progresso que, nesse sentido, manteve a ideia crítica numa certa cegueira em relação a ela mesma. Passamos da crítica à crise quando a ideia optimista do progresso sem fim desemboca na questão, até então dissimulada, da decisão política. Rousseau é um dos testemunhos e dos agentes desta transição. Ele escreve no *Emílio*: «Confiais na ordem actual da sociedade sem sonhar que esta ordem está sujeita a revoluções inevitáveis, e que vos é impossível prever ou prevenir o que pode caber aos vossos filhos». E ainda: «Aproximamo-nos do estado de crise e do século das revoluções»<sup>7</sup>. O termo crise diz aqui mais do que o de revolução que, no século XVIII, não tem nada de comum com o de guerra civil e designa uma mudança em qualquer dos domínios da vida «As revoluções são necessárias», declara Diderot, «sempre as houve e sempre as haverá»<sup>8</sup>. É pelo facto de o termo revolução não ter ainda rompido as suas amarras com a cosmologia, de não ter deixado de se aparentar com as revoluções celestes, que ele retira a sua necessidade e a sua relativa inocuidade<sup>9</sup>. Ao penetrar na esfera política, a crise dramatiza a crítica; ela traz consigo a sua conotação médica: o seu poder revelador

---

<sup>5</sup> In: E. Kant, *La philosophie de l'histoire* (cf. acima nota 4), pp. 46-55

<sup>6</sup> R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (stw, 36), Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973. Tradução francesa com o seguinte título: *Le règne de la critique*, Paris, Ed. de Minuit, 1979

<sup>7</sup> As duas passagens de Rousseau são citadas a partir de R. Koselleck, *Kritik und Krise*, p.133

<sup>8</sup> Citado a partir de R. Koselleck, *Kritik und Krise*, p. muito diferente de crise é dado pela história das ciências. Este modelo *epistemológico* da crise está perfeitamente exemplificado pela obra bem conhecida de Kuhn sobre as revoluções científicas<sup>8</sup>. Contudo, não me deterei aí. Como sabemos, o cél.221

<sup>9</sup> Sobre estes pontos, cf. R. Koselleck, *op.cit.*, pp. 221-222

relativamente a um mal profundo e sobretudo o seu efeito de decisão entre o agravamento e o melhoramento. «Nós tocamos», diz ainda Diderot, «numa crise que conduzirá ou à escravidão ou à liberdade»<sup>10</sup>. Esse «ou...ou...» pertence ao momento do prognóstico que se segue ao do diagnóstico, a saber, à leitura dos sintomas. É esta alternativa entre o despotismo e a liberdade que permitiu integrar a perspectiva da guerra civil, com os seus riscos terríveis, na perspectiva ainda tranquilizadora ideia de revolução. Sem dúvida que semelhante acolhimento de um perigo tão grande tornou-se possível pela transferência da categoria escatológica de juízo último para a filosofia da história, ela própria confundida com a filosofia política. A ameaça da guerra civil reveste então o carácter de uma acção punitiva exercida pela instância crítica, erigida em tribunal pelos tiranos. A utopia do progresso transforma-se em justiça imanente. É notável que seja no pensamento pré-revolucionário que tenha sido operada a junção entre história universal (Weltgeschishte) e tribunal universal (Weltgericht), ligação que antecipava o Terror. O núcleo mais importante da ideia de crise está assim preservado, a saber, o carácter não apenas transitório mas benéfico da crise. A ideia de crise permanente é impensável, segundo essa categoria, devido ao próprio carácter decisório da crise: «A liberdade», declara o abade Reynal, «nascerá do seio da opressão... e o dia do despertar não está longe»<sup>11</sup>. Foi assim que a ideologia do progresso permitiu integrar a ideia de crise numa filosofia resolutamente optimista da política.

4. Um modelo de crise completamente diferente é-nos fornecido pela história das ciências. Este modelo epistemológico da crise é plenamente exemplificado pela obra bem conhecida de Kuhn sobre as revoluções científicas<sup>12</sup>. Não o irei examinar Como sabemos o famoso cientista insiste sobre o carácter descontínuo da invenção científica. Longe de proceder de forma simplesmente cumulativa, o progresso faz-se por uma série de rupturas separando duas organizações axiomáticas coerentes. A ruptura surge quando factos, experiências ou conhecimentos em número suficiente recusam deixar-se integrar na síntese existente do saber. É preciso, nesse momento, mudar de paradigma. Encontramos neste modelo epistemológico alguns traços dos modelos precedentes: antes de mais a descontinuidade temporal, de seguida, a ideia de uma alternância de estádios de equilíbrio e de fases de desequilíbrio, enfim a ideia de uma complexificação crescente do saber operada através de uma série de saltos qualitativos. Aqui também, a crise é transitória. Não a conhecemos senão mais tarde, sob o ponto de vista da configuração axiomática nova. Todavia, nenhuma ideia de patologia, de sofrimento ou de doença está ligada a esse modelo de crise, a não ser que chamemos assim à desordem intelectual na qual permanecem os defensores da síntese ultrapassada.

5. Chegamos ao conceito *económico* de crise. Não quis, porém, começar por este uso tão comum e tão dominante de crise, para não ceder à tendência geral para o tornar no único

---

<sup>10</sup> Citado a partir de R. Koselleck, *op. cit.*, p. 144

<sup>11</sup> Citado a partir de R. Koselleck, *op.cit.*, p.123

<sup>12</sup> Th.S.KUHN, *La structure des revolutions scientifiques* (Champs Flammarion, 115) trad.de l'américain par L. Meyer, Paris, Flammarion,1883.

modelo da crise; não quis mais validar a ideia de que a crise seria não apenas económica mas ainda, rigorosamente datada: 1929, e localizada: a Bolsa de Valores de Nova Iorque. Mas reagir contra esta dupla redução não nos evita explicá-la. Embora a crise económica esteja em relação com todas as outras crises que afectam a esfera cultural numa relação de infra-estrutura para superestrutura, é preciso dizer que é numa civilização como a nossa, que coloca a economia no topo da sua hierarquia de valores, que a forma económica da crise é erigida em modelo de todas as crises. Voltaremos a este ponto na segunda parte dedicada precisamente ao facto social total e ao processo de hierarquização dos valores que lhe é essencial. Limitemos por um instante a uma esquemática descrição da noção de crise económica, sem nos interrogarmos sobre a sua relação com as ideias éticas que subjazem à sociedade geral.

Falando de crise económica, importa em primeiro lugar manter o uso do plural e falar de crises, de forma a levar em conta «a diversidade, a sucessão cronológica das crises determinadas, discerníveis e que apresentam cada uma traços que as distinguem das outras»<sup>13</sup>. A vantagem deste ponto de vista descritivo e histórico sobre o ponto de vista sistemático e propriamente económico é de não limitar o olhar às crises do século XIX e XX, as do sistema capitalista, a fim de dar lugar às crises do tipo antigo, as do sistema económico pré-industrial, pré-capitalista. Além disso, esse ponto de vista tem a vantagem de considerar as consequências sociais, a saber, os sofrimentos infligidos às grandes massas de homens, sem as quais não falaríamos de crise. Como no modelo médico, são sempre os males sentidos que servem de indiciador das disparidades, das desigualdades, das contradições que afectam o sistema social no seu todo. São enfim esses sofrimentos que fazem pairar uma ameaça sobre todos os outros equilíbrios e finalmente sobre a ideologia dominante, isto é, sobre a hierarquia de valores pela qual a sociedade global se define.

O traço empírico mais visível que permite reunir provisoriamente as crises sob um mesmo conceito genérico, é o «de uma ruptura de equilíbrio, de um abanão seguido de uma queda; queda de actividade produtiva, quebra nas trocas, nos lucros, nos salários, nas cotações da Bolsa; subida das falências, do desemprego, dos suicídios»<sup>14</sup>. É neste trajecto descendente que os sofrimentos aparecem como sintomas, que o acidente conjuntural se torna indiciador de disfunções que afectam as estruturas e que surgem as piores premonições. Na economia do antigo regime, era a flutuação agrícola que dominava o movimento dos preços no seu conjunto (o esquema foi estabelecido em particular por C. E. Labrousse<sup>15</sup>: subprodução agrícola, miséria, vendas ao desbarato no seguimento da ruína do mercado de consumo campesino, mortalidade crescente, mas igualmente recuo brutal da natalidade), nas sociedades mistas, semi-agrícolas, semi-industriais do século XIX e do início do século XX, as crises (1873, 1882, 1900, 1907, 1913-14, 1921?, 1928?, 1938...) reflectem o domínio da economia industrial sobre a economia agrícola, a unificação dos mercados, o predomínio dos bens de produção, o papel crescente do mercado financeiro e do crédito bancário. Com a crise de 1929, o desequilíbrio não se revela nem na esfera da produção nem na da circulação dos

---

<sup>13</sup> Artigo «Crises économiques», *Encyclopaedia universalis*, Paris, vol. 5, 1968 (pp.101-109), p.101

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> C. E. Labrousse, *La crise de l'économie française à la fin de l'ancien regime e au début de la Révolution*, Paris, PUF, 1943

produtos, mas na da circulação dos capitais. A crise bolsista (*crash* de Wall Street, no Outono de 1929) seguida de uma crise bancária (retracção dos depósitos), gerou uma crise comercial e uma crise industrial. Sobre isto não direi mais, por falta de competência no que respeita ao fenómeno das crises económicas.

Deter-me-ei sobre os três fenómenos que deram lugar à teorização das crises. Primeiro fenómeno: a *autonomização* dos processos de produção, fundamentalmente industriais, relativamente a outros fenómenos sociais, em seguida a do sistema bancário em relação às trocas mercantis e à produção, enfim a dos circuitos de especulação. É este fenómeno de autonomização, aquele que é sentido pelo público como uma fatalidade exterior; dela Hegel fez já uma descrição premonitória nos *Princípios da Filosofia do Direito*<sup>16</sup>, quando contrapõe o «sistema das necessidades», concebido como «Estado exterior», ao reconhecimento mútuo dos cidadãos na constituição política de um Estado de direito; é precisamente a sociedade, que mais valoriza a dimensão económica da sua existência, que sente a desordem económica como uma desordem que já não é parcial, mas total (como, por exemplo, compreender que há demasiados bens aqui e bens insuficientes ali, que é preciso queimar aqui os excedentes e deixar morrer de fome além?).

Segundo fenómeno: a *periodicidade* das crises (ciclo de Kondratiev, etc.): este fenómeno é talvez aquele que *especifica* melhor o modelo económico da crise em contraste com todos os outros e, ao mesmo tempo, em virtude da predominância do fenómeno económico na hierarquia dos valores das sociedades industriais avançadas, tende por extrapolação a tornar-se um traço *genérico*. Em virtude deste traço de periodicidade, «a crise é concebida apenas no quadro do movimento que a envolve, o *ciclo*, com os quatro tempos de *desenvolvimento* da própria *crise*, da *depressão*, por fim da *retoma*, e é o próprio ciclo que levanta problemas com as suas vagas curtas e o seu aparente retorno a si mesmo<sup>17</sup>. Não entrarei também aqui em querelas de escola, nas quais incluo entenda-se, o confronto entre teses marxistas e não marxistas. Deter-me-ei sobre certos aspectos da periodicidade das crises económicas que reforçam as semelhanças de família entre os diferentes conceitos de crise que percorremos: o facto é que a história económica dos povos parece não avançar senão através de uma alternância de processos cumulativos (os quais aumentam a vulnerabilidade do sistema em crescimento, diminuindo a sua capacidade de adaptação) e de episódios de ruptura de equilíbrio; além disso, é na fase de depressão que se reconstituem os recursos que permitem a retoma. Em razão destes dois aspectos, os ciclos nos quais se inscrevem as crises económicas assemelham-se fortemente aos ciclos da vida descritos pelos psicólogos e os psicanalistas. Vamos mais longe: a própria periodicidade das crises económicas conserva paradoxalmente a esperança; a crise é, de cada vez, transitória; há sempre uma saída para a crise.

---

<sup>16</sup> G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, tradução do alemão de A. Kaan e prefaciado por J. Hyppolite, Paris, Gallimard (1940), 1973; cf. em particular as segunda e terceira parte, consagradas à moralidade objectiva.

<sup>17</sup> *Encyclopaedia universalis* (cf. acima nota 13), p.101

O terceiro fenómeno notável que a teoria das crises põe em relevo é o da *mundialização* da crise. Ele interessa à nossa pesquisa pelo menos por dois motivos. Em primeiro lugar, serve de revelador de um fenómeno subjacente, a *mundialização* do mercado. Ora, a compreensão deste fenómeno obriga a sair do quadro limitado de análise económica: a mundialização do mercado marca simultaneamente a mundialização do fenómeno de autonomização e de predominância da economia em relação aos outros componentes da sociedade global. Do mesmo modo, este fenómeno não diz mais respeito apenas à economia enquanto tal mas à ideologia, isto é, à representação que uma sociedade faz do seu funcionamento global. É, efectivamente uma ideologia, a ideologia do liberalismo económico, que impôs ao mundo a representação dos fenómenos económicos «como separados da sociedade e constituindo por eles mesmos um sistema distinto ao qual todo o restante social devia estar submetido»<sup>18</sup>. Ora, essa ideologia, longe de ser «natural», é uma inovação sem precedentes, com origem no século XIX: é a ideologia da não socialização da economia. Surge assim uma interpretação mais radical da crise dos anos 30, que nos força a levar para um outro plano a ideia de crise, na medida em que «o que a grande crise dos anos trinta impôs ao mundo, foi uma nova socialização da economia» (*ibid.*). Essa consideração leva-nos longe, se quisermos apreciar justamente o fenómeno da mundialização da crise: porque este não consiste somente na extensão geográfica subjacente a essa autonomização e a essa predominância do mercado. Na medida em que mercado e ideologia do liberalismo económico têm interesses comuns, a mundialização do mercado tem consequências sociais radicalmente diferentes consoante as culturas. Uma vez que o liberalismo económico se tornou um dos componentes do que no Ocidente se chamou de modernidade, a crise económica significa para o Ocidente a crise da sua modernidade; do mesmo modo, é a crise da própria modernidade definida em termos ocidentais. Ora, no mesmo período, o resto do mundo não se definiu pela ideologia do liberalismo económico; é por isso que, chocando frontalmente com estas culturas, a mundialização do mercado obrigou-as a redefinirem-se em função não apenas da crise económica, mas da crise da ideologia que fez do mercado um factor autónomo. A crise desloca-se assim do plano económico para o plano das representações do fenómeno social global<sup>19</sup>.

Segunda incidência do fenómeno de mundialização da crise sobre a nossa investigação conceptual: ao estender-se geograficamente, a crise económica põe em jogo, além de factores culturais ideológicos, uma dimensão propriamente política. Isso é particularmente verdade para a crise de 1873-74. Além do carácter propriamente económico pelo qual ela difere da de 1929 – carácter sobre o qual eu não tenho competência – ela difere desta precisamente pela sua incidência política: enquanto a crise de 1929 atingia uma economia ainda autonomizada, a crise de 1973-74 atingiu as políticas estatais de resposta à crise. Se seguirmos a análise de Karl

---

<sup>18</sup> L. Dumont no seu prefácio a K. Polanyi, *La grande transformation. Aux origines économiques de notre temps*, trad. do inglês de C. Malamoud e M. Angeno, prefácio de L. Dumont, Paris, Gallimard, 1983, p.1

<sup>19</sup> L. Dumont, no texto citado, define assim a ideologia liberal: «(...) uma doutrina segundo a qual, sendo o livro jogo da economia a condição da ordem, toda a interferência [do Estado] era nefasta. A instituição central era o mercado, o mercado era considerado como auto-regulador e a sociedade devia submeter-se-lhe de qualquer forma.» (*op.cit.*, p.VI)



Polanyi em *La grande transformation*<sup>20</sup>, o capitalismo liberal, sob a sua forma pura e dura, já moribunda em 1939, foi enterrado sem cerimónia pelo fascismo; são as economias mistas – em graus diferentes – que são atingidas pela crise que se arrasta durante mais de dez anos; da mesma forma, a opinião pública sente-a menos como uma crise económica propriamente dita do que como um impasse das políticas estatais de resposta à crise, como um falhanço da resolução política da crise. É por essa razão que a crise, na qual ainda vivemos, é sentida como mais profunda porque o político (o Estado mais precisamente) está mais intimamente ligado à sociedade global do que o económico e porque não existe igualmente Estado mundial com o mesmo tamanho que a crise.

Mundializando-se, a crise económica tem assim a função de revelador múltiplo: relativamente à perda de confiança das opiniões públicas nos seus dirigentes, e em relação à contradição entre a dimensão nacional dos Estados e a dimensão internacional da crise (o tratamento da dívida mundial é, neste sentido, um bom indicador desta necessidade e desta falha).

De qualquer maneira, a crise económica, ainda que não forneça por ela mesma a definição do conceito de crise, comunica com os fenómenos de maior amplitude que obrigam o analista a levar a reflexão para o plano do fenómeno social global.

## II. Critérios para um conceito de crise «generalizada»

Invocámos, na introdução, as dificuldades encontradas pelo esforço para passar de alguns conceitos «regionais» de crise a um conceito de crise «generalizada», que seria aquilo que poderíamos chamar de *crise de sociedade*. Seria necessário, já se disse, poder falar aqui com precisão da sociedade enquanto todo ou, para retomar a expressão de Marcel Mauss<sup>21</sup>, do «facto social total». Essa abordagem *holística* exige que possamos apreender a configuração de ideias e de valores através da qual uma sociedade se compreende.

Destarte, o critério *médico* deixa-se generalizar, uma vez que podemos falar do corpo social e aplicar-lhe características patológicas: a crise da sociedade – se crise houver – significaria que o corpo inteiro está doente, isto é, atingido na sua capacidade de integração (sincrónica) e de equilíbrio (diacrónica). Existem todavia obstáculos a esta generalização. Será o corpo social mais do que uma metáfora? E não será esta metáfora perigosa em razão das suas conotações organicistas (as células de um organismo, lembra Max Weber, não pensam!) e se falamos de patologia social, qual será o médico habilitado a efectuar o diagnóstico e o prognóstico?

Também o critério *pedagógico* se deixa generalizar; pudemos já aplicar a um povo e mesmo à humanidade inteira, tal como o fez Kant na sua visão política cósmica da história, a ideia de *desenvolvimento*, com os seus corolários, de menoridade e de maioridade -, é então que o modelo da crise de identidade, de que falam os psicólogos, os psicanalistas e os pedagogos, é útil para esclarecer a crise de sociedade. Todavia, também aqui, o modelo pedagógico da crise perde uma parte da sua pertinência porquanto, como dissemos, apenas retemos a ideia de

---

<sup>20</sup> Cf. acima nota 18

<sup>21</sup> Cf. acima nota 1

uma maturidade sem envelhecimento ou morte, como se percebe com a ideia de progresso. A noção de ciclo de vida perde assim a sua pertinência. Enfim, se privilegiamos o acesso à maturidade, até a isolá-lo, o processo revela apenas uma *teleologia* do crescimento e faz aparecer a crise como univocamente benéfica. A possibilidade de decadência é assim iludida demasiado facilmente.

O critério *político* convida a uma generalização de uma outra ordem: o que está aqui em causa, é a necessidade de *legitimação* que suscita o facto político; ao criar no facto social uma diferença entre aqueles que comandam e aqueles que obedecem, a instituição política, quer ela seja carismática, tradicional ou racional, para usar a tipologia de Max Weber, cria uma problemática inelutável, a do poder ou do domínio (*Herrschaft*). É esta estrutura que exige ser legitimada, a crise, neste sentido, é uma crise de *legitimidade*; ora, semelhante crise constitui claro está uma crise da sociedade no seu conjunto, em razão do facto do Estado ser, de acordo com a expressão de Éric Weil na sua *Filosofia Política*, a organização de uma comunidade histórica («Organizada em Estado, a comunidade é capaz de tomar decisões»<sup>22</sup>). É esta capacidade de decisão da sociedade global que dá início a uma crise eventual de legitimidade. Mas então somos reenviados da política para ética, na medida em que a legitimação do poder remete-nos para configuração axiológica, mediante a qual a sociedade se define. A questão será mais tarde saber, se é possível aproximarmo-nos directamente dessas ideias éticas que a sociedade representa sob forma de ideologia.

O critério *epistemológico* é o menos pobre em potencialidades de generalização: a *Krisis de Husserl – Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*<sup>23</sup> – é talvez aqui a melhor introdução ao problema. Husserl distingue expressamente as crises internas a uma ciência – as que nós referimos no vocabulário kuhiano da alteração do paradigma – e a crise dos fundamentos, a qual não é epistemológica mas transcendental, no sentido em que toca na *fundamentação última* dos saberes. O gigantismo que coloca em confronto o transcendentalismo e o objectivismo, culmina segundo Husserl, na crise contemporânea suscitada pela incapacidade de responder à exigência de fundamentação última, nomeadamente pela recusa de colocar a questão. A este respeito, um livro como o de Rorty<sup>24</sup>, que condena todo empreendimento de fundamentação, seria interpretado por Husserl, ao mesmo tempo, como um sintoma e uma ratificação da crise dos fundamentos. Esta ideia de uma crise dos fundamentos tem seguramente um poder de generalização semelhante ao da crise de integração do equilíbrio ou ao da crise de identidade ou ainda ao da crise de legitimidade. Todavia, essa generalização também encontra o seu limite: trata-se de saber como é que a questão da fundamentação última do saber se integra no conjunto das ideias e dos valores que subjazem ao fenómeno social total. É claro que a filosofia está no centro desse fenómeno, dado ela ser tipicamente ocidental e, por conseguinte, um agente da modernidade

---

<sup>22</sup> E. Weil, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1956, §31, p.131

<sup>23</sup> Ed. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendente*, trad. do alemão e pref. Por G. Granel, Paris, Gallimard, 1976

<sup>24</sup> R. Rorty, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton, University Press, 1980

no Ocidente<sup>25</sup>. A esse título, podemos dizer que ela estrutura a memória da Europa, enquanto a Europa não é uma região do mundo mas, como quer Husserl, uma «Ideia». Podemos duvidar todavia que a filosofia tenha conseguido criar, na própria Europa, a «sociedade transcendental» capaz de exercer a função de «arconte» que Husserl lhe destina. Da mesma forma, podemos igualmente perguntar se o eurocentrismo implícito nas propostas de Husserl escapa à arrogância de uma sociedade particular. E se uma ingenuidade pior que a arrogância não afectará a auto-designação do filósofo ocidental como «funcionário da humanidade». Essas questões não resolvidas tornam difícil a completa generalização do modelo epistemológico elevado por Husserl à categoria de modelo transcendental.

Antecipámos uma última vez a abordagem holística que permitia limitar o conceito de crise de sociedade pelo modelo *económico* de crise. Observámos, com efeito, que os fenómenos de unificação, de extensão, de emancipação do mercado podiam, de igual forma, ser tidos pela causa ou pelo efeito de outras alterações, em particular ao nível das mentalidades, tanto tempo quanto nos ativermos a um ponto de vista simplesmente causal. Logo, que passamos para um ponto de vista estrutural, a sua pertença à configuração de ideias e de valores característica da sociedade moderna, tomada como um todo, parece mais evidente e, ao mesmo tempo, mais estreita. Mais precisamente, a exaltação da ideia de mercado caracteriza um aspecto importante desta configuração, pelo lugar que ela ocupa na hierarquia dos valores das sociedades modernas. Um desenvolvimento decisivo faz-se na direcção do fenómeno social total: é a sociedade enquanto todo que, na época moderna, se define pela autonomia do mercado dilatado às dimensões do mundo. É a sua ideologia que quer que tudo seja efectivamente mercadoria.

Os comentários anteriores mostram simultaneamente que uma abordagem holística é legítima (nunca compreendemos um fenómeno social senão em relação com todos os outros numa perspectiva mais estrutural do que causal) e que permanece muito indirecta e incompleta. Ainda que «generalizados», os nossos critérios «regionais» não se escondem totalmente: - crise orgânica do *corpo* social, - crise de *identidade* no crescimento sem envelhecimento das sociedades e de todo o género humano, - crise de *legitimidade* ligada ao fenómeno de domínio, - crise «transcendental» dos *fundamentos*, - crise da economia e, sobretudo, da *ideologia do liberalismo económico*. Surge a necessidade de procurar um modelo englobante capaz de coordenar esses esboços imperfeitos de «generalização». Somos tentados então a passar para o extremo contrário e a opor à abordagem analítica e fragmentária, uma abordagem directamente holística. Pode encontrar-se um argumento nesse sentido nas filosofias existenciais que descobrem a noção de crise como uma estrutura permanente da *humana conditio*.

Assim, em Paul Landsberg e Emmanuel Mounier, na senda da tradição de Max Scheler, a concepção militante do homem comprometido dá um lugar proeminente ao conflito, à ruptura, ao risco e, neste sentido, à noção de crise. Destarte, em Paul Landsberg, a pessoa é representada mediante traços dramáticos, dilacerada entre as forças da vida que a lançam em

---

<sup>25</sup> Para o que se segue, cf. em Husserl, *op. cit.* pp.7-24 e 347-383 («La crise de l'humanité européenne et la philosophie»)

direcção a um êxtase negro e as forças espirituais que a puxam para um êxtase superior. A crise é o meio-termo constitutivo da coragem de existir. Trata-se menos da pessoa do que do processo de personalização, enquanto conquista da singularidade e da diferença, que conserva em gérmen todas as figuras parciais da crise que pudemos encontrar. A crise existe porque o homem não tem naturalmente um «lugar» no cosmos, para fazer alusão ao famoso título de Max Scheler: *O lugar do homem no cosmos*<sup>26</sup>. Este lugar, ele não o encontra senão através de um operação de *hierarquia* que descobre – e cria – uma *ordo* que não é um cosmos natural. Ora, esta actividade de hierarquia não acontece sem um juízo de preferência, uma *crisis*, que decide no seio da confusão de pulsões. Na linha de Landsberg e Mounier, diria que entender uma situação como crise é não saber mais qual é o meu lugar no universo, não saber mais que hierarquia estável de valores pode guiar as minhas preferências, não distinguir mais de modo claro os meus amigos dos meus adversários. O compromisso é então o único meio de discernir uma ordem de valores, capaz de intimar-me – a uma hierarquia do preferível -, identificando-me com uma causa que me ultrapassa. O compromisso é deste modo a origem de uma convicção – termo igualmente hegeliano – que constitui, para a pessoa, a verdadeira saída da crise.

O ponto decisivo para a nossa reflexão é que é na estrutura temporal do processo de personalização que reside o dado essencial da crise. O compromisso é esse esforço dirigido para a formação do *futuro humano*: a crise nasce assim na encruzilhada em que o compromisso luta contra a tendência para a inércia, para a fuga, para a deserção.

É esta relação entre temporalidade e crise que um outro pensador, Eric Weil<sup>27</sup>, pouco favorável contudo à filosofia da existência, revelou brilhantemente na sua análise da categoria de *personalidade*. A personalidade é esse momento da lógica do sentido em que o homem que «se interpreta a si mesmo», «se constitui como centro de um mundo que é o da sua liberdade. Ele é valor absoluto, fonte de valores: *personalidade*» (p.283). Assim definida, a personalidade marca a exaltação do conflito que opõe o querer ser si próprio aos valores dos outros. Esse conflito interiorizado transforma-se em crise: «A libertação pela criação faz-se, deste modo, na crise que é simultaneamente olhar com discernimento e juízo. Eu (futuro presente) olho-me e julgo-me (passado presente)» (p. 294). Desde logo, é preciso dizer que «a personalidade está sempre na crise; sempre, isto é, ela cria-se em cada instante, criando a sua imagem que é o seu ser futuro (p. 303). Não é por acaso que Eric Weil cita aqui (p. 290) o *Fausto* de Goethe: «*Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen*». Certamente que Eric Weil não se detém nisto e submete esta reivindicação do homem rebelde «ao discurso único e absolutamente coerente no qual ele desaparece enquanto personalidade» (p. 319), de forma a encontrar a liberdade concreta da acção sensata e de aceder assim à categoria de «obra» (p.345). Esta assinala, com Eric Weil, a saída da crise, como ainda há pouco em Paul Landsberg, acontecia com o compromisso acontecido por identificação a uma causa. Porém, é verdade que, por mais transitória que seja, a travessia da crise caracteriza necessariamente um

---

<sup>26</sup> *Die Siellung des Menschen im Kosmos*, trad. francesa de M. Dupuy sob o seguinte título: M. Scheler, *La situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier Montaigne, 1951

<sup>27</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950. As citações que se seguem são tiradas desta obra.

itinerário *humano* e que o essencial da crise reside na confrontação do futuro e do passado no processo de personalização.

Apesar do apoio que a nossa meditação encontra nesse conceito existencial de crise, não podemos todavia satisfazer-nos com uma generalização de tal modo completa que viesse a transformar a noção de crise no conceito indiferenciado que procurámos evitar, desde o início. Alcançámos, na nossa argumentação, esse ponto que Platão, com ironia, caracterizava no *Filebo*, *do seguinte modo*: àqueles que, precipitadamente, constituem o «múltiplo», limitamo-nos a ripostar tornando-nos rapidamente «unos». Ou ainda, para imitar desta vez Kant, a um conceito demasiado «curto», substituímos um conceito demasiado «longo». Ao centrar o conceito de crise numa antropologia filosófica, válida em todos os momentos, despojámo-lo de todo o valor discriminatório: ora, se tudo é crise, nada é crise. Em suma, da dispersão, passámos simplesmente à confusão.

Que caminho para a «mistura», que pensamento da «medida» nos fará transpor a distância que separa os conceitos demasiado dispersos da crise de um conceito completamente indiferenciado?

A análise anterior contém todavia uma indicação que é preciso explorar agora, a saber, o laço entre crise e temporalidade (ou temporalização). Se, com efeito, transpomos para o plano da consciência *histórica* o que foi dito no plano da pessoa, encontramos uma estrutura, ao mesmo tempo universal e determinada, susceptível de fornecer um conceito de crise que conserva os traços universais, intemporais (ou trans-temporais) da análise anterior, orientando-os, contudo, para uma caracterização precisa da modernidade. Esta estrutura é a que R. Koselleck propõe em *Vergangene Zukunft*<sup>28</sup>. A abordagem é a de uma semântica dos conceitos históricos. O autor esforça-se por avaliar os *topoi* sucessivos nos quais a consciência histórica se incarnou, à luz das relações entre os dois transcendentais procedentes da consciência histórica: o horizonte de expectativa e o espaço de experiência. São realmente transcendentais no sentido em que fornecem o quadro no interior do qual é possível apreciar os desvios variáveis entre horizonte de expectativa e espaço de experiência. A diferença entre horizonte de expectativa e espaço de experiência só é notada, sem dúvida, quando é acentuada; foi efectivamente o que se passou na época das Luzes, graças a estes três temas: a novidade dos tempos (não esqueçamos que em alemão *Neuzeit* quer dizer precisamente modernidade), - o encurtamento dos adiamentos que nos separam ainda do reino da humanidade adulta, - e enfim, a submissão da história ao fazer humano, a sua *Machbarkeit*. Com as Luzes, a variação dessa relação entre horizonte de expectativa e espaço de experiência tornou-se o objecto de uma consciencialização tão viva que ela pôde servir de indiciador em relação às categorias sob as quais esta variação pode ser pensada. Corolário importante: ao caracterizar os *topoi* da modernidade como uma variação da relação entre horizonte de expectativa e espaço de experiência, a história conceptual contribui para a relativização desses *topoi*. Nós estamos actualmente em condições de os posicionar no mesmo espaço de pensamento que a escatologia política, que dominou até ao século XVI ou que a visão política

---

<sup>28</sup> R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979

comandada pela relação entre a *virtude* e a fortuna ou que os *topos* das «lições da história». Nesse sentido, a formulação dos conceitos de horizonte de expectativa e de espaço de experiência permite-nos compreender a dissolução do *topos* do progresso como variação plausível dessa mesma relação entre horizonte de expectativa e espaço de experiência.

Que conceito, ao mesmo tempo geral e determinado de crise, resulta destas categorias, já não a-históricas como as da filosofia da existência, mas trans-históricas? Essencialmente este: quando o espaço de experiência se estreita por uma recusa geral de toda a tradição, de toda a herança, e o horizonte de expectativa tende a estender-se para um futuro cada vez mais vago e mais indistinto, apenas povoado de utopias ou antes de «ucronias» sem influência sobre o curso efectivo da história, nesse instante a tensão entre o horizonte de expectativa e espaço de experiência torna-se ruptura, cisma. Pensarei de bom grado que temos aqui uma categoria que conserva, ao mesmo tempo, algo do conceito existencial, demasiado «longo», de crise isto é, o seu núcleo situado na temporalidade humana, e que reúne as veleidades de generalização dos conceitos «regionais» de crise, que percorro uma última vez em sentido inverso: crise do liberalismo económico, crise dos fundamentos do saber, crise de legitimidade do poder, crise de identidade da comunidade, crise do equilíbrio e crise de integração do corpo social. Se os percorro em sentido inverso, é porque ele é finalmente o critério médico que serve de elemento de discriminação numa estrutura histórica todavia dotada de uma grande generalidade: a crise é a patologia do processo da história se tornar temporal: ela consiste numa disfunção da relação normalmente tensa entre horizonte de expectativa e espaço de experiência.

### *III. Critérios para um conceito de crise «moderna»?*

A terceira dificuldade invocada na introdução é a mais difícil: supondo que poderemos caracterizar o «facto social total» de uma sociedade afastada de nós, no espaço e no tempo, será que poderíamos aplicar o critério anterior de crise global à época presente? Se não há história do presente, haverá uma sociologia do presente? Aqui, a questão é evidentemente a seguinte: o que podemos entender por modernidade? Sendo a noção tomada não apenas como facto global mas como facto presente.

Neste contexto, o facto social deve ser deliberadamente abordado do ponto de vista das ideias éticas que estruturam o laço social e da hierarquia graças à qual uma temática dominante pode englobar os valores adversos mantidos em segundo plano. No entanto, essas ideias éticas não se deixam compreender senão através das ideologias, isto é, as próprias representações do facto social global formadas, seja nos grupos dominantes, seja nos grupos subordinados, seja na consciência de personalidades eminentes dotadas de um raro discernimento das questões em curso. Percebemos imediatamente a dificuldade: uma sociedade não é transparente para si própria; é também o que significa o termo ideologia. Uma ideologia opera «nas costas» ou, se preferirmos, «por trás da cabeça» dos indivíduos da sociedade considerada. Então, se uma sociedade não se conhece a si própria, a dificuldade não pode ser parcialmente resolvida senão de duas formas: ou interpretando o presente como o

*terminus ad quem* de uma evolução vinda de longe: lemos então o presente com *recuo*; ou interpretando-o por comparação com o das outras sociedades: era já este o método das *Lettres Persanes* de Montesquieu e é hoje o da antropologia comparativa; lemos por isso o presente com distância. Um pensador como Louis Dumont nos seus *Essais sur l'individualisme*<sup>29</sup> combina os dois métodos.

No entanto, é preciso dizer realmente que os resultados são bastante decepcionantes: mesmo sob a dupla condição do recuo e da distância, podemos duvidar que uma só chave hermenêutica seja suficiente para interpretar o presente. O estado actual da discussão confirma-o. De facto, muitas interpretações da modernidade estão em competição. Passemos rapidamente em revista:

1º) O individualismo, segundo Louis Dumont, seria o que distingue a sociedade moderna da sociedade tradicional, que é para ele, simultaneamente, a sociedade longínqua, a da Índia das castas por exemplo, e a sociedade antiga, que o cristianismo começou a minar por dentro. Por individualismo, ele entende a ideologia que considera o indivíduo como valor superior ao do grupo, da classe, do povo, em suma superior à entidade social global. O liberalismo económico não seria senão uma variante deste individualismo. Mas o nosso antropólogo tempera a sua avaliação notando que a ideologia dominante engloba o seu contrário, a saber, os valores da sociedade tradicional, como o mostra o falhanço do liberalismo económico puro e duro que Karl Polanyi<sup>30</sup> vê enterrado por Hitler, e como o atestam igualmente as múltiplas variedades de economia mista suscitadas pela crise de 1929. Dumont decide então chamar pós-modernas essas ideologias mistas. Chegamos a esse resultado curioso pelo qual a sociedade moderna, resultante da crise da sociedade industrial tradicional, se tornou, por sua vez, o lugar da crise, o que explica o recurso à ideia de pós-modernidade. Perguntamo-nos então se a verdadeira crise não é a hesitação da nossa sociedade entre sociedade tradicional (recessiva), sociedade moderna (dominante) e sociedade pós-moderna (no estado prospectivo e embrionário).

2º) É um juízo do mesmo teor o que a Escola de Frankfurt efectua, na época de Adorno e de Horkheimer: se identificamos a modernidade com a *Aufklärung*, então a crise resulta das promessas não mantidas da *Aufklärung*. É tanto a crise da própria modernidade quanto aquela que a modernidade criou: ela consiste essencialmente nisto: que a racionalidade moderna, tornando-se racionalidade instrumental, esgotou o seu potencial de libertação. Apenas continua possível uma teoria crítica que desenvolva uma dialéctica negativa, isto é, a grande recusa dos efeitos perversos da racionalidade. Uma vez mais, interrogamo-nos sobre a pós-modernidade, que é a própria crise da modernidade.

3º) Uma apreciação mais radical da tendência dominante do nosso tempo vem de Nietzsche e da sua definição da modernidade pelo niilismo. O niilismo é a perda de valores, a «desvalorização» dos valores supremos, isto é, no essencial, dos valores ligados ao cristianismo, ele próprio interpretado como um platonismo para o povo. Esta denúncia apoia-

---

<sup>29</sup> L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Ed. du Seuil, 1983

<sup>30</sup> Cf. acima nota 18

se, em primeiro lugar, na crítica racionalista da tradição – por exemplo na *Aurora* e na *Gaia ciência* -, e depois abandona o próprio racionalismo à violência da acusação: os produtos mais notáveis do racionalismo, como a democracia e o socialismo, são então reintegrados na linha cristã com todas as outras expressões da moral dos «fracos». Resulta daí que Nietzsche aparece como um pensador anti-moderno, que mete a modernidade no mesmo saco que o seu velho adversário, o cristianismo. O humanismo anti-religioso aparece assim como um paliativo impotente face ao desenraizamento resultante do declínio da cristandade, porque extrai, as suas forças, sem o saber, do fundo de valores que combatia. É deste modo que é preciso compreender que é no ambiente pós-nietzscheano que associamos a morte do homem à morte de Deus. Na medida em que o humanismo agnóstico ou ateu é tido como um ramo do tronco tradicional platónico cristão, ele não podia senão secar uma vez apartado das suas raízes. Desde que identificada a modernidade com este humanismo moribundo, a crise «moderna» não poderia ser senão a crise da própria modernidade. É o que Max Weber percebeu nos seus momentos de lucidez nietzscheana: o triunfo da racionalidade que prega tem, por outro lado, o *desencantamento do mundo* como preço, que talvez não seja suportável. Um corolário desse desencantamento é o desvelamento do carácter antagónico dos valores. O homem contemporâneo – quer o chamemos de moderno ou de pós-moderno – assiste ao mesmo tempo à retirada dos deuses e à demolição dos valores. Ora, é um facto, o homem suporta mal esta dupla ferida. A crise é este mesmo sofrimento.

4º) O anúncio feito por Heidegger do *fim da metafísica* recapitula de forma original os três modelos de modernidade decadente que acabámos brevemente de passar em revista: o *Cogito* cartesiano, ao colocar o sujeito no lugar do *Subjectum*, compreendido como fundamento subjacente, inicia o esquecimento moderno do ser. De agente da crise, o humanismo tornou-se o lugar da crise e, finalmente, a vítima da crise por decomposição interna. Quanto à técnica – outro nome da razão instrumental -, ela não é senão a figura moderna da metafísica da subjectividade, na medida em que a ênfase do sujeito tem como contrapartida o empobrecimento da natureza reduzida a um objecto avesso que deve ser dominado e explorado. Quanto à vontade de poder que Nietzsche acreditava poder opor à vontade de verdade, ela pertence ainda ao ciclo da metafísica do sujeito e coroa o esquecimento moderno do ser. Também aqui, compreender a modernidade é percebê-la como o fim de uma época à qual uma parte de nós mesmos já não pertence mais. Somente a união do pensamento poético e da poesia pensante poderia abrir a via a uma pós-modernidade da qual não percebemos nem os contornos éticos nem o estatuto político e ainda menos a realização social à escala de uma sociedade inteira.

O que me parece comum a essas diversas interpretações da crise contemporânea, é a ideia da sobreposição de duas crises: a da sociedade tradicional sob a pressão da sociedade moderna, a da própria sociedade moderna enquanto aparece como um produto abortado da sociedade tradicional. Dito isto, a minha dúvida inicial respeitante à possibilidade de proceder a uma avaliação *global* da época *presente* regressa com novos argumentos.

1º) Parece-me justo que a nossa época não se deixa definir por uma única ideologia: as definições rivais da modernidade e, mais ainda, a querela entre modernidade e pós-



modernidade, testemunham o carácter equívoco do tempo presente, como talvez de toda a época, para aqueles que a vivem. Além disso, em virtude da interacção nas ciências humanas entre o observador e a sociedade observada, a afirmação dogmática segundo a qual o desencantamento do mundo seria a verdade do nosso tempo, não poderia ser entendida por uma constatação «objectiva» (wertfrei). Ela testemunha simultaneamente a perda de convicção daquele que faz o diagnóstico e que desta forma contribui para fazer acontecer aquilo que descreve. Desde logo, o que parece melhor caracterizar a crise da nossa época é, por um lado, a ausência de consenso numa sociedade dividida, como afirmámos, entre tradição, modernidade e pós-modernidade; é, em seguida, e de forma mais grave, o recuo geral das convicções e da capacidade de compromisso que esse recuo acarreta ou, o que vai dar ao mesmo, o recuo geral do sagrado, quer o entendamos como sagrado vertical (religioso no sentido mais lato) ou sagrado horizontal (político no sentido mais lato).

2º) Quanto a saber se, ao contrário das crises do passado, que eram transitórias, como o sugerem todos os modelos «regionais» de crise, que percorremos, esta será pela primeira vez, a crise interminável, definitiva, sem saída, - ninguém poderá dizê-lo por falta de recuo no tempo e de distância no espaço. Não podemos aqui senão apostar e esperar. A minha própria aposta e a minha própria esperança são que, *apesar* da ausência de consenso e de convicção forte na nossa sociedade pluralista, uma oportunidade inédita está aberta à renovação das heranças do passado: uma dupla oportunidade de retorno às origens e de reinterpretção. No que respeita mais particularmente ao cristianismo; a morte da cristandade, enquanto fenómeno social, e cultural dominante pode ser a ocasião para uma comunidade de fé, numericamente minoritária, poder readquirir em densidade o que teria perdido em extensão. Depende dos membros desta comunidade que tal aconteça.