40 ANOS 25 ABRIL 1974 – 2014
ASSEMBLEIA DA REPÚBLICA

OS NOVOS PARADIGMAS DO FUTURO

CONFERÊNCIA

NOS 40 ANOS DO 25 DE ABRIL

Eduardo Lourenço
Fernando Savater
Jean-Marc Ferry
Teodora Cardoso

29 abril 2014
Sala do Senado

ASSEMBLEIA DA REPÚBLICA

Título
Conferência – Os novos paradigmas do futuro

Autoria
Eduardo Lourenço, Fernando Savater, Jean-Marc Ferry e Teodora Cardoso

Edição
Assembleia da República – Divisão de Edições

Revisão
Maria da Luz Dias

Traduções
Thomas Williams (Tradução do espanhol | texto do orador Fernando Savater)
Lingua Franca – Línguas e traduções L.da (Tradução do francês | texto do orador Jean-Marc Ferry)
Zara Soares de Almeida (Tradução da nota biográfica do orador Jean-Marc Ferry e revisão das traduções)

Fotografias
João Silveira Ramos

Design gráfico
Nuno Timóteo

Paginação
Undo

Impressão
Rainho & Neves

Tiragem
400 exemplares

ISBN 978-972-556-635-0
Depósito legal 401302/15

Lisboa, novembro de 2015

Preâmbulo

O Parlamento português decidiu que as celebrações dos 40 anos do 25 de Abril não poderiam prescindir de uma homenagem ao pensamento. Toda a história caminha sobre ideias, sobre o progresso da razão. E o 25 de Abril é a erupção dos valores perenes, radicados no discurso universal dos direitos fundamentais e do constitucionalismo. Esses valores precisam agora de se reinstalar na modernidade. E isso é tarefa a que devemos responder no exercício da política.

Esta reflexão, para que chamámos Fernando Savater, Jean-Marc Férry, Eduardo Lourenço e Teodora Cardoso, lembra, por si mesma, que uma sociedade não é justa se ela não é iluminada pelo pensamento crítico.

Como vamos nós construir os novos paradigmas do futuro? Como vamos instalar a dignidade e reafirmá-la no espaço público pós-moderno? A coerência da teoria é sempre testada na capacidade de ela construir modelos de ação, no modo como chega à vida concreta das pessoas.

Eis o desafio que é feito ao pensamento por uma justiça pública que se quer permanente, transversal às fronteiras e às gerações.

Maria da Assunção A. Esteves
Presidente da Assembleia da República

Eduardo Lourenço

Fernando Savater

Jean-Marc Ferry

Teodora Cardoso

Cara Presidente da Assembleia da República, caros Filósofos, Sr.ª Dr.ª Teodora Cardoso, senhoras e senhores e caros Deputados: É muito impressionante estar aqui, na Casa da República, numa das Casas da República, para ceder ao convite que me foi feito de participar neste Colóquio subordinado ao tema "Os novos paradigmas do futuro".

Não sou político propriamente dito, toda a gente o sabe, sou o que se chama um ensaísta, mas esta temática, "Os novos paradigmas do futuro", requeria uma outra condição, uma condição quase profética, uma condição de Sibila, para não dizer de Cassandra, porque seria de mau agouro.

O futuro é aquilo, por excelência, onde nós não estamos e, por conseguinte, é de ter uma imaginação de alguém, como Júlio Verne ou outros, capaz de imaginar, efetivamente, aquilo que ainda não existe na ordem das coisas mas para o qual tudo tende.

O futuro é, por excelência, aquilo onde, como Moisés, na Terra da Promissão, nunca entraremos e menos, naturalmente, conta entrar quem está à beira de um próximo passado que pouco tem de futurante.

Mas não quero desviar-me do meu tema. Não sei qual será esse paradigma do futuro e queria apenas uma breve reflexão sobre aquilo que me parece caracterizar o presente onde estamos, presente esse que, naturalmente, tem as suas perspetivas para um futuro – várias perspetivas –, como igualmente tem o seu enraizamento num passado onde tudo converge.

De todas estas elucubrações acerca do tempo, que são sempre vertiginosas, podemos sempre retirar uma ideia do que é a nossa relação à temporalidade e eu escolho menos os filósofos para a evocar do que dois poetas, um que assinala a intrínseca condição trágica da nossa relação com o tempo, e não espanta ninguém que me lembre, nessa perspetiva, do nosso poeta da modernidade por excelência chamado Pessoa.

Diz ele que "o tempo é o nada vivo em que estamos" – na minha tradução seria o nada vivo em que ardemos.

Mas uma visão menos niilista e menos trágica do que é a nossa relação com o tempo podemos colhê-la noutro poeta, que é uma espécie de pai espiritual dele, embora tão diferente, chamado Teixeira de Pascoaes.

Teixeira de Pascoaes tem uma frase sublime, que é: “O futuro é a aurora do passado.” Esse é que me parece um paradoxo mais próximo da nossa relação com o que chamamos o tempo do que, simplesmente, a vivência quase impossível de conceber, que está no verso de Fernando Pessoa.

Por conseguinte, esse título de “futuro como aurora do passado” permite examinar, noutra perspetiva, aquilo que nos ocupa aqui.

No século presente, que é o único acerca do qual podemos ter uma leitura que tem em conta a nossa experiência do que está na nossa frente e ao nosso lado, que é contemporâneo nosso, que nos interroga, aquilo que particularmente me chama à atenção é que estamos num tempo que, por comparação com aquele que vivemos no século passado, é um tempo de caoticidade. Caoticidade não significa que é alguma coisa onde estamos perdidos, como não estávamos perdidos no século passado.

O século passado foi um século onde os paradigmas da ação e, sobretudo, os paradigmas que norteavam a nossa ação enquanto políticos, ou a ação da política, que é uma das ações que definem a nossa realidade humana enquanto seres sociais, enquanto seres históricos, tinha, numa espécie de componente maniqueísta, duas versões diferentes daquilo que se procurava, que nós buscávamos ou queríamos realizar, que se digladiaram, não só na ordem teórica, mas na ordem prática, pondo mesmo em perigo não só a existência passada, na nossa civilização, mas mesmo, no limite, uma ameaça intrínseca à própria existência enquanto tal.

É por isso que uma das distinções fundamentais em relação ao tempo, em que ninguém vivia como qualquer coisa a que se pudesse pôr fim ou que tenha um fim independente da sua vertiginosa infinidade, se realizou. Quer dizer, o nosso tempo é fundamentalmente dessa ordem de coisas que implica uma perspetiva vertiginosa sobre o fim – o fim de tudo, o fim dos tempos, o fim da humanidade. É o que eu chamo o tempo pós-Hiroshima.

Pela primeira vez, a humanidade é convocada para ser ela própria a determinar, porque tem os fins para isso, se está consciente de que estamos a viver num tempo de suspensão infinita mas real. Pela primeira vez, uma imagem mítica da espada de Dâmocles não é uma simples alegoria; pela primeira vez, a humanidade conhece a possibilidade de se autodestruir. Portanto, estamos a viver já virtualmente sob condição.

Evidentemente que a hipótese é de tal modo terrorífica que impôs, para que nos libertássemos, apenas em pensamento ou virtualmente, desse pesadelo que nos tornaria a vida absolutamente irrespirável, para não

dizer sem nenhuma espécie de sentido a breve prazo, inventarmos que isso significava uma espécie de equilíbrio de terror.

Estamos vivendo, por conseguinte, não direi com o tempo contado, mas com um tempo metafísica ou alegoricamente não com aquela vivência clássica da temporalidade, que é, como o tonel das Danaides, uma espécie de princípio incógnito e difícil, mas, sobretudo, um tempo sem fim.

Sobretudo depois da época moderna, vivemos com uma conceção da temporalidade em que o tempo, como o espaço, mas o tempo ainda de maneira mais vertiginosa, nos parece como qualquer coisa que não tem fim, é verdadeiramente infinito. Todavia, entrámos numa época em que, pela primeira vez, os homens são os responsáveis por aquilo que faz a sua própria ciência de seres temporais e humanos.

Penso que isso, sem nos darmos conta, determina a situação nova e a reflexão nova que podemos ter acerca do poder e, sobretudo, da relação poder/cultura, evidentemente uma meditação que nos acompanhou sempre – um sempre que nos vem do passado, que nos vem da mais alta antiguidade, mesmo anteriormente já seria assim –, em que os homens são sujeitos da sua própria vida, da sua própria existência, do seu próprio destino. Nós somos os agentes e somos os criadores da nossa própria existência e dos nossos próprios fins.

É por isso que eu me permito ler uma pequena reflexão sobre essa mesma questão.

No nosso século, em que o poder – no mundo ocidental – é vivido por uma generalidade pensante que já não cabe na referência *intelligentsia,* como um fenómeno lúdico*,* o discurso trágico sobre o poder que sobredetermina obras tão diversas como as de Malraux, de Camus, de Sartre, de Orwel, de Koestler, de Ionesco, de Soljenitsine – para não falar de Kafka – parecerá já irreal*.*

A democracia apresenta-se, por definição, como a modalidade mais transparente do que é, por essência, opaco. A filosofia, de Foucault a Deleuze, a psicanálise sob a modalidade lacaniana, dissolveram todo "o trágico", toda a opacidade do poder. Tornou-se uma figura do desejo, ou o desejo como figura, de que conhecemos a astúcia e a irreal sedução. O segredo do poder é que não tem sujeito e que a própria dialética do senhor e do escravo, a que Hegel já o reduzira, desmascarando-o, assim, como impotência latente, é ela mesma um simulacro*.*

A escassos 60 anos de Auschwitz, a uns 40 anos do Gulag, o discurso implícito do Ocidente sobre o poder transfigura a sua opacidade, ou pelo menos a sua persistente equivocidade, em fenómeno de representação. Porque o poder se dá em espetáculo, o que aliás sempre aconteceu, confunde-se com o espetáculo onde se oculta. Porque parece ter desaparecido do nosso horizonte o espectro de um poder potencialmente hegemónico – era o caso, no século passado, quer sob a forma de poder capitalista, quer socialista –, o sentimento de necessidade, o pânico, que acompanhavam essa perspetiva apocalíptica, deram lugar a uma sensação de desafogo, a uma espécie de indiferença em relação aos poderes vigentes. É, em parte, o que costuma designar-se por morte da ideologia, como se esta sósia obrigatória de todo o poder possa desaparecer sem que o poder desapareça.

Retenhamos apenas a constatação exata de que a evocação do poder no espaço democrático ocidental já não suscita os reflexos dramáticos de outrora. Para quem foi contemporâneo das formas totalitárias ou semitotalitárias do poder neste século, uma tal situação equivale ao acordar de um pesadelo, mas na perspetiva de um outro.

A ilusão é a de pensar que saímos, como por magia, do circuito do poder, quer dizer, do império da lei como objetivação de uma vontade transcendente aos indivíduos, correlativa da ideia de que à era totalitária se substituiu a era do indivíduo, do sujeito maximamente dessocializado, mostra menos que escapámos à esfera de um poder que nada limita, senão um poder oposto, do que entrámos na esfera de outro tipo de poder. Tudo leva a crer que esse novo tipo seja o primeiro da história realmente eficaz, porque invisível, na medida em que dispensa a violência que sempre o acompanhou.

Se um discurso sobre o poder é realmente impossível – como, sob o plano subjetivo, é impossível um discurso sobre a morte –, é porque, em última análise, ele sempre existiu, como quando em plenitude existiu, como ocultação de si mesmo. Nessa perspetiva, só há duas formas de poder que realizam essa ocultação – de que a tradicional invisibilidade do imperador do Japão era a versão empírica –, a da teocracia e a da democracia.

Situadas nos dois extremos das formas do poder, uma representa o poder fechado de uma casta dirigente sacerdotal, outra o poder aberto onde todos são, ao mesmo tempo, simbolicamente, reis e súbditos. Mas uma coisa as une: a ocultação do poder que exprimem. Para a teocracia, o poder não tem nem sujeito nem conteúdo realmente "humano". É Deus quem pode, através dos detentores dos ritos, cuja função é a de captarem e canalizarem a vontade de Deus. Numa teocracia não há hiato entre o poder efetivo e o poder simbólico, o que não

acontece com a democracia, que estabelece um corte entre a essência do poder – a vontade comum – e a sua efetivação, que é de ordem "representativa".

Contudo, segundo a lógica interna de cada uma destas formas históricas de poder – a primeira, sendo, por natureza, e em sentido próprio, a mais arcaica, quer dizer, fundamental –, nenhuma delas pode ser contestada, porque nenhuma é sujeito de poder. Mas, como nenhum poder existe sem sujeito real, isso significa que nessas duas formas "ideais" o poder se ocultou, numa por excesso, noutra por simulação de ausência.

A atual convicção do Ocidente, não só de que o poder como inumano está desaparecendo no horizonte, mas de que se tornou ou tende a tornar-se qualquer coisa como antipoder, pela multiplicação cada vez mais irresistível de lugares de "poder-outro" – regionais, municipais, associativos, sindicais, comissões de empresa, participação informal de indivíduos a todos os níveis até agora reservados unicamente ao poder representativo propriamente dito –, parece ir no sentido da transparência e da decisiva humanização do poder.

Acontece, contudo, que o poder não é uma coisa, nem mesmo um domínio sobre coisas, embora passe, na aparência, pela posse ou domínio de coisas. O poder é só – mas isso basta para lhe dar uma figura e um sentido – uma dinâmica de vontades que para se exercer supõe, no mínimo, duas vontades, quer dizer, dois sujeitos dela. Em última análise, essa dinâmica é exatamente a mesma que a exemplificada pelo *western,* com o seu duelo final, sem o qual não haveria "história".

Ora o que caracteriza o poder enquanto poder contemporâneo é uma espécie de evaporação ou dissolução dessa dinâmica, substituída por um jogo entre um pseudo-sujeito, de tal modo se tornou anónimo – não é o rei, nem o senhor, nem mesmo o patrão –, é um sujeito-objeto, que se limita a sofrer os efeitos da necessidade, da opressão, pelas quais todo o poder se manifesta.

O poder com o qual estamos confrontados não se suicidou, nem diluiu, repartindo-se caritativamente entre os homens, nem se disseminou por qualquer estratégia voluntariamente concebida, como a da camuflagem das forças militares face ao inimigo. Mudou de estatuto, mudança sem aparente responsável, mas não sem causa, e esse fenómeno provoca a ilusão de que vivemos, ao menos no Ocidente, fora do poder, na antiga aceção, só porque a sua presença ou pressão não são ressentidas diretamente. Mas é por excesso de omnipresença que se tornou invisível.

A forma mais aceitável e mais subtil de poder, mesmo que não alcance o caráter ideológico que Rousseau emprestou à república de Genebra, mera expressão da obediência dos cidadãos a uma lei que eles mesmos promulgam – e uma vez que a monarquia orgânica "saiu" da história –, é, atualmente, a democracia.

A sua "solução" para o enigma de um poder indissociável da violência, todavia, foi menos a de Rousseau, miticamente idílica e historicamente virtuosa até à opressão, que a de Montesquieu, reconhecendo a violência inata do poder e subdividindo-o para a atenuar. É sob essa forma que a democracia se impôs nos poucos espaços democráticos dignos desse nome.

Temos de pensar que, no mundo em que vivemos, a democracia, por mais extensa que se tenha tornado, nos começos do nosso século, é a exceção e não a regra.

Mas, à medida mesmo que o poder democrático esquece, por se tornar natural, o seu lugar de origem revolucionário e, por conseguinte, violento, o seu ponto de aplicação e a sua justificação simbólica tendem a escapar à esfera política propriamente dita. O exercício do poder concreto torna-se lúdico, a sua relação com a violência abstrata, ou ritualizada, e, por fim, pode pretender mesmo ser um subproduto de uma realidade ou de uma esfera mais nobre, aquela a que chamamos cultura.

Esta "culturização" do poder democrático moderno parecerá "clássica". A sublimação do poder e da violência que o caracteriza, em cultura, é, de facto, "clássica", mas sobretudo para formas de poder pouco democráticas. A que se exprimiu no século de Péricles seria antes uma exceção, ou o indício de que comportava uma dose considerável de violência. Mais orgânico é esse laço quando pensamos no Renascimento, na Espanha de Filipe II, na Rússia de Pedro I, ou na França de Luís XIV e dos dois Napoleões, na Inglaterra da rainha Vitória ou no nosso Pombal.

Mas a diferença entre a osmose do poder e da cultura nos tempos paradigmáticos de Luís XIV e a de hoje, nos tempos de Mitterrand-Jack Lang, por exemplo, ou nos nossos, é considerável: para Luís XIV, a cultura não é o álibi do poder nem a maneira de esconder sublimemente a sua conatural violência, ela é a serva e o esplendor de um poder pleno, sem uma sombra de má consciência.

O poder não precisa (na ordem interna) nem de se justificar nem de se exibir para ser reconhecido, o poder é e, por ser, exibe-se, não se exibe para ser. Corneille, Racine, Molière mesmo, Boileau, como mais tarde o conse-

lheiro Goethe, não são propriamente homens de poder, mas servem ou estão com o poder. A cultura não tinha a pretensão de ser poder e ainda menos de ser o poder. A lenta inversão – ao menos aparente – dessa relação é precisamente o que caracteriza o poder como poder moderno e permite o nascimento como atividade autónoma da cultura.

Tal é, pelo menos, o mito que a cultura entreteve para seu uso próprio. O poder revolucionário, a forma por excelência do poder como poder moderno, é o filho mais ou menos legítimo do espírito crítico, daquele que plenamente consciente de si mesmo se constitui como cultura, instância diante da qual todas as formas de poder devem justificar-se.

A história universal – é Hegel que o pensa e o escreve – é o seu juízo universal. Mas, uma vez constituído, esse poder moderno dispensou o antigo "não-poder" dos Racine, dos Shakespeare e dos mesmos Voltaire ou Diderot, e a cultura ganhou o seu estatuto paradigmático de contrapoder ou de "poder-outro" – o de Byron, de Victor Hugo, de Tolstoi –, que converteu os intelectuais em mártires virtuais, ou "padres sem religião", sacristães à procura de igreja.

A sua grande hora viria com o "caso Dreyfus". O poder como poder moderno – mesmo perverso ou pervertido – cede ante o poder cultural, e começa o longo e breve reinado dos intelectuais, que o surgimento da era totalitária e da sua nova figura do poder iria submeter a rude prova. Não houve nunca momento mais trágico nas relações entre o poder e a cultura que o da era totalitária, oscilando, para a nobre tribo intelectual, entre a servidão voluntária e a oposição sacrificial.

A literatura moderna é, na sua essência, a tradução profana do conflito, não entre escravos e homens livres, mas entre gente obrigada a escolher obrigatoriamente entre duas figuras antagónicas do poder, o que confere a essa literatura um papel na história que as épocas "normais" não podem pretender. Na sua relação com o fenómeno do poder como incontornável e obscuro, o nosso século, sobretudo o século passado, será para sempre o que Kafka encarnou e é uma doce ilusão imaginar que o seu pesadelo já nos não diz respeito só porque ruíram as realidades obviamente monstruosas que o alimentaram ou que ele sonhou até antes de existirem.

Na aparência, o "efeito Kafka" pertence ao passado, enquanto passado ocidental ou ocidentalizado. Isso não acontece apenas, nem essencialmente, porque um livro como *O arquipélago do Gulag,* por exemplo, foi

impresso e lido pelos habitantes do ex-arquipélago. A questão é de outro âmbito. É o poder em geral, sob a sua forma democrática, que não só parece fazer a sua genuflexão diante da cultura, como fez da cultura o seu brasão. Resta saber se é ainda o poder mesmo ou qualquer coisa de outro no seu lugar.

Realidades económicas, sociais, políticas e educativas relevam, ainda, em primeira instância, um poder que toma em relação a elas uma atitude de gestionário provisório. Mas o verdadeiro ponto de honra do poder democrático ocidental, europeu sobretudo, é a cultura. Talvez seja a sua maneira de confessar, como Francisco I, que tudo está perdido – o poder efetivo – menos a honra, quer dizer, a cultura. É a última homenagem de uma memória europeia a si mesma antes da sua dissolução no caos de um presente cultural planetário sem memória.

A verdadeira máquina do poder moderno como sistema sem sujeito visível, puro fluxo de uma vontade política que já não é capaz de designar o ponto de fuga do seu projeto, é uma extraordinária e paradoxal versão moderna do suplício de Tântalo. Ela seduz, domina, confisca a vontade e o desejo dos indivíduos sem poder satisfazê-los mais que pelo simulacro, pela representação, em vez do real.

Contrariamente ao poder totalitário, em sentido histórico, que se investia na propaganda de si mesmo como num efeito, no fundo supérfluo, o contemporâneo anónimo repousa sobre a imagem, sem cessar reiterada, da sua impotência ativa. Mas, ao mesmo tempo que desertifica o seu império, deixando de fora das suas possibilidades de agir concretamente aqueles que fascina, excluindo-os do mundo do trabalho e das migalhas mesmas do banquete, preenche o espaço dessa nova forma de exclusão com o investimento compensador, num mundo que não tem relação alguma com a energia e a vontade humanas, de que todo o poder real é expressão. À globalização ideológica e política sucedeu, sob os nossos olhos, a forma de poder mais sedutor que os homens inventaram: a da globalização cultural.

O primeiro dever do Estado tornou-se o de promover, exaltar, cobrir, todos os seus gestos, outrora cruéis ou antipáticos, com o manto sublime do cultural. No momento em que parece ter desistido de querer fazer a nossa felicidade social, o poder empreende a cruzada mais bem sucedida de nos instalar, do nascimento à morte, num parque de atrações planetário.

A nossa situação é análoga à de Ulisses na ilha dos Lotófagos. É verdade que, através dos ecrãs de televisão e "em direto", como tão significativamente se diz, ou em tempo real, todas as realidades mais atrozes do mundo,

as naturais e as outras, as que mantêm com as forças que criam o esquecimento eufórico de nós mesmos uma relação evidente – fome, desemprego, violência –, estão mais próximas de nós do que nunca.

O seu poder de interpelação devia, em princípio, tornar impossível esse esquecimento. Mas não é o que sucede. O efeito capital da telecracia é o de nos oferecer uma realidade em segundo grau, por essência anestesiada, cortada de qualquer laço credível com a realidade-poder donde emana. É este "não-poder" a autêntica forma de poder como instância-resumo da existência moderna dissolvida ou absorvida, sem consciência disso, numa vontade cujas propriedades são análogas às de um poder, literalmente falando, "sobrenatural".

Isto quer dizer que, provavelmente, nunca foi mais difícil, para a humanidade em geral, determinar o lugar do qual o poder se exerce em função de objetivos que podem ocasionalmente coincidir com os do indivíduo, mas que não se determina por essa finalidade. A própria telecracia, o poder mediático, é um mero suporte do único poder autêntico, aquele que não dirá jamais o seu nome, até porque é composto de vários, em guerra entre eles, guerra implacável, quase imaterial, mas que releva, obviamente, da esfera económica, concentrando nela a violência cega que os conflitos da era clássica do poder assumido periodicamente exorcizavam.

Guerra na aparência incruenta, mas com os seus guerreiros e os seus heróis. Todo o vocabulário agressivo e épico do antigo conflito de que o poder é, ao mesmo tempo, o sujeito e o objeto foi transferido para essa luta sem quartel de que o *crack* dos anos 30 foi a espuma visível e a crise atual a espuma menos visível.

Que intelectuais bem conhecidos possam imaginar que, por não ser já a lei divina ou humana – força irresistível ou dinheiro palpável do avarento de Moliére –, o poder já não existe e que, por isso mesmo, os indivíduos e o seu desejo encontram nesse novo espaço sem necessidade aquilo que miticamente se definiu no horizonte do poder como liberdade é o máximo triunfo de um poder que não precisa de "figura" para existir e reinar.

Como as famosas pombas de Platão, esses intelectuais supõem não só estarem já fora do "alcance do poder" como deterem o segredo, a vara mágica que lhes permite considerá-lo mero simulacro. Não sentem o ar que lhes sustenta o voo, porque o novo tipo de poder não só admite, mas torna necessário, que os antigos críticos ou vítimas do poder desempenhem com todo o conforto, e sem o menor risco, o também antigo papel de *fous du roi.* Mas quem tem uma ideia da verdadeira natureza do poder sabe que tais exercícios de desestruturação do "fantasma" do poder são pura denegação, mais ou menos divertida, à Baudrillart, da única realidade indestrutível, o poder mesmo.

Erotismo, jogo, cultura não desfazem minimamente o "nó górdio" que a realidade-poder é e institui como realidade humana-inumana. Nenhum herói do antipoder, nenhum Alexandre às avessas – revolução real ou utópica, revolta à Maio de 68, brigadas vermelhas ou negras – desfaz esse "nó górdio" senão refazendo-o a outro nível.

Quando existe, e enquanto existe, na duração ou em breves instantes, o poder não tem exterior. Nisto se assemelha à poesia e à sua vertigem, mas nele não é a imaginação que é potencialmente sem limites, é a vontade humana. Esta situação, enfim visível – nem que seja necessário comprová-la com Tiananmen periódicos –, leva os profissionais do questionamento do poder, quando só poderes podem e devem ser questionados, a trocarem a sua ilusão lírica pelo desespero absoluto.

Esta deriva da figura do poder do terror irracional – mais que fundado – à indiferença, lúdica ou desesperada, em suma, o itinerário que vai de Kafka a Camus e a Sartre e destes a Lyotard, Sollers ou Baudrillart, apesar da pretensão deste último, não resolveu nem eliminou o enigmático poder. *Et pour cause*. Ele não resulta nem consiste em qualquer manifestação exterior à ordem intra-humana. A sua substância é a das múltiplas figuras de que em todas as ordens de atividade se reveste a pura vontade de subordinar o outro à ordem dos nossos fins particulares, sejam os de uma nação, de uma classe, de uma casta, de uma oligarquia, de um clã, de uma sociedade comercial, de um grupo profissional, uma instituição cultural, um bando de *gangsters,* um agregado familiar, ou da mais original relação de um indivíduo com outro, destinados a serem o Abel e o Caim de si mesmos.

Mas não é possível apenas – nem prevalentemente – confundir a questão do poder com o fenómeno da vontade pura enquanto figura do outro. Seria a forma mais subtil de o expulsar da esfera humana. No fundo, foi o que quase todas as tentativas para "pensar o poder", quer dizer, de o suprimir simbolicamente – incluindo as de Platão, de Hegel e de Marx –, sempre fizeram. Esse esforço para "neutralizar" o poder, tornando de algum modo transparente a sua realidade de vontade radicalmente heterogénea a outra, equivaleu à da luta por qualificar a liberdade humana e é o reflexo da sua manifestação, mas não é claro que essa vitória conceptual se traduza em libertação. Esta última não é fundamentalmente uma vitória sobre o outro que real ou imaginariamente nos oprime, mas com o outro que nós mesmos com vontade de poderio constituímos.

A verdadeira questão do poder não podia pôr-se enquanto o poder foi assimilado ao mal objetivado ou a uma das suas manifestações. À questão assim posta responde a violência redentora que toda a revolução digna desse nome encarna, autojustifícando-se por essa assimilação do opressor – a Satã, pequeno ou grande.

Mais difícil de pensar é a realidade da questão do poder que se assimila ao bem, pretensão que não revestiu apenas a forma teocrática, mas a revolucionária, na sua aceção moderna. Contudo, realmente não pensável é a realidade de um poder que se evapora, como num conto de fadas. É sobre esta forma translúcida que a última figura do poder que conhecemos acaba por encarnar *in absentia* a questão que todo o poder visível escamoteava.

O atual poder económico-mediático-cultural, nas suas manifestações mais eficazes, só pode ser comparado ao de uma teocracia sem Deus. Por mais perverso que seja um poder teocrático, há nele um abismo entre a sua pretensão e o seu conteúdo. Não é o caso de uma teocracia sem Deus. A sua realidade, o seu conteúdo de poder, confundem-se com o seu imaginário e, em última análise, é o imaginário – no nosso caso a sua face cultural – que lhe dá conteúdo e o legitima.

Em tempos, uma das mais poderosas companhias japonesas – modelo inultrapassável de vontade do poderio económico puro – dourou a sua já dourada imagem de marca comprando por milhões de dólares *Os Girassóis* de Van Gogh. Não há muito, uma célebre instituição financeira francesa realizou análogo investimento imaginário, comprando uma estátua de Camille Claudel, convertida em "mártir" cultural, graças aos olhos e ao talento de Isabel Adjani. Quem pode chocar-se com esta aliança do poder sobre-humano do dinheiro com os chamados "valores culturais", com a fantástica simbiose entre uma vontade de poderio quase ilimitada, alheia a toda a finalidade cultural, e a conversão do ato libertador por excelência em objeto glorificador dessa mesma vontade?

É esta plena transparência entre dois reinos opostos que a telecracia, que se tornou a única comunhão universal entre os homens, exprime, consagra, celebra, subtraindo a antiga figura do poder – de todos os poderes como figura mais ou menos suportável da violência – ao domínio do trágico. Podíamos regozijar-nos com esta ocultação do trágico num século que viveu dele até à saturação e, mais ainda, com a universal "culturização" de todos os conteúdos da existência, se não fosse tão flagrante que esta *feérie* cultural permanente é puramente decorativa e fantasmagórica. Sob ela, apesar dela, não só permanece a violência ingénita da condição humana, mas prolifera sob formas que, não parecendo ligadas diretamente ao poder como violência institucionalizada e, num certo sentido, limitada e necessária, são o sintoma de outra forma de poder que se desinvestiu de toda a responsabilidade social, mesmo hipócrita, do pão, virtualmente assegurado, e substitui o circo, o antigo de Roma e o nobre de uma cultura que não se alimenta senão da rasura do trágico e, através dele, da imaginária vitória sobre o poder.

Desta invisibilidade imaginária, desta quase perfeita transparência do poder e, sob ela, da atualidade e realidade, da própria ideia de mal – o que torna a ideia mesma de revolução impensável –, também Kafka foi o irónico profeta. E só com uma das suas alegorias é possível entrever o sentido da tragédia sem o trágico do poder moderno como poder evaporado: "Os leopardos invadiram o templo e beberam o vinho dos vasos sagrados. Esse incidente repetiu-se com frequência. Por fim, chegou a calcular-se de antemão a hora exata do aparecimento das feras. E a invasão dos leopardos foi incorporada no ritual."

Só que neste começo de século o simulacro do ritual do poder continua, mas já não há templo onde oficie, nem o templo hermético do totalitarismo, nem o templo aberto da democracia. Devemos inventar tudo. Temos as respostas, mas não as questões. Que Édipo desvendará o lugar donde o poder nos fala sem que nós possamos falar com ele?

Eduardo Lourenço

Fernando Savater

Jean-Marc Ferry

Teodora Cardoso

Rumo a uma Europa de Cidadãos

O tema proposto para esta intervenção é "Os novos paradigmas do futuro". Falar do futuro é um esforço sempre arriscado e, no caso de um filósofo, contrário às normas clássicas do ofício. Como Hegel observou, o pássaro de Minerva – a coruja – só levanta voo ao anoitecer, quando já tiveram lugar os acontecimentos do dia. Pensar filosoficamente é renunciar à bola de cristal do adivinho e ao dom da profecia, para se limitar à interpretação do presente, o que só por si já é um trabalho bastante árduo. Por isso, desculpar-me-ão por começar por abandonar a pretensão de vislumbrar o futuro e desenhar os parâmetros dos acontecimentos que irão ocorrer. Confesso-lhes, desde já, que não sei o que irá acontecer. Mas gostaria de relembrar que a pergunta mais adequada que deve ser feita pelas pessoas livres – indivíduos democráticos conscientes – não é "o que nos irá acontecer?", mas, antes, "o que podemos e queremos fazer?" Na minha intervenção, apresentarei algumas orientações sobre este tema, sobretudo em relação à Europa.

A União Europeia nasceu como um acordo essencialmente económico sobre o carvão e o aço, com o objetivo de, após a II Guerra Mundial, garantir a recuperação dos países que mais tinham sofrido e prevenir a existência de um novo conflito bélico semelhante. Posteriormente, foi ampliada, tornou-se mais ambiciosa e constitui-se com base na aliança de nações democráticas, que partilhavam princípios e protegiam direitos semelhantes. Para quem vivera durante décadas sob longas ditaduras que politicamente adormeciam os países, conjugando a repressão feroz das liberdades cívicas com um protecionismo económico rentabilizado por oligarquias, a Europa era a promessa, não da felicidade social, mas da normalidade política. Durante a minha juventude, nós, espanhóis, repetíamos o ditame do pensador Ortega y Gasset, como se de um mantra se tratasse: "Espanha é o problema e a Europa é a solução." Em Portugal, naquela altura, imagino que tenha acontecido algo de muito parecido. Passado algum tempo, já após a adesão à União Europeia, recebemos inúmeros e imprescindíveis benefícios, mas também fomos aprendendo, de forma cada vez mais dolorosa, que a normalidade política não é automaticamente equivalente à felicidade nem à justiça social, apenas nos torna responsáveis por as procurar. A saída de uma ditadura traz muitos benefícios cívicos, mas escamoteia a figura do autocrata, enquanto último culpado de todos os males: a tentação de alguns é fazer da impotência política uma rotina, também, em democracia, procurando os seus novos culpados neste novo contexto. Assim, ao entrar na tão desejada Europa, após não parcos esforços, descobrimos um inesperado inconveniente para os nossos orgulhos coletivos que, com certa malícia, tinha observado, há muito, outro pensador espanhol, que escrevia em inglês, George Santayana: "O mais difícil de reconhecer em relação às uniões internacionais é que estas implicam ser governadas em parte por estrangeiros."

A Europa de hoje, que se prepara para umas eleições presumivelmente importantes no próximo mês de maio, enfrenta como desafio principal – além das urgências pontuais de discordância ou desavença entre países devedores e países credores que, agora, tanto nos preocupam – o indispensável esboço daquilo que deve ser a cidadania democrática. Hoje, a linha divisória vai sendo desenhada entre os que querem que a cidadania tenha um nome próprio nacional, enquanto a denominação europeia consta como apelido, que se enfatiza ou atenua conforme a conveniência do momento, e os que aspiram a que o propriamente europeu seja serem cidadãos sem uma identidade nacional predeterminada exclusiva, abertos, por meio de direitos e deveres comuns, a adquirirem, cada qual, o perfil cultural que prefiram. Isto porque as identidades coletivas pré-políticas são obstáculos para o desenvolvimento da cidadania. Nos seus começos, na modernidade, a democracia teve de enfrentar as identidades genealógicas de reis e aristocratas, assim como as confissões religiosas que pretendiam definir o país ("a católica Espanha", etc.). Atualmente, a democracia europeia tem de vencer o enquistamento nacionalista, tanto dos eurocéticos de Inglaterra, da Holanda ou de França, como dos separatistas da Catalunha ou da Escócia, que pretendem desfazer os seus respetivos Estados multiculturais. Por vezes, os separatistas proclamam-se entusiastas da Europa, mas, na realidade, pretendem estreitar ainda mais o filtro da identidade nacional como requisito para gozar de direitos cívicos, deles excluindo uma parte dos seus, até então, compatriotas. Em todos estes casos, trata-se da maldição reacionária da identidade predeterminada, ou seja, da veneração das raízes, porque estas estão sempre ancoradas no passado e a conceção progressista exige, ao contrário, que as nossas raízes estejam no futuro, naquilo para o qual caminhamos e não nisso de onde vimos.

A cidadania pela qual vale a pena lutar é aquela segundo a qual o indivíduo obtém o direito à participação política, à proteção social e aos serviços básicos, independentemente de qualquer das suas determinações prévias genealógicas, étnicas, culturais, de género, etc. Aquela na qual cada um é sujeito de direitos e deveres como qualquer outro, sem que lhe perguntem quem é, mas, sim, se aceita as leis que lhe permitirão partilhar o presente e o futuro com os demais. Uma vez aceite este fundamento comum de cidadania, terá a liberdade de escolher as suas identidades sucessivas e revogáveis em matéria política, religiosa, cultural, sexual, etc. O facto de renunciar a ser algo predeterminado perante a lei comum e partilhada permite que, depois, seja diferente de qualquer outro, com base nela. Para já, esta conceção de cidadania só é garantida pelos Estados democráticos que realmente existem (por vezes, com restrições preocupantes), mas, amanhã, pode vir a ter um alcance europeu – se o euroceticismo e todo o tipo de separatistas não prevalecerem politicamente – e estender-se, até, de modo realmente cosmopolita, como aspiram os que exigem instituições de justiça universal e a defesa, sem fronteiras e oportunismos, dos direitos humanos.

Nesse sentido, a educação é um elemento fundamental no estabelecimento da cidadania. Educar não pode ser apenas uma preparação para o desempenho de uma profissão, não deve consistir somente no fabrico de trabalhadores competentes, mesmo que, por vezes, as diretrizes estabelecidas em Bolonha pareçam apontar nesse sentido. A aquisição de competências técnicas e de conhecimentos científicos é imprescindível, mas também o é a formação humanista, que permite o exercício pleno das capacidades cívicas no terreno político e social. É muito alarmante que, nos nossos países, sob pretexto de cortes económicos impostos por uma visão paralisadora da austeridade orçamental, a educação pública tenha sido seriamente reduzida, sobretudo nas áreas de humanísticas – literatura, filosofia, história, educação cívica... – consideradas supérfluas e dispensáveis, ou mesmo francamente inúteis. Esta consideração derrogatória de "inútil" deve ser interpretada no sentido de "não rentável" e o conceito de rentabilidade que aqui se emprega é puramente imediato e financeiro. Contudo, há outras formas de rentabilidade ainda mais necessárias, ou seja, as que procuram desenvolver uma riqueza não bancária da preparação para uma cidadania que conheça as razões da solidariedade, bem como motivos significativos, tanto para obedecer, como para se revoltar perante os acontecimentos sociais.

Presentemente, em todos os nossos países europeus, fala-se de um crescente desencanto com a política. Isso representa um desencanto perante a cidadania, porque, numa democracia, os políticos somos todos nós, tanto os que eventualmente mandam, como aqueles que, através de eleições, mandámos mandar. Diz-se, frequentemente com razão, que os políticos eleitos desconhecem ou não se preocupam com os problemas dos cidadãos que os elegeram; também se poderia falar do desconhecimento, por parte dos próprios cidadãos, dos problemas da política, que tem de conciliar interesses divergentes e benefícios comuns por vezes dificilmente compatíveis. Por isso, não é só aconselhável como necessária alguma forma de educação específica sobre os requisitos da cidadania, uma disciplina boicotada em Espanha pelos setores clericais mais obscurantistas. O que é evidente é que permitir que haja uma política que apenas se dirige aos grandes poderes extrapolíticos da macroeconomia e condena os restantes cidadãos a uma resignação acrítica ou a um protesto desordenado e populista é uma conduta suicidária. Hoje, em todos os países europeus, há cada vez mais cidadãos que querem ser ouvidos precisamente como cidadãos informados e não simplesmente como revoltosos vociferantes. Desdenhar as suas vozes para ouvir apenas as exigências dos plutocratas representa uma aposta na desintegração da melhor promessa do que pode e, a meu ver, deve, chegar a ser a União Europeia.

Para terminar, permitam-se fazer uma evocação histórica que me parece relevante. Durante toda a tarde da sua trágica colisão, chegaram ao *Titanic*, vindos de outros barcos, numerosos avisos de que havia perigosos blocos de gelo flutuantes nas águas em que navegava. No entanto, o operador de rádio do navio ignorou-os e

não comunicou a situação ao comandante, porque estava muito ocupado a receber e a enviar mensagens dos passageiros de primeira classe. Já sabemos qual foi o resultado de se atender apenas a estes privilegiados e ignorar as justificadas vozes de alarme. Não voltemos a cometer o mesmo erro com este navio Europa em que nós, os cidadãos das nossas democracias, navegamos juntos.

Eduardo Lourenço
Fernando Savater
Jean-Marc Ferry
Teodora Cardoso

Poder, repartição, integração: novos paradigmas em perspetiva

Todos os países que pertencem à União Europeia são considerados partes interessadas no projeto europeu. Pretende-se que "amem a Europa". Contudo, atualmente, a governação europeia faz sofrer alguns dos seus povos, em especial os povos do sul, pertencentes à área do euro.

Porquê?

– Porque os cidadãos da União, bem como os dirigentes dos Estados-membros e os grandes mandatários da Comissão e do Parlamento Europeu, sem esquecer a "classe pública" dos jornalistas, editores, comentadores de programas televisivos, mediadores diversos e responsáveis das grandes empresas de sondagens, todos continuamos a ser filhos do século XX, no que respeita à nossa conceção do *poder político*, da *integração cívica* e da *repartição socioeconómica.* Trata-se de três domínios cuja abordagem, na perspetiva da União Europeia, exige uma alteração de paradigma.

A inoperância da União Europeia durante a crise, sobretudo na área do euro, obriga-nos a reavaliar as nossas certezas relativas aos sistemas do *poder*, da *integração* e da *repartição*.

O poder político

É necessário renunciarmos a considerar o "problema europeu" a partir do paradigma estato-nacional. É um erro metodológico cometido muito regularmente pelos detratores de um processo pós-nacional, no qual já não encontram nada de "político" [1]. A sua falha de análise profunda é julgarem que, no contexto moderno, o político apenas seria concebível de forma estatal ou nacional. Consideremos, porém, a situação do poder na União Europeia. Não falta espaço para se criticar as práticas, quer dos Estados-membros, quer dos próprios poderes

[1] Pierre Manent, *La raison des nations*, Paris, Gallimard, 2006; Marcel Gauchet, "Le problème européen", *in* Marcel Gauchet, *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005; Paul Thibaud, "De l'échec au projet", *Le Débat,* n.º 140, p. 17-29, 2006; Pierre-André Taguieff, *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation techno-marchande,* Paris, Mille et une Nuits, 2001; Régis Debray, *Le code et le glaive. Après l'Europe, la nation?,* Paris, Albin Michel, 1999. Para um estudo crítico e rigoroso sobre a situação dos intelectuais franceses relativamente à questão europeia, ver Justine Lacroix, "Borderline Europe. French Visions of the European Union", *in* Justine Lacroix e Kalypso Nicolaïdis (dir.), *European stories. How intellectuals debate Europe in their national contexts,* Oxford, Oxford University Press, 2010.

da União Europeia enquanto tal. Contudo, a crítica em si só poderá ser clara se dispuser de um conceito normativo.

Será que temos um conceito normativo do "poder europeu"? Sim, temos. É o conceito de um poder transnacional que assenta na concertação dos Estados, na coordenação das políticas públicas, na partilha, na procura de consensos ou compromissos e na cooperação. Esta ideia contrasta com o esquema *vertical* de uma subordinação dos Estados-membros da União a uma potência pública supranacional, que atua de forma unilateral. Do mesmo modo, a vocação da União Europeia não é, provavelmente, transformar-se num Estado que tenha o monopólio da soberania em toda a área da sua jurisdição. Não! A forma de poder adequada à governação europeia baseia-se fundamentalmente num princípio de cossoberania, de soberania partilhada.

Por outro lado, o esquema *horizontal* da integração e do poder políticos é o desafio por excelência, aí onde se decide o envolvimento num processo de aprendizagem original e, ao mesmo tempo, moral e político.

Recordemos os princípios deste novo paradigma: concertação, partilha, diálogo, cooperação, coordenação. Estes princípios representam a via de uma política solidária e corresponsável para a saída da crise na área do euro.

A crise europeia de 2011, apesar de ser uma consequência da crise "americana" de 2008, tem uma especificidade que resulta de vários fatores institucionais.

Desde logo, um dos fatores é a adoção de uma moeda única numa vasta área económica aberta, mas díspar, no que respeita às dotações iniciais de capital técnico e humano, e desprovida de dispositivos de mutualização e de transferência que compensem a perda de mecanismos de ajustamento através das taxas de câmbio. Esta situação explica a rapidez com que evoluíram, nos últimos anos, a desindustrialização dos países do sul, a deterioração das suas balanças comerciais, com consequências inexoráveis na degradação das finanças públicas, e o agravamento das dívidas nacionais.

Outro fator é a interdição imposta aos Estados da área do euro de recorrerem aos respetivos bancos centrais nacionais para empréstimos ao Tesouro a taxas de juro reduzidas, até mesmo negativas, e a obrigação correlativa, imposta a estes Estados, de se financiarem nos "mercados", como é habitual dizer-se, ou seja, junto de bancos privados, seguradoras, fundos de pensões e investidores estrangeiros. Estes "mercados" têm, também,

total liberdade para impor o seu *Diktat* aos orçamentos nacionais. Contudo, o Banco Central Europeu (BCE), que na área do euro detém o monopólio da emissão de moeda, está isento de qualquer responsabilidade anticíclica, tendo por única missão, na verdade, a manutenção do euro a um nível elevado, porventura sobrevalorizado, o que serve, claramente, os interesses das economias do norte, sobretudo a da Alemanha, em detrimento dos países do sul.

O que se deve fazer para desbloquear esta situação, que contraria as obrigações de solidariedade e de corresponsabilidade?

– Pode encetar-se um *jogo de equipa*, suscetível, porventura, não só de fazer sair a União da situação difícil em que se encontra, mas também de assegurar, no futuro, um programa de governança economicamente eficaz, politicamente justo e moralmente aceitável.

Em que consistiria este jogo de equipa e quais seriam as suas implicações?

– Consistiria em promover, sob a égide de uma autoridade comunitária reconhecida e visível, uma coordenação devidamente sincronizada das políticas orçamentais numa perspetiva anticíclica. Conduzida por uma autoridade forte, a concertação entre Estados permitiria, certamente, atualizar as potenciais complementaridades entre as balanças comerciais dos parceiros em causa. A coordenação consistiria em harmonizar as políticas de recuperação orçamental, do lado dos Estados com balanças excedentárias, com as políticas restritivas de reequilíbrio financeiro, do lado dos Estados com balanças deficitárias. Atualmente, a Alemanha tem um excedente comercial estrutural, acumulando reservas consideráveis. Tem uma taxa de desemprego baixa, mas uma taxa de pobreza elevada. O nível de vida dos alemães deteriorou-se. Ademais, a Alemanha vê empobrecer os seus parceiros comerciais europeus e, por conseguinte, diminuir os seus principais mercados externos. Em suma, a Alemanha *deve* levar a cabo a sua própria recuperação, uma recuperação interna e social, suscetível de estimular o consumo das famílias alemãs de baixos e médios rendimentos. Desta forma, o efeito de contágio far-se-ia sentir no sul da área do euro, graças à despesa alemã. Isso traduzir-se-ia num estímulo das balanças comerciais, em matéria de bens e serviços, em Itália, Espanha, Portugal e França. Não se está a pedir à Alemanha que subvencione o sul, mas que desempenhe o papel de corresponsável, reequilibrando a sua balança comercial, renunciando a ser estruturalmente excedentária. Aliás, nem todos os países conseguiriam ser exportadores líquidos. Igualmente contraditório é o absolutismo do rigor orçamental. Numa conjuntura desfavorável, este apenas pode agravar a recessão económica e, por conseguinte, degradar ainda mais a situação financeira.

Compreendamos a moralidade do jogo de equipa: uma promoção horizontal e bem conduzida da concertação dos Estados da área do euro, de uma cooperação não egoísta e da coordenação inteligente das suas políticas públicas está em consonância com os valores da solidariedade e da corresponsabilidade.

Este desafio inclui a identidade política e a integração cívica europeias. As questões que se colocam são as seguintes: como motivar os cidadãos a participarem na construção de uma união política? Como promover e estabilizar a sua adesão ao projeto europeu?

A integração cívica

A alteração do paradigma da integração cívica passa também por uma mudança de estilo e de registo nas relações entre os governos dos Estados da União; temos de entender que é necessário passar urgentemente do estilo diplomático da negociação discreta, até mesmo secreta, para o estilo democrático da confrontação aberta e, até, convivial, seguindo a *affectio societatis* que, nas palavras de Jacques Delors, animava a relação entre os doze. De facto, desta alteração de estilo e de registo depende a disponibilidade dos nacionais dos países da UE para se mobilizarem em torno da causa europeia. Basta proporcionar-lhes a oportunidade de "conhecer os prós e os contras" quando existem divergências, desde que estas sejam tornadas públicas. Só uma tal politização ativa, e não reativa, como tem acontecido, permite criar a expectativa de que os nacionais dos países europeus sejam elevados ao estatuto de cidadãos.

Nesse sentido, é necessário que os dirigentes tenham a coragem e a generosidade de romper com a prática do poder reservado, ciosamente guardado entre os "grandes"; expor as divergências na comunicação social; substituir os processos de tomada de decisão por debates parlamentares nacionais; abrir, assim, um *espaço público europeu* muito para além do círculo considerado circunscrito ao "triângulo institucional" (Conselho, Comissão, Parlamento) e aos seus jornalistas acreditados.

Importa criar uma base democrática para o poder governamental transnacional. Recomenda-se, pois, uma abertura dos espaços públicos nacionais na sua dupla componente: parlamentar e audiovisual, democrática e mediática. Não abordarei, aqui, o conteúdo operacional de tais reformas institucionais, mas estas devem permitir que se dê um passo considerável em direção a uma união política realmente pós-nacional, a uma integração cívica empenhada na via horizontal de um poder simultaneamente transnacional e pós-estatal.

Para relançar o projeto europeu, refira-se que esta organização da Europa política, ainda que necessária, não é suficiente. A mobilização em nome de uma recuperação europeia deve acrescentar ao horizonte de uma Europa política o horizonte de uma Europa social. É neste contexto que se coloca a questão de um novo paradigma de repartição.

A repartição socioeconómica

Uma resposta europeia eficaz para a crise é indissociável do modo como a União enfrentará o desafio da globalização, um desafio que coloca a seguinte alternativa no que respeita à missão ou à função da construção europeia: *adaptação económica pura e simples*, ou *recuperação, reconquista política da economia globalizada*?

Optando pela reconquista política, prevê-se um *quadro de proteção económica e social* contra três tendências que prejudicam cumulativamente a qualidade de vida, o nível de vida e a segurança dos cidadãos. Estas três fortes tendências estruturais são: 1) o alinhamento dos sistemas nacionais da União no sentido de uma menor exigência fiscal, social e ambiental; 2) a deslocalização da produção nacional; 3) a automatização dos três setores da produção interna, para melhor resistir à concorrência dos países emergentes.

Está em causa a estruturação da Europa social e ambiental. A moeda do BCE seria, nesse contexto, uma alavanca, sobretudo numa situação de bloqueio em que os Estados-membros da área do euro, os dezoito, perdessem os meios para desenvolver uma política monetária e orçamental autónoma e concertada. Tendo em conta o terror *soft* exercido pelas agências de notação, uma espada de Dâmocles sob a qual os Estados da área do euro foram colocados devido à obrigação de se financiarem nos mercados, o nível em que a taxa de endividamento se torna crítica nesses países é muito inferior ao dos demais. Ora, o que os responsáveis por essa situação não entendem, ou entendem mal, é que, ao fazer cessar o fluxo monetário do rendimento interno global, suprimem um recurso fundamental da dinâmica económica e, por conseguinte, as possibilidades de reequilíbrio financeiro. A *sua* obstinação é a virtude de um desequilíbrio que seria sustentado por uma criação monetária *ex nihilo*, sempre controlada *ex post* por uma regulação monetária, cujo principal agente seria o sistema bancário.

Se admitirmos este princípio, certamente heterodoxo, o principal problema consiste em minorar adequadamente as consequências inflacionistas, eventuais fontes de tensão internacional, daquela criação monetária exógena. A sua gestão era discricionariamente exercida pelas soberanias nacionais, mas deve, neste momento, ser objeto

de uma política pública concertada entre os dezoito. Os Estados da área do euro têm interesse em agir em conjunto, ou seja, numa cossoberania solidária, para recuperar a matriz política da criação e da regulação monetárias centrais.

Na prática, o estatuto e a função do BCE devem, agora, ser sujeitos a uma reforma radical. Embora os fundos estruturais possam, sem dúvida, continuar a ser alimentados pelas contribuições dos Estados-membros, o impulso decisivo será dado por um sistema bancário europeu, que associe o Banco Europeu de Investimento (BEI), o Banco Central Europeu (BCE) e os bancos nacionais. Tudo isto para assegurar, além do próprio financiamento de ações estruturais de base[2], a regulação do volume de dinheiro em circulação. O objetivo é financiar o dispositivo mais característico de uma Europa social transnacional, que passe pela definição de mínimos sociais e ambientais transversais de educação, saúde, qualidade de vida natural (ar, água) e rendimentos.

Uma mudança desta natureza implica rever as nossas conceções institucionalizadas de justiça social. Se inquirirmos sobre o que exige a justiça, a resposta é que ela não exige a legalização *ex post* das condições, mas uma igualdade mínima *ex ante* face aos riscos.

Também a justiça política concentraria os seus meios numa base destinada a proporcionar estabilidade às pessoas, de forma incondicional e universal, independentemente do lugar que ocupam na produção. A *intenção* do Estado social não é posta em causa. É radicalizada no sentido da incondicionalidade, ao contrário da atual tendência em que o neoliberalismo e o neossocialismo se entendem para reforçar a condicionalidade do apoio. O "escândalo" do novo paradigma da repartição é o facto de prever, a prazo, a supressão do Estado fiscal. Se pretendemos, de facto, assegurar o financiamento dos mínimos transnacionais de saúde, educação, rendimentos e qualidade de vida, conservando o esquema horizontal do poder e da integração, é importante, sem dúvida, promover, a nível europeu, uma substituição progressiva do sistema fiscal por um sistema bancário socialmente controlado[3].

[2] Energias alternativas, veículos urbanos não poluentes, redes ferroviárias, tecnologias digitais, nano e microtecnologias, investigação e desenvolvimento, apoios ao ensino básico e à saúde básica (acesso aos cuidados de saúde), prevenção, despistagem de epidemias e epizootias, segurança sanitária e alimentar em geral.

[3] O sistema bancário possui, na verdade, uma vantagem sistémica sobre o sistema fiscal. É bastante mais robusto, dado que os seus créditos não carecem de uma contrapartida equivalente em recursos. O único problema é a regulação de um eventual excesso de liquidez, ou seja, de moeda em circulação rápida.

Num plano filosófico, esta substituição significa, mais uma vez, que o objetivo da justiça política não é – deixou de ser – nivelar as condições e as oportunidades, mas permitir que todos os cidadãos possuam *capabilities* adequadas; que todos possuam uma "propriedade" no sentido lato e tradicional da palavra, ou seja, uma autonomia efetiva face às incertezas económicas.

Num plano técnico, isto significa que, para assegurar o financiamento de uma Europa social, contamos mais com um sistema bancário controlado do que com um sistema fiscal quase saturado; contamos mais, por isso, com a poupança voluntária (investimentos a longo prazo) do que com a poupança forçada (as imposições fiscais).

Neste aspeto, a alteração de paradigma torna-se radical, atingindo, mesmo, o cerne das nossas representações tradicionais, o pano de fundo até agora considerado não problemático, as nossas conceções espontâneas do equilíbrio e de uma relação interna entre eficácia económica e justiça política.

Estamos perante um desafio cognitivo: um desafio que exige a superação da metafísica dos equilíbrios. Se a Europa for capaz de enfrentar este desafio cognitivo, poderá perfilar-se como representante do paradigma do futuro para a "segunda modernidade" que se anuncia com a formação de grandes entidades metanacionais nos outros continentes.

Eduardo Lourenço
Fernando Savater
Jean-Marc Ferry
Teodora Cardoso

Novos paradigmas

O tema deste colóquio – "Os novos paradigmas do futuro" – pode afigurar-se vago e desligado de uma realidade caracterizada pela abundância e pela acuidade de problemas imediatos. Uma visão alternativa consiste, porém, em atribuir a gravidade desses problemas à atitude de espírito que recusa "perder tempo" a procurar perceber para onde vai o mundo que nos rodeia e de que modo essa evolução determinará os resultados das decisões que tomamos em cada momento. Nomeadamente, a aceleração da inovação tecnológica a que estamos a assistir produz ondas de choque cuja influência – benigna ou maligna – dependerá do modo e do grau em que reconhecemos a alteração de paradigmas a que uma revolução tecnológica dá origem. Desse reconhecimento e da forma como adaptarmos a nossa tomada de decisões em função dele dependerá a capacidade de tirar partido dos benefícios e de evitar ser vítimas das mudanças que toda a mudança de paradigmas inevitavelmente implica.

Os domínios afetados pela atual revolução tecnológica são muitos: na verdade, atingem todas as áreas de interesse para a atividade humana, tanto a nível individual como coletivo. A educação, o emprego ou a distribuição do rendimento são exemplos de áreas profundamente afetadas, em que a perceção da alteração de paradigmas é indispensável para que as políticas possam adaptar-se ao novo enquadramento tecnológico. Na base deste estão dois fatores principais:

i. o extraordinário aumento da informação disponível e da capacidade de acesso, armazenagem e tratamento dessa informação;
ii. a redução do tempo e do custo dos transportes que, ao tornarem o mundo "mais pequeno", simultaneamente puseram em evidência a grande diversidade de situações que o caracterizam.

A informação e o seu tratamento

"Saber mas não compreender"

Como todos os avanços tecnológicos, estes implicam benefícios e custos. Um aspeto interessante destes no domínio da informação respeita ao seu impacto no progresso científico. David Weinberger, autor de *Too big to know*[1], dá a

[1] David Weinberger (2012): *Too big to know: Rethinking knowledge now that the facts aren't the facts, experts are everywhere, and the smartest person in the room is the room*, Basic Books.

um artigo, publicado em *The Atlantic*, que sintetiza as suas ideias, o título sugestivo de *To know but not understand*[2]: saber mas não compreender. A sua tese, que fundamenta amplamente, é a de que a abundância de informação leva a um novo paradigma do conhecimento, dominado pela informação e pelo seu tratamento, que, no limite, o torna inacessível ao cérebro humano.

Não se trata aqui de ficção científica, com os computadores a dominar os humanos, mas sim da eliminação do velho paradigma da ciência, que procura estabelecer relações universais, graças à utilização de hipóteses simplificadoras da realidade, utilizando a observação empírica para in(validar) os seus modelos interpretativos. A abundância de informação torna esse método de simplificação com vista à formulação de relações universais cada vez mais difícil de aplicar, obrigando antes a procurar extrair conclusões diretamente do tratamento dos dados, ainda que sem compreender os mecanismos que as produzem. O autor dá o exemplo da biologia, em que mesmo o elemento mais simples da vida – uma célula – constitui um sistema tão complexo que o cérebro humano não consegue compreendê-lo:

> «Um sistema celular consiste num conjunto de interações detalhadas que pode conceber-se como um conjunto de estímulos e de respostas. Mas essas interações ultrapassam em quantidade e complexidade a capacidade do cérebro humano para compreendê-las. O estudo de tais sistemas exige computadores capazes de armazenar todos esses detalhes e observar de que modo eles interagem. Os biólogos de sistemas constroem modelos informáticos que replicam por meio de *software* o que acontece quando os milhões de peças interagem. É um pouco como prever o tempo, mas com uma muito maior dependência de acontecimentos específicos e com base em menos princípios gerais.»

Que impacto na economia política?

A economia sempre esteve na margem entre a filosofia e a ciência, embora procurando fugir à primeira, refugiando-se no tratamento da informação para validar os seus modelos interpretativos e respetivas conclusões. Essa validação nunca foi completa: por um lado, a informação é sempre parcial e simplificada; por outro, mais problematicamente, ao contrário da física ou da biologia, a própria realidade que os economistas analisam, não só está em constante mutação, como é influenciada pela interpretação que os economistas dela fazem e pelas

[2] Disponível em: http://www.theatlantic.com/technology/archive/2012/01/to-know-but-not-understand-david-weinberger-on-science-and-big-data/250820/.

decisões que daí resultam. Não obstante o enorme aumento de conhecimento tornado possível pelos computadores, a interpretação dos dados não pode ser dispensada, o que tem duas implicações: primeiro, não basta replicá-los, é preciso compreendê-los; segundo, a simples abundância de informação não garante que se atinja uma única interpretação.

A economia tem, assim, outro problema. Não foi por acaso que a sua designação original foi a de "economia política". As conclusões dos economistas tendem rapidamente a fundamentar propostas ou decisões políticas, sem a intermediação da experimentação laboratorial. As suas consequências podem, por isso, envolver grandes riscos, tanto maiores quanto o público em geral (e os políticos e os jornalistas em particular) persistir em ignorar as hipóteses, os raciocínios probabilísticos e a prudência científica que integram as conclusões dos economistas, preferindo olhar apenas para a "certeza" das relações e das previsões por eles apresentadas.

Em conclusão: por si só, a abundância de informação não aumenta a nossa compreensão do mundo. Ela revela, sim, a complexidade e a incerteza que nos rodeiam. Esse é um indiscutível progresso, mas um progresso que nos exige um cada vez maior esforço de compreensão da abundância dos dados disponíveis e de dúvida sistemática quanto às conclusões apressadamente retiradas dos dados. A mudança de paradigma consiste em exigir uma muito maior capacidade de análise e de crítica e um muito maior ceticismo com respeito a dogmas, por muito confortável que se afigure acreditar neles.

A globalização

A segunda grande mudança a que atrás aludi, que se liga ao fenómeno da globalização, pode ser analisada à luz destes princípios. Ao mesmo tempo que a globalização tornou o mundo mais pequeno, se medido pelo custo e tempo de transporte, ela tornou-o muito maior, se avaliado pelo número de trabalhadores que participam no comércio internacional, pelas alternativas de localização e distribuição geográfica da produção e mesmo pela variedade de perceções da realidade e das relações sociais. As implicações desta evolução são enormes, tanto para os países desenvolvidos, como para os emergentes. As diferenças que antes existiam não desapareceram e algumas, também, de certo modo, se deslocalizaram, como se observa na distribuição do rendimento: a desigualdade no rendimento entre os países desenvolvidos e a média dos países emergentes reduziu-se significativamente. Porém, acentuou-se fortemente dentro de cada país, quer de um grupo, quer do outro.

Na verdade, a alteração das regras do jogo e dos comportamentos sociais está longe de ter acompanhado o novo enquadramento. As sociedades mais flexíveis e os agentes mais sagazes, tecnicamente mais apetrechados e mais atentos às oportunidades imediatas, tiraram partido dele, sobretudo baixando os custos de produção graças à abundância de mão de obra e à ausência de regulamentação e de redes de segurança social, que ainda caracterizam as economias emergentes. Daí resultou a baixa da inflação e a deslocalização do emprego, temporariamente ocultada nos países desenvolvidos pela abundância de crédito. A experiência vivida desde a crise financeira mostra o fracasso, tanto das políticas ultraliberais de desregulação financeira, como, no polo oposto, das tentativas de combater a globalização. Na verdade, nem o consumo dos países desenvolvidos pode absorver toda a nova capacidade disponível, nem o planeta pode suportar tal solução. Entretanto, a tecnologia não só não recua como acelera o seu desenvolvimento.

Tudo isto já foi compreendido e a solução apontada: acordar e pôr em prática novos princípios de governança global. Depois da grande vaga de progresso tecnológico do século XIX e começo do século XX, foram necessárias duas guerras mundiais para definir e aplicar tais princípios ao enquadramento de então. As guerras serviram para pôr fim às visões míopes das diferentes potências quanto à defesa dos seus próprios interesses. Seria de esperar que a lição tivesse sido aprendida.

Nos termos económicos em que esses interesses em geral se traduzem, a solução não devia ser difícil. Grande parte das dificuldades nos países desenvolvidos resultam dos baixos custos do trabalho nos países emergentes, aliados a relações de trabalho e a uma lógica de resultados a curto prazo que produziram uma enorme pressão sobre o emprego e o rendimento do trabalho nos países desenvolvidos, em particular sentida pelos grupos da classe média, cujos postos de trabalho se revelaram mais facilmente deslocalizáveis.

Numa primeira fase, este efeito foi ocultado pelo recurso ao endividamento. Uma vez esgotado este expediente, a pressão passou a refletir-se na insuficiência da procura nestes países, que se tornou num obstáculo ao investimento e ao emprego, acabando por repercutir-se nos próprios países emergentes, cujas estratégias de crescimento se centram nas exportações. A solução de aumentar os salários e os défices orçamentais nos países desenvolvidos, embora continue a ser advogada, é, quando muito, aplicável aos Estados Unidos, detentores da moeda de reserva global.

A verdadeira solução tem de ser proporcionada pela própria globalização. A capacidade de empregar e remunerar os seus trabalhadores é do interesse de todos os países, mas, no mundo atual, não depende apenas dos

meios próprios de cada um. A existência de um mercado global potencia largamente as capacidades de todos, mas cria condicionantes que se traduzem na necessidade de coordenação de políticas. A todos os países interessa que melhorem as condições de vida dos países emergentes, desde a qualidade das suas infraestruturas à proteção do ambiente, passando prioritariamente por melhores salários, condições de trabalho e proteção social. Isso reduzirá a sua competitividade assente no baixo custo da mão de obra, mas estimulará a produtividade e a procura interna, substituindo as exportações como motor do crescimento. Ao mesmo tempo, constituirá o incentivo adequado ao emprego e ao nível de atividade nos países desenvolvidos.

Às instituições internacionais deverá competir zelar, de facto, pela estabilidade financeira internacional. Esta exige mercados financeiros e cambiais apropriadamente regulados, com vista aos equilíbrios globais e não aos interesses individuais de cada país. Aqui continua a residir o principal desafio político, que Keynes reconheceu, mas que só de forma incompleta se resolveu em Bretton Woods. Esgotado o sistema então criado e estando à beira de esgotar-se a "financialização" a que assistimos nas últimas décadas, é altura de globalizarmos o "keynesianismo".

Este é um novo paradigma a que o mundo tem de adaptar-se. Dentro dele, as novas tecnologias continuarão a desenvolver-se e os comportamentos continuarão a alterar-se, com os altos e baixos inevitáveis, mas com a capacidade de conduzir, como no passado, a um mundo melhor.