

Trabalho, igualdade e inclusividade na pós-modernidade

WORK, EQUALITY AND INCLUSIVITY IN POSTMODERNITY

EDUARDO DUQUE
ANTÓNIO ALMEIDA CALHEIROS

RESUMO

Com o presente artigo pretende-se reflectir sobre a relação existente entre o trabalho, a utopia da igualdade e a inclusividade. Esta reflexão, porém, terá de ser enquadrada no contexto histórico e conceptual que a estruturou e a ajuda a explicar. Pretende-se uma abordagem analítica que cruze diacronicamente os valores da pós modernidade e as actuais práticas do mundo laboral. Chega-se à conclusão de que a relação atrás referida está profundamente eivada pelos valores da pós-modernidade. O interesse e o discurso ideológico criam narrativas pretensamente fortes e coesas, mas, porque estruturadas numa cultura fragmentada, estão sujeitas à desconstrução e às metanarrativas. A pesquisa aqui realizada explica a “inevitabilidade” do passado, enfatizando as opções e os percursos escolhidos, e denuncia as práticas do presente, tomando como referência os horizontes da cidadania e a aposta na sociedade do conhecimento como a panaceia para a inclusividade. Trata-se de um discurso desfasado da realidade e que está longe de colocar o ser humano no centro das preocupações políticas.

PALAVRAS-CHAVE: MODERNIDADE, PÓS-MODERNIDADE, TRABALHO, IGUALDADE E INCLUSIVIDADE.

Abstract

The present article aims to reflect on the relationship between work, the utopia of equality and inclusiveness. This reflection, however, must be framed within the historical and conceptual context that structures and helps to explain it. Our aim is to do an analytical approach that crosses diachronic values of post-modernity and the current practices of working life. We come to the conclusion that the aforementioned relationship is deeply tinged by the values of post modernity. The interest and the ideological discourse supposedly create strong and cohesive narratives, that are

structured as a fragmented culture and that are subjected to the deconstruction and to the metanarratives. This research explains the “inevitability” of the past, emphasizing options and routes chosen, and denounces the practices of the present, taking as a reference the horizons of citizenship and commitment to the knowledge society as the panacea for inclusiveness. It is a discourse divorced from reality and that is far from putting the individual at the center of political attention.

KEYWORDS: MODERNITY, POST MODERNITY, WORK, EQUALITY AND INCLUSIVENESS.

Introdução

O tema que aqui tratado aborda a questão da relação entre trabalho, igualdade e inclusividade na pós-modernidade. Com o intuito de se contribuir para clarificação desta temática, propõe-se neste artigo percorrer diacronicamente aceções e conceitos, enfatizando, entre estes, o processo de diferenciação e a racionalidade científica e técnica. O processo de diferenciação tem conduzido à fragmentação ou desintegração da razão, assim como também ao domínio da racionalidade científica e técnica. Este processo estruturou o período da modernidade e abriu caminho à pós-modernidade, caracterizada por uma nova percepção e vivência do tempo e do espaço, que tem reconfigurado novos valores, relações interpessoais e processos sociais. Estas novas dinâmicas apresentam-se como galopantes e irreversíveis, deixando a sociedade actual na fronteira entre o esgotamento e a superação.

A relação entre o trabalho, a utopia da igualdade e a inclusividade está subordinada a estas dinâmicas turbulentas. É sobre esta relação que se pretende reflectir, procurando-se contribuir para o esclarecimento dos diferentes pontos de vista já existentes, embora limitando este contributo à análise e diagnóstico da situação actual. Embora não haja a pretensão de serem apresentadas soluções, as quais, em muitas circunstâncias, nem sempre são desejadas, sabe-se que nas crises, enquanto geradoras de movimentos de superação, podem encontrar-se elementos de esperança, que mais não são que a matéria prima de sociedades adultas e responsáveis.

Reflexão em torno da pós-modernidade

Ao iniciar-se esta reflexão duas perguntas se impõem, porque é que será importante, para este trabalho, estabelecer o que é ou o que deixa de ser a modernidade e a pós-modernidade? Ou, em geral, porque é que é indispensável definir a posição do ser humano na história?

Uma primeira resposta a esta dúvida é a constatação de que uma das características de grande parte da filosofia dos séculos XIX e XX, que representa a herança mais próxima do ser humano, é de facto a negação das estruturas estáveis do ser, para as quais o pensamento se deveria voltar, para se “fundamentar” em certezas não precárias. Para Nietzsche e Heidegger é decisivo, para

falar do ser, compreender em que ponto da história a humanidade se encontra (Vattimo, 1987).

Uma das visões mais difundidas e credíveis da modernidade é, de facto, a que a caracteriza como a “época da história”, ao contrário da mentalidade antiga, dominada por uma visão naturalista e cíclica do curso do mundo. Se é assim, parece que qualquer discurso sobre a pós-modernidade será contraditório. Na verdade, dizer-se que se está num momento posterior à modernidade pressupõe a aceitação daquilo que mais especificamente caracteriza o ponto de vista da modernidade, a ideia de história, com os seus corolários, a noção de progresso e superação.

Mas o fenómeno da modernidade parece ter esgotado os seus valores: o crescimento, a velocidade, a mobilidade e de igual forma a revolução, esvaziaram-se de conteúdo. Deste modo, sem conteúdo axiológico, como será possível falar-se de trabalho, igualdade e inclusividade na sociedade em que cada um vive? A resposta a esta pergunta apela para uma focalização nalguns conceitos básicos essenciais à compreensão do tema que aqui se vai trabalhar.

Processo de diferenciação

Weber vê a modernidade caracterizada por um processo de racionalização. Isto é, vê a sociedade e o Homem ocidentais submetidos a uma configuração mental, de comportamento e de motivações que têm a sua correspondência estrutural em instituições e modos de organizar a vida. Deste modo, procura explicar o nascimento das sociedades modernas, seja do ponto de vista histórico seja do ponto de vista metodológico, e considera o racionalismo ocidental como ponto-chave, pelo facto de o conceito de racionalização incluir um critério de valor, permitindo que, ao se tratar da descrição dos processos de racionalização social, se assuma “que o saber materializado nas acções é objectivo e compartilhado entre os agentes e o observador” (Medeiros, 1994: 31), trazendo porém, consequências para o problema da neutralidade.

A racionalidade, segundo este pensamento, pode assumir diferentes conotações, em Weber, que a explica recorrendo a uma imagem racionalizada do mundo da ética protestante, através da qual a compreende como “a capacidade e disposição dos homens para determinadas formas de conduzir-se racionalmente na vida” (Medeiros, 1994: 31).

A dimensão da racionalização situa-se no plano das estruturas, isto é, Weber explica que

as estruturas modernas da consciência se filtram, desde o plano da cultura até ao plano do sistema da personalidade, e transformam-se num tipo de “acção racional de acordo com os valores” e, simultaneamente, “racional de acordo com os fins”, através dos modos metódicos de vida (Ibidem).

Surge, assim, o que Weber (1983) chamou de proliferação “das esferas de valor” ou dimensões da racionalidade. Quer dizer que, neste momento da história, cada uma das “esferas” já não necessita de se referir a outros critérios que não sejam os ditados pelo seu próprio desenvolvimento. Chegou-se, deste modo, ao “desencantamento do mundo” ou à sua dessacralização.

De agora em diante, cada vez que nos referirmos à razão, teremos que perguntar a que dimensão da razão ou racionalidade nos estamos a referir. A razão, enquanto um todo único, só tem justificação como um símbolo abstrato que cada vez encontra menos apoio na realidade histórica, social e cultural. Não somente a razão, como vamos ver, mas também as visões integradas, totalizantes.

A modernidade está, assim, caracterizada pela aparição das diversas “esferas de valor” ou dimensões da razão e a sua crescente autonomização. Esta diferenciação da razão conduz à sua fragmentação ou desintegração e ao crescente domínio, perante as circunstâncias da revolução industrial, da racionalidade científico-técnica (Mardones, 1988).

Racionalidade científico-técnica

O predomínio de um tipo de racionalidade, a científico-técnica, é uma das marcas da modernidade.

O homem da razão moderna copia de Copérnico a pretensão de se tornar autónomo contra factos consumados criados pela natureza. À ciência da natureza liga-se a exigência da razão moderna de passar para lá dos limites e de conquistar a verdade científica sobre a totalidade do ser, sob a forma de um progresso infinito. “Assim, o homem oferece a si próprio um caminho sobre o qual ele se afasta cada vez mais do centro do cosmos. A sua vontade de poder deixa transparecer uma situação, na perspectiva da qual a sua incrível impotência se lhe mostra numa forma paradoxal: esta experiência assinala o rosto do homem, designado moderno” (Kaulbach, 1991: 28).

Perante esta situação, em que o peso técnico-científico é tão óbvio, o ser humano é capaz de ser aperceber de um fenómeno social em que reparam tanto teóricos críticos (Habermas, 1990) como pensadores sociais interessados no mantimento do sistema (D. Bell, P. Berger, etc.). Desencadeou-se um dinamismo que foi cristalizado nesta sociedade ocidental e que avança seguindo a sua própria razão (Mardones, 1988).

Jurgen Habermas, o mais conhecido pensador alemão contemporâneo, herdeiro directo da Escola de Frankfurt, apesar de apresentar certa identidade de interesses, desenvolveu as suas ideias dentro de um quadro significativamente diferente, destacando-se pela sua crítica ao positivismo e às ideologias dele decorrentes, do tecnicismo e do objectivismo ontológico e contemplativo da filosofia teórica tradicional. É considerado o último representante da teoria crítica de sociedade (Freitag & Rouanet, 1980).

Para Habermas, a ideia de ser moderno mudou a partir da confiança inspirada na ciência, no progresso infinito do conhecimento e numa profunda melhoria social e moral (Habermas, 1988). É desta forma que, segundo o seu ponto de vista, surge uma nova forma de consciência moderna (Casullo, 1991).

A este modelo emergente, que se opõe ao funcionalismo dominante da modernidade e que procura ter valor em si mesmo, é apelidado de pós-modernidade.

O pensamento pós-moderno, o pensamento da fruição postula uma atitude vital que se traduz num estilo de vida: instrumentalização da razão e da vida (Horkheimer, 2000), e a afirmação do vivido em cada momento “sem função de preparar outra coisa” (Lyotard, 1987: 112). Este esteticismo é uma crítica

frontal às ideologias modernas do desenvolvimento (Morin, 2001), do crescimento e da sedução reducionista da novidade (Mardones, 1988).

O segundo aspecto do pensamento pós-moderno, apontado por Vattimo (1987), é ser um pensamento da contaminação. Para este autor, está-se perante uma indicação que junta “a filosofia da manhã” nietzscheana com o esvaziamento metafísico (*Verwindung*) de Heidegger. Tratar-se-ia de uma atitude do pensamento aberto radicalmente à multiplicidade de jogos de linguagem que a cultura e o saber actual nos oferecem desde a ciência, a técnica, a arte ou os mass-media. O ser humano encontrar-se-ia com “esse vagabundo incerto” que impõe uma situação, na qual não há princípios nem critérios fixos, determinados, fundados de uma vez por todas. O pensamento aberto, da contaminação, seria pôr em mútua relação uma sociedade da democracia, verdadeira, participativa e responsável. O contrário conduz à sociedade da eficiência, hierarquizada, administrada e, finalmente, terrorista, segundo o sistema descrito por N. Luhman (Lyotard, 1984).

O terceiro e último aspecto do pensamento pós-moderno é ser um pensamento do mundo da técnica moderna (Ge-Stell). “A técnica representa a crise do humanismo, não porque o triunfo da racionalização negue os valores humanistas, como uma análise superficial nos fez crer, mas porque, representando o remate da metafísica, chama o humanismo a uma superação” (Vattimo, 1987: 37). Já em Nietzsche, antes de Heidegger, a crise do humanismo estava ligada ao estabelecimento do domínio da técnica na modernidade: o homem pode despedir-se da própria subjectividade, entendida como imortalidade da alma, e reconhecer que o eu é, mais propriamente, um feixe de “muitas almas mortais” (Heidegger, 1957: 27, apud Vattimo, 1987: 39), exactamente porque a existência na sociedade tecnologicamente avançada já não se caracteriza pelo perigo contínuo e consequente violência (Vattimo, 1987).

O trabalho de resistência a esta sociedade e cultura modernas, que com o seu aparato técnico-científico ameaça destruir a humanidade, exige uma alta complexidade da inteligência e da sensibilidade. Isto não se consegue pelo caminho “da retórica da emancipação”, nem pela redução da complexidade da teoria dos sistemas (Luhmann), mas sim pela “resistência ao simplismo, aos slogans simplificadores, aos reclamos de claridade e facilidade, aos desejos de restaurar valores seguros” (Lyotard, 1984: 97-100).

Perante este panorama de dúvida e de desconfiança em relação ao desenvolvimento, que escape é que o ser humano tem para fugir a ta-

manho problema? Não mediante a retórica da emancipação. Vattimo adverte que, graças à sociedade da cultura de massas e dos “mass-media”, vive-se uma estetização geral da vida, ao menos no sentido de que o atrativo formal dos produtos pesa infinitamente mais que em qualquer época do passado. Se alguém quiser encontrar uma expressão que resuma “o projecto pós-moderno”, tinha que eleger a de “estetização geral da vida” (Vattimo, 1987: 52-53).

A racionalidade de que se fala (estética) levaria a uma sociedade onde o ideal não seria a “performance”, mas sim, a capacidade de viver o belo. O pensamento (primitivo) da contaminação e da abertura radical, do sujeito e da ontologia débil, pode ser a alternativa.

A questão da organização do trabalho e da inclusividade no contexto da pós-modernidade

No que à organização do trabalho diz respeito e da consequente inclusão social, a humanidade actual vive imersa no tumulto e na incerteza. “Com efeito, já surgiu uma vasta leitura, das extremidades esquerda e direita do espectro político, que tende a descrever o mundo como se ele estivesse no auge de uma ruptura radical em todas as dimensões da vida sócio-económica e política a que nenhum dos velhos modos de pensar e de fazer ainda se aplicam” (Harvey, 1992: 178). As realidades emergentes provam claramente que a coexistência harmoniosa, resultante de uma eficaz redistribuição da riqueza, é uma miragem, um compromisso adiado, uma tese refutada. Os fenómenos de “exclusão social” sucedem-se à escala global, em territórios onde aparentemente não era suposto tal realidade acontecer. Não deixa de ser curioso que o conceito de “exclusão social” surja no vocabulário político pela mão dos governos socialistas franceses nos anos 80, os quais pretendiam com esta noção designar o conjunto de pessoas que viviam à margem da sociedade e sem protecção social. O seu uso generalizou-se e passou a designar também a solução do próprio problema. Por isso mesmo, o vocábulo “exclusão social” passou a estar intimamente associado à “coesão social”.

Que significado tem um e outro? Por coesão social entende-se vulgarmente a partilha de um conjunto de valores comuns, assentes no bem-estar social generalizado e no orgulho cívico. A “exclusão social” é, assim, entendida como a antítese da cidadania, porque nega ao indivíduo os seus direitos cívicos, económicos e políticos. Até aqui a igualdade não era entendida apenas no seu aspecto social e simbólico, mas essencialmente económico. Por isso, a “exclusão social” estava conotada com a pobreza. Neste sentido, a solução preconizada para a inclusão social passava pela redistribuição da riqueza, do poder (empowerment das comunidades) e dos recursos. Outros, porém, defendem um discurso integracionista, segundo o qual a exclusão se deve ao desemprego e, como tal, o seu combate passa pela inserção profissional e integração social. No outro extremo, encontramos o discurso de “subclasse”, que culpa o pobre pela pobreza e pelo desemprego e defende que a integração depende de mudanças culturais nos valores, dado que a pobreza se deve a circunstâncias culturais e não económicas. Há ainda, como é o caso dos defensores da Terceira Via, quem defenda soluções alicerçadas na mistura da corrente integracionista com a corrente de “subclasse”.

Nesta nova forma de entender e solucionar as questões da pobreza, os vocábulos de “igualdade” e “fraternidade” foram substituídos pelos vocábulos “equidade” e “solidariedade” respetivamente. A inclusão já não se processa através da igualdade, mas da democratização das condições de acesso às oportunidades. De igual modo, já não se olha para o outro como um outro eu, com quem se está disposto a confraternizar, mas alguém com quem, receando os custos da não inclusão, se pode ser capaz de um ato de solidariedade. Assim sendo, pode estar a transferir-se a responsabilidade da exclusão para o sujeito e a diminuir-se ou eliminar-se as responsabilidades do Estado. Se cada um é chamado a percorrer o mesmo itinerário dos outros, então “a incerteza é para todos”. Estando o risco democratizado ninguém se pode queixar de discriminação.

Assim sendo, o ser humano pode transformar-se a breve trecho num ator solitário da sua inclusão. O medo de ser-se esquecido ou excluído tolhe os seus movimentos e, paulatinamente, a auto estima vai-se degradando. Esta situação atinge não só as pessoas socialmente mais debilitadas, mas também os jovens e alguns territórios desfavorecidos. O que não se tem dito muito é que não é possível a “coesão social” sem a “coesão territorial”. Não são só as classes a definirem o sentido da história, mas também os territórios onde os diferentes povos operam. Eis a imagem menos nobre e altruísta da inclusão social, dado que procura apenas evitar o conflito social e perpetuar a defesa de interesses que não têm em atenção o conjunto da sociedade, controlando os cidadãos e não permitindo que estes vivam abaixo de um padrão mínimo de subsistência (Shiroma, 2002).

Não deixa de ser curioso que entre a inclusividade e o oportunismo a fronteira é, por vezes, muito ténue. Pessoas que não deveriam ter acesso a apoios sociais têm-no, dado que os instrumentos de aferição de situações de pobreza favorecem grupos sociais que, por ineficiências do sistema, vivem numa economia paralela e profundamente rentável. Ao fazê-lo desacreditam a democracia e ajudam a aprofundar o fosso entre um Estado responsabilmente generoso e um Estado indesculpavelmente permissivo. No que à questão da governança diz respeito, nota-se claramente que o discurso em torno dos direitos e deveres está enviesado. Deve-se descartar a componente ideológica que está subjacente ao aproveitamento da frase produzida por Kennedy aquando do seu discurso de investidura, produzido a 20 de Janeiro de 1961, disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=aRtcHDjG5rQ>, diz: “e assim meus compatriotas americanos: não perguntem o que o vosso país pode fazer por vocês, perguntem o que podem fazer pelo vosso país”. Esta frase, porém, pode muito bem ser um decalque de uma outra proclamada décadas antes num artigo de Gibran, designado A Nova Fronteira (tão ao gosto de algumas forças políticas portuguesas da actualidade centradas no título e não no conteúdo), aplicando-se à ideia um novo sentido. O que Gibran (2004) diz é o seguinte: “Sois um político, que pergunta o que o vosso país pode fazer por vós ou um zeloso, que pergunta o que podeis fazer pelo vosso país? Se sois o primeiro, então sois um parasita; se sois o segundo, então sois um oásis num deserto”. A troca da responsabilidade dos sujeitos altera completamente o sentido do discurso e as dinâmicas que daí decorrem.

De igual modo, não se pode pactuar com as consequências negativas que advêm de uma

cultura baseada na promoção da inércia. Entre uma e outra, medeia uma sociedade em transformação, cada vez mais “aldeia global”, que exige novas competências a gerações e culturas historicamente desalinhas com os desafios com que estão a ser confrontados. Tem de se cruzar estas variáveis com as exigências referidas por Castells (2002), quando este afirma que um dos pilares da nova economia assenta na produtividade e competitividade dos territórios, ou seja, na capacidade que os recursos humanos têm, nos seus diversos âmbitos de atuação, em gerar conhecimento e em processar informação. Este pilar da nova economia assenta ainda em mais dois outros princípios: é uma economia construída em rede e alicerçada, como já anteriormente foi afirmado, em infra-estruturas de comunicações e telecomunicações eficazes e pouco onerosas, as quais permitem que esta mesma economia abarque todo o planeta.

No entanto, convém frisar que as actuais redes são redes de trabalho, dado que as redes empresariais são um termo muito antigo. A técnica traduz a relação entre o homem e a natureza e entre o homem e o espaço geográfico. Um destes objetos técnicos é também a rede, ou seja, toda a infra-estrutura que permite a passagem de fluxos, conectando-os entre si e conectando o homem com eles. Estas redes permitem uma maior flexibilidade e adaptação à procura. O grande desafio é colocado ao nível da coordenação das actividades, já que o desenvolvimento das tecnologias de informação permitiu a sua disseminação por diferentes espaços económicos. Neste sentido, a rede estrutura o campo de forças de cooperação ou antagonismo que caracteriza a sociedade humana, sendo assim fonte de integração ou de exclusão. Por isso mesmo, na sua relação com o território, as redes técnicas são essenciais à construção de novas escalas territoriais. Estas redes, porém, não são neutras, já que criam e reforçam a interdependência dos lugares. Por tudo isto, nota-se que a funcionalidade das redes técnicas influencia a institucionalidade do território.

Apesar de abarcar todo o planeta, nem todos os países e todas as pessoas são abrangidos e beneficiam desta nova economia. Verifica-se, na maior parte dos casos, uma visão truncada das relações entre a população e as atividades produtivas. A população é vista como recurso territorial, e não tanto como sujeito e objecto territorial. Como recurso territorial é hoje valorizada em função dos conhecimentos que possui (Orea, 2002). É evidente que o conhecimento foi sempre importante. No entanto, nunca como até hoje ele conseguiu ter tanta utilidade. Esta importância deriva do desenvolvimento da ciência e da tecnologia. Torna-se necessário utilizar as informações e o conhecimento com vista ao desenvolvimento das organizações. A informação e o conhecimento não se encontram apenas nos documentos, nas bases de dados e nos sistemas de informação, mas também nos processos de negócio, nas práticas dos grupos e na experiência acumulada pelas pessoas para aumentar sua produtividade e conquistar novas oportunidades. Na época actual o trabalho tem cada vez um cariz mais intelectual, onde o intangível está a ocupar o espaço do tangível. O exemplo disso é que o valor real de uma empresa (capacidade para gerar riqueza) já é hoje contabilizado no Balanço Patrimonial. Informação e conhecimento são essenciais, dado que a maior rendibilidade brota do capital intelectual. Por isso mesmo, constituem-se como a informação mais valiosa e de mais difícil gestão.

Sabe-se hoje que o crescimento do produto per capita deveu-se mais às mudanças técnicas que ao uso do capital. Por isso mesmo, cada vez investe-se mais em capital humano e na produção do conhecimento, sendo que os recursos físicos pesam cada vez menos como factores de desenvolvimento. Por outro lado, verifica-se que os recursos humanos são cada vez mais excedentários. As dinâmicas do trabalho, sobretudo em Portugal, expressam claramente que a vida ativa encurtou, dado que as dificuldades de entrada no mercado de trabalho são imensas e as saídas cada vez mais precoces. Verifica-se também que o tempo de espera por um posto de trabalho é menor numa pessoa com elevados níveis de qualificação que num trabalhador indiferenciado. Este, pelo contrário, se tem o azar de perder o emprego fica numa

posição de ser muito jovem para se reformar e muito idoso para encontrar novo posto de trabalho, ao passo que os primeiros, regra geral, possuem competências nas áreas das tecnologias, o que lhes abre perspectivas de inserção na sociedade do conhecimento. No entanto, convém frisar que esta questão não é assim tão linear. Tem de se distinguir entre trabalho auto-programável e trabalho genérico. Pelo primeiro entende-se a capacidade que o trabalhador tem em ir redefinindo constantemente as suas capacidades à medida que as tecnologias vão evoluindo e as competências ficando obsoletas. Por isso, não interessa tanto as competências (habilidades), mas antes a informação sobre as zonas de ruptura e de estabilidade em termos de competências actuais versus competências futuras. Já o trabalho genérico não exige tanta flexibilidade e sentido estratégico face à mudança. O primeiro constitui o núcleo estável das empresas, ao passo que o segundo se vai conectando ou desconectando com a rede de acordo com as necessidades das empresas.

O saber formal não sabe lidar com o conhecimento tático, construtivista, apenas torna as pessoas hábeis no uso das ferramentas. Já o conhecimento tático permite às pessoas adquirirem competências de acordo com as exigências de um trabalho auto-programável, não explícitas, mas que permitem que quem as detém consiga fazer as coisas melhores do que os outros.

A compatibilização do conhecimento tático com flexibilidade e a individualização da força laboral só é possível através do reforço do sentido de pertença do colaborador com a unidade produtiva. O que se verifica é a existência de uma contradição entre a produtividade e a flexibilidade dentro de um sistema de trabalho precário. Este estiolamento dos laços afectivos dos trabalhadores com as empresas, este sentido de não pertença, o rompimento dos laços laborais de classe, devido ao fenómeno de individualização do próprio trabalho, podem afastar o conhecimento tático das exigências da flexibilidade e aprofundar a individualização do trabalho. No entanto, é possível harmonizá-los desde que exista um compromisso social, situação esta que vai de encontro à dimensão sócio-efectiva das empresas (sua responsabilidade social), que não está em contradição com a dimensão sócio-económica das mesmas.

Estas podem ser as causas da actual sociedade dual, a qual se reflecte um pouco nos desequilíbrios sociais que se detetam, os quais são o reflexo dos níveis de remuneração que as pessoas vão usufruindo, do seu maior ou menor grau de inserção e do controlo que a rede

do Estado exerce sobre o indivíduo. Relativamente aos níveis de remuneração, verifica-se que o aumento das qualificações não é consentâneo com a progressão dos níveis salariais. Antes pelo contrário, até tem contribuído para um decréscimo dos próprios salários. Prova disso é a “geração dos mil euros”, fenómeno baptizado pelos franceses para designar a camada de jovens altamente qualificados, sem lugar na sociedade e, conseqüentemente, incapazes de levarem uma vida autónoma. Este fenómeno rapidamente se alastrou à Alemanha, Itália, Espanha e Portugal, sendo que, neste último país, o montante salarial usufruído por esta tipologia social fica aquém dos “montantes chorudos” usufruídos pelos seus congéneres europeus. Já no que concerne ao peso do Estado sobre o indivíduo, nota-se que a classe média está a desaparecer e os extremos demarcam-se cada vez mais em termos de tamanho e de distanciação. É a classe média, os trabalhadores por conta de outrem e as Pequenas e Médias Empresas que suportam o maior peso do Estado, dado que as pessoas excluídas ou em risco de exclusão são apoiadas, e aqueles que retiram grandes benefícios do crime organizado e da corrupção estão protegidos pelo silêncio dos off-shores. Ainda que estes tempos de crise se apresentem também como tempos de clarificação, tudo parece apontar para que a sentida e falada a necessidade de mudança de paradigma não venha a ocorrer, dado que cinicamente os enormes interesses em jogo ditarão as regras de jogo e afastarão qualquer veleidade de justiça.

Esta realidade autofágica pode ser explicada através de uma alegoria muito simples, que se passa a apresentar. O jogo da igualdade e da inclusividade é semelhante a uma viagem de comboio que cada um é convidado a realizar. Nessa viagem os passageiros agrupam-se, segundo Forrester (1997), não como pessoas, mas dentro de tipologias impessoais que servem para tratar com equidade as questões da desigualdade social. A estação de partida designa-se por “horizontes de cidadania”, porque a isso obriga a própria essência da democracia. A estação terminal, de acordo com a informação dada pelos líderes económicos e políticos aos passageiros, dá pelo nome de “sociedade do conhecimento”, vista como a panaceia para as enfermidades de que padece o actual paradigma de desenvolvimento, que se quer sustentável aos níveis económico, social, ambiental e político.

Neste comboio, as carruagens de primeira classe são ocupadas pelas diferentes tipologias de ativos empregados, que, por viajarem em primeira classe, suportam o maior custo da viagem. As carruagens seguintes são ocupadas pelos ativos desempregados, divididos em três grandes tipologias: desempregados de longa duração (DLD) e à procura do 1.º emprego e não DLDs. Uma vez identificadas as carruagens inicia-se a viagem, com paragem em seis grandes estações. A primeira estação dá pelo nome de “dolce far niente”, frequentada por passageiros com baixos níveis de auto estima e baixa noção de deveres sociais. Na estação seguinte encontram-se aqueles que possuem “bilhetes sem cobertura”, os quais, por terem praticado qualquer crime, são obrigados a interromper a viagem. Na terceira estação deparamo-nos com passageiros que recusam a viagem em virtude de estarem condicionados por questões de género, seja devido a constrangimentos sociais (a minimização ou ausência da importância do papel da mulher na sociedade por questões culturais, ou a penalização económica da mulher em virtude da procriação) ou constrangimentos individuais/familiares (quando a maternidade é assumida como uma opção de vida incompatível com a atividade laboral). Na quarta estação ficam aqueles aos que se aplica um “marreteamento das expectativas”, dado que, com as habilitações que possuem, julgam que na sociedade existe muitos lugares de topo e poucos lugares de base, quando na realidade sucede o contrário. É a altura de marretar as expectativas, assimilar a frustração e aceitar a situação. Na quinta estação encontram pessoas laboriosas que procuram formas alternativas de vida. Nesta estação, passam outros comboios noutras direcções, as quais não possuem um volume de tráfego que as torne relevantes à opinião pública. Encontram-se nesta estação as pessoas afectas a correntes como o eco regionalismo e o socialismo ecológico. Por

último, surge a estação terminal: a sociedade do conhecimento. Coloca-se agora a questão: quantos chegam à estação terminal? Escassos para os sonhos que são promovidos.

As dinâmicas dominantes nas estações são: a competitividade (entendida erroneamente como a capacidade para suplantar o outro e não como a capacidade de cada um em superar-se a si mesmo), a rotatividade (em todas as estações há um corrúpio entradas e saídas de pessoas), o absentismo (sobretudo ao nível da partilha de conhecimentos, dado que as pessoas guardam a informação que possuem e, assim, provocam grandes prejuízos às próprias entidades que servem) e, finalmente o medo (medo sobretudo em se perder o emprego e resvalar-se para o lote dos fragilizados/excluídos).

Conclusão

Falar de trabalho, igualdade e inclusividade na pós-modernidade significa, por um lado, invocar um processo de maturidade social, aon-

de se acentua a democratização das condições de acesso às oportunidades, se pensa a técnica ao serviço do homem e da natureza e aonde as redes criam e reforçam a interdependência dos lugares; por outro lado, e paradoxalmente, implica a entrada num tempo em que os acontecimentos se atropelam, como no movimento browniano, sem finalidade própria. Este paradoxo é uma das distintivas do pensamento pós-moderno construído a partir de três eixos: um pensamento frutivo, que procura ter valor em si próprio; um pensamento de contaminação, radicalmente aberto aos outros saberes, e um pensamento marcado pela técnica moderna, triunfo da lógica e da conexão de causas. Baudrillard (1995), a este propósito, dirá que somos uma multiplicação e saturação de intercâmbios que tornam mais densa a massa social e, por isso, não permitem que os acontecimentos se situem mais além do imediato. Neste contexto, não há sentido, nem consciência, nem possibilidade de igualdade, de inclusividade e, menos ainda, de dignidade no trabalho. São vários os autores, como se viu no texto que acima se reproduz, que dizem que a causa desta incapacidade para recuperar os acontecimentos num horizonte de sentido se deve à técnica. A técnica seria a “causa” da fragmentação da nossa cultura e o trabalho - expressão dos nossos hábitos, comportamentos, valores e atitudes - também ele sairia fragmentado. O trabalho, na época pós-moderna - a que todos deveriam ter direito e a ninguém deveria ser negado -, não têm estruturação axiológica e o resultado final é o sequestro da igualdade e a impossibilidade da inclusão, facto que suscita uma visão truncada das relações entre a população e as atividades produtivas, impedindo a recuperação da sequência de significados e de sentido.

BIBLIOGRAFIA

- » Baudrillard, J. (1995). *A Ilusão do Fim ou a greve dos acontecimentos*. Lisboa: Terra-mar.
- » Bell, D. (1975). *El advenimiento de la sociedad pos-industrial*. Madrid: Alianza.
- » Berger, P. (1971). *La religion dans la conscience moderne*. Paris: Centurion.
- » Castells, M. (2002). *Iniciativa empresarial e integración social*. *La Factoría*, Feb-Mayo (17). Disponível em: <http://www.revistalafactoria.eu/restrict.php?tipo=articulo&id=200>
- » Casullo, N. (1991). *El debate modernidad - pós-modernidad*. B. Aires: Ed. Puntosur.
- » Forrester, V. (1997). *O horror económico* (3.ª Ed.). Lisboa: Terramar.
- » Freitag, B. & Rouanet, S. (1980). *Habermas* (Col. *Grandes Cientistas*). S. Paulo: Ática.
- » Gibran, K. (2004). *A nova fronteira* (Col. *Espiritualidades*). Mem Martins: Europa-América.
- » Habermas, J. (1988). *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista* (Vol. II). Madrid: Taurus.
- » Habermas, J. (1990). *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- » Harvey, D. (1994). *Condição Pós-moderna* (8.ª Ed.). São Paulo: Edições Loyola.
- » Horkheimer, M. (2000). *Eclipse da Razão*. São Paulo: Centauro.
- » Kaulbach, F. (1991). *As Metamorfoses da razão Moderna e a modernidade*. *Argumento, Revista Quadrimestral de Filosofia*, 1 (1), 65-74.
- » Lyotard, J. F. (1987). *La postmodernidad explicada a los niños*. Barcelona: Gedisa.
- » Lyotard, J., F. (1984). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- » Mardones, J. M. (1988). *Posmodernidad y Cristianismo. El Desafío do fragmento* (*Presencia Teológica*, 50). Santander: Sal Terrae.
- » Medeiros, G. (1994). *Habermas e a modernidade: Que modernidade?* *Veritas* 39(153), 25-42.
- » Morin, Edgar (2001). *L'enseignement des connaissances*. In A. Dias de Carvalho et al., *Novo conhecimento, nova aprendizagem*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- » Orea, D. (2002). *Ordenación Territorial*. Madrid: Ediciones Mundi-Prensa/Editorial Agrícola Española, S.A.
- » Shiroma, E. (2002). *“A outra face da inclusão”*. *Revista Teias* 3, 29-37.
- » Vattimo, G. (1987). *O Fim da modernidade: Niilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna*. Lisboa: Presença.
- » Weber, M. (1983). *“Excurso: Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo”*. In M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.