

Livros do autor publicados por esta editora:

- 44 cartas do mundo líquido moderno
- Amor líquido
- Aprendendo a pensar com a sociologia
- A arte da vida
- Bauman sobre Bauman
- Capitalismo parasitário
- Comunidade
- Confiança e medo na cidade
- Em busca da política
- A ética é possível num mundo de consumidores?
- Europa
- Globalização: as consequências humanas
- Identidade
- Legisladores e intérpretes
- O mal-estar da pós-modernidade
- Medo líquido
- Modernidade e ambivalência
- Modernidade e Holocausto
- Modernidade líquida
- A sociedade individualizada
- Tempos líquidos
- Vida a crédito
- Vida líquida
- Vida em fragmentos
- Vida para consumo
- Vidas desperdiçadas

Zygmunt Bauman

MODERNIDADE LÍQUIDA

Tradução:
Plínio Dentzien


ZAHAR

Título original:
Liquid Modernity

Tradução autorizada da edição inglesa
publicada em 2000 por Polity Press,
de Oxford, Inglaterra

Copyright © 2000, Zygmunt Bauman

Copyright da edição em língua portuguesa © 2001:

Jorge Zahar Editor Ltda.

rua Marquês de S. Vicente 99 – 1º andar

22451-041 Rio de Janeiro, RJ

tel.: (21) 2529-4750 / fax: (21) 2529-4787

editora@zahar.com.br

www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.

A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo
ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Capa: Carol Sá e Sérgio Campante

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

Bauman, Zygmunt, 1925-
B341m Modernidade líquida / Zygmunt Bauman; tradu-
ção, Plínio Dentzien. – Rio de Janeiro: Zahar, 2001

Tradução de: Liquid modernity
ISBN 978-85-7110-598-0

1. Civilização moderna – Século XX. 2.
Sociologia. I. Título.

01-0404

CDD: 303.4

CDU: 316.42

SUMÁRIO

Prefácio: *Ser Leve e Líquido* 7

Capítulo 1. *Emancipação* 23

As bênçãos mistas da liberdade • As casualidades e a sorte
cambiantes da crítica • O indivíduo em combate com o cida-
dão • O compromisso da teoria crítica na sociedade dos indi-
víduos • A teoria crítica revisitada • A crítica da política-vida

Capítulo 2. *Individualidade* 64

Capitalismo – pesado e leve • Tenho carro, posso viajar • Pare
de me dizer, mostre-me! • A compulsão transformada em vício
• O corpo do consumidor • Comprar como ritual de exorcismo
• Livre para comprar – ou assim parece • Separados, compramos

Capítulo 3. *Tempo/Espaço* 107

Quando estranhos se encontram • Lugares êmicos, lugares
fágicos, não-lugares, espaços vazios • Não fale com estranhos
• A modernidade como história do tempo • Da modernidade
pesada à modernidade leve • A sedutora leveza do ser • Vida
instantânea

Capítulo 4. *Trabalho* 150

Progresso e fé na história • Ascensão e queda do trabalho • Do
casamento à coabitação • Digressão: breve história da procras-
tinação • Os laços humanos no mundo fluido • A autoperpe-
tuação da falta de confiança

Capítulo 5. Comunidade	193
----------------------------------	-----

Nacionalismo, marco 2 • Unidade — pela semelhança ou pela diferença? • Segurança a um certo preço • Depois do Estado-nação • Preencher o vazio • *Cloakroom communities*

Posfácio: Escrever; Escrever Sociologia	231
---	-----

Notas	247
-----------------	-----

Índice remissivo	255
----------------------------	-----

PREFÁCIO

SER LEVE E LÍQUIDO

Interrupção, incoerência, surpresa são as condições comuns de nossa vida. Elas se tornaram mesmo necessidades reais para muitas pessoas, cujas mentes deixaram de ser alimentadas ... por outra coisa que não mudanças repentinas e estímulos constantemente renovados ... Não podemos mais tolerar o que dura. Não sabemos mais fazer com que o tédio dê frutos.

Assim, toda a questão se reduz a isto: pode a mente humana dominar o que a mente humana criou?

Paul Valéry

“Fluidez” é a qualidade de líquidos e gases. O que os distingue dos sólidos, como a *Enciclopédia britânica*, com a autoridade que tem, nos informa, é que eles “não podem suportar uma força tangencial ou deformante quando imóveis” e assim “sofrem uma constante mudança de forma quando submetidos a tal tensão”.

Essa contínua e irreversível mudança de posição de uma parte do material em relação a outra parte quando sob pressão deformante constitui o fluxo, propriedade característica dos fluidos. Em contraste, as forças deformantes num sólido torcido ou flexionado se mantêm, o sólido não sofre o fluxo e pode voltar à sua forma original.

Os líquidos, uma variedade dos fluidos, devem essas notáveis qualidades ao fato de que suas “moléculas são mantidas num arranjo ordenado que atinge apenas poucos diâmetros moleculares”, enquanto “a variedade de comportamentos exibida pelos sólidos é um resultado direto do tipo de liga que une os seus átomos e dos arranjos estruturais destes”. “Liga”, por sua vez, é um termo

que indica a estabilidade dos sólidos — a resistência que eles “opõem à separação dos átomos”.

Isso quanto à *Enciclopédia britânica* — no que parece uma tentativa de oferecer “fluidez” como a principal metáfora para o estágio presente da era moderna.

O que todas essas características dos fluidos mostram, em linguagem simples, é que os líquidos, diferentemente dos sólidos, não mantêm sua forma com facilidade. Os fluidos, por assim dizer, não fixam o espaço nem prendem o tempo. Enquanto os sólidos têm dimensões espaciais claras, mas neutralizam o impacto e, portanto, diminuem a significação do tempo (resistem efetivamente a seu fluxo ou o tornam irrelevante), os fluidos não se atêm muito a qualquer forma e estão constantemente prontos (e propensos) a mudá-la; assim, para eles, o que conta é o tempo, mais do que o espaço que lhes toca ocupar; espaço que, afinal, preenchem apenas “por um momento”. Em certo sentido, os sólidos suprimem o tempo; para os líquidos, ao contrário, o tempo é o que importa. Ao descrever os sólidos, podemos ignorar inteiramente o tempo; ao descrever os fluidos, deixar o tempo de fora seria um grave erro. Descrições de líquidos são fotos instantâneas, que precisam ser datadas.

Os fluidos se movem facilmente. Eles “fluem”, “escorrem”, “esvaem-se”, “respingam”, “transbordam”, “vazam”, “inundam”, “borrifam”, “pingam”; são “filtrados”, “destilados”; diferentemente dos sólidos, não são facilmente contidos — contornam certos obstáculos, dissolvem outros e invadem ou inundam seu caminho. Do encontro com sólidos emergem intactos, enquanto os sólidos que encontraram, se permanecem sólidos, são alterados — ficam molhados ou encharcados. A extraordinária mobilidade dos fluidos é o que os associa à idéia de “leveza”. Há líquidos que, centímetro cúbico por centímetro cúbico, são mais pesados que muitos sólidos, mas ainda assim tendemos a vê-los como mais leves, menos “pesados” que qualquer sólido. Associamos “leveza” ou “ausência de peso” à mobilidade e à inconstância: sabemos pela prática que quanto mais leves viajamos, com maior facilidade e rapidez nos movemos.

Essas são razões para considerar “fluidez” ou “liquidez” como metáforas adequadas quando queremos captar a natureza da presente fase, *nova* de muitas maneiras, na história da modernidade.

Concordo prontamente que tal proposição deve fazer vacilar quem transita à vontade no “discurso da modernidade” e está familiarizado com o vocabulário usado normalmente para narrar a história moderna. Mas a modernidade não foi um processo de “liquefação” desde o começo? Não foi o “derretimento dos sólidos” seu maior passatempo e principal realização? Em outras palavras, a modernidade não foi “fluida” desde sua concepção?

Essas e outras objeções semelhantes são justificadas, e o parecerão ainda mais se lembrarmos que a famosa frase sobre “derreter os sólidos”, quando cunhada há um século e meio pelos autores do *Manifesto comunista*, referia-se ao tratamento que o autoconfiante e exuberante espírito moderno dava à sociedade, que considerava estagnada demais para seu gosto e resistente demais para mudar e amoldar-se a suas ambições — porque congelada em seus caminhos habituais. Se o “espírito” era “moderno”, ele o era na medida em que estava determinado que a realidade deveria ser emancipada da “mão morta” de sua própria história — e isso só poderia ser feito derretendo os sólidos (isto é, por definição, dissolvendo o que quer que persistisse no tempo e fosse infenso à sua passagem ou imune a seu fluxo). Essa intenção clamava, por sua vez, pela “profanação do sagrado”: pelo repúdio e destronamento do passado, e, antes e acima de tudo, da “tradição” — isto é, o sedimento ou resíduo do passado no presente; clamava pelo esmagamento da armadura protetora forjada de crenças e lealdades que permitiam que os sólidos ressissem à “liquefação”.

Lembremos, no entanto, que tudo isso seria feito não para acabar de uma vez por todas com os sólidos e construir um admirável mundo novo livre deles para sempre, mas para limpar a área para *novos e aperfeiçoados sólidos*; para substituir o conjunto herdado de sólidos deficientes e defeituosos por outro conjunto, aperfeiçoado e preferivelmente perfeito, e por isso não mais alterável. Ao ler o *Ancien Régime* de Tocqueville, podemos nos perguntar até que ponto os “sólidos encontrados” não teriam sido desprezados, condenados e destinados à liquefação por já estarem enferru-

jados, esfarelados, com as costuras abrindo; por não se poder confiar neles. Os tempos modernos encontraram os sólidos pré-modernos em estado avançado de desintegração; e um dos motivos mais fortes por trás da urgência em derretê-los era o desejo de, por uma vez, descobrir ou inventar sólidos de solidez *duradoura*, solidez em que se pudesse confiar e que tornaria o mundo previsível e, portanto, administrável.

Os primeiros sólidos a derreter e os primeiros sagrados a profanar eram as lealdades tradicionais, os direitos costumeiros e as obrigações que atavam pés e mãos, impediam os movimentos e restringiam as iniciativas. Para poder construir seriamente uma nova ordem (verdadeiramente sólida!) era necessário primeiro livrar-se do entulho com que a velha ordem sobrecarregava os construtores. “Derreter os sólidos” significava, antes e acima de tudo, eliminar as obrigações “irrelevantes” que impediam a via do cálculo racional dos efeitos; como dizia Max Weber, libertar a empresa de negócios dos grilhões dos deveres para com a família e o lar e da densa trama das obrigações éticas; ou, como preferiria Thomas Carlyle, dentre os vários laços subjacentes às responsabilidades humanas mútuas, deixar restar somente o “nexo dinheiro”. Por isso mesmo, essa forma de “derreter os sólidos” deixava toda a complexa rede de relações sociais no ar — nua, desprotegida, desarmada e exposta, impotente para resistir às regras de ação e aos critérios de racionalidade inspirados pelos negócios, quanto mais para competir efetivamente com eles.

Esse desvio fatal deixou o campo aberto para a invasão e dominação (como dizia Weber) da racionalidade instrumental, ou (na formulação de Karl Marx) para o papel determinante da economia: agora a “base” da vida social outorgava a todos os outros domínios o estatuto de “superestrutura” — isto é, um artefato da “base”, cuja única função era auxiliar sua operação suave e contínua. O derretimento dos sólidos levou à progressiva libertação da economia de seus tradicionais embaraços políticos, éticos e culturais. Sedimentou uma nova ordem, definida principalmente em termos econômicos. Essa nova ordem deveria ser mais “sólida” que as ordens que substituíra, porque, diferentemente delas, era imune a desafios por qualquer ação que não fosse econômica. A

maioria das alavancas políticas ou morais capazes de mudar ou reformar a nova ordem foram quebradas ou feitas curtas ou fracas demais, ou de alguma outra forma inadequadas para a tarefa. Não que a ordem econômica, uma vez instalada, tivesse colonizado, reeducado e convertido a seus fins o restante da vida social; essa ordem veio a dominar a totalidade da vida humana porque o que quer que pudesse ter acontecido nessa vida tornou-se irrelevante e ineficaz no que diz respeito à implacável e contínua reprodução dessa ordem.

Esse estágio na carreira da modernidade foi bem descrito por Claus Offe (em “A utopia da opção zero”, publicado originalmente em 1987 em *Praxis internacional*): as sociedades “complexas se tornaram rígidas a tal ponto que a própria tentativa de refletir normativamente sobre elas ou de renovar sua ‘ordem’, isto é, a natureza da coordenação dos processos que nelas têm lugar, é virtualmente impedida por força de sua própria futilidade, donde sua inadequação essencial”. Por mais livres e voláteis que sejam os “subsistemas” dessa ordem, isoladamente ou em conjunto, o modo como são entretecidos é “rígido, fatal e desprovido de qualquer liberdade de escolha”. A ordem das coisas como um todo não está aberta a opções; está longe de ser claro quais poderiam ser essas opções, e ainda menos claro como uma opção ostensivamente viável poderia ser real no caso pouco provável de a vida social ser capaz de concebê-la e gestá-la. Entre a ordem como um todo e cada uma das agências, veículos e estratégias da ação proposital há uma clivagem — uma brecha que se amplia perpetuamente, sem ponte à vista.

Ao contrário da maioria dos cenários distópicos, este efeito não foi alcançado via ditadura, subordinação, opressão ou escravização; nem através da “colonização” da esfera privada pelo “sistema”. Ao contrário: a situação presente emergiu do derretimento radical dos grilhões e das algemas que, certo ou errado, eram suspeitos de limitar a liberdade individual de escolher e de agir. *A rigidez da ordem é o artefato e o sedimento da liberdade dos agentes humanos.* Essa rigidez é o resultado de “soltar o freio”: da desregulamentação, da liberalização, da “flexibilização”, da “fluidez” crescente, do descontrole dos mercados financeiro, imobiliário e

de trabalho, tornando mais leve o peso dos impostos etc. (como Offe observou em “Amarrações, algemas, grades”, publicado originalmente em 1987); ou (para citar Richard Sennett em *Flesh and Stone*) das técnicas de “velocidade, fuga, passividade” – em outras palavras, técnicas que permitem que o sistema e os agentes livres se mantenham radicalmente desengajados e que se desencontrem em vez de encontrar-se. Se o tempo das revoluções sistêmicas passou, é porque não há edifícios que alojem as mesas de controle do sistema, que poderiam ser atacados e capturados pelos revolucionários; e também porque é terrivelmente difícil, para não dizer impossível, imaginar o que os vencedores, uma vez dentro dos edifícios (se os tivessem achado), poderiam fazer para virar a mesa e pôr fim à miséria que os levou à rebelião. Ninguém ficaria surpreso ou intrigado pela evidente escassez de pessoas que se dispõem a ser revolucionários: do tipo de pessoas que articulam o desejo de mudar seus planos individuais como projeto para mudar a ordem da sociedade.

A tarefa de construir uma ordem nova e melhor para substituir a velha ordem defeituosa não está hoje na agenda – pelo menos não na agenda daquele domínio em que se supõe que a ação política reside. O “derretimento dos sólidos”, traço permanente da modernidade, adquiriu, portanto, um novo sentido, e, mais que tudo, foi redirecionado a um novo alvo, e um dos principais efeitos desse redirecionamento foi a dissolução das forças que poderiam ter mantido a questão da ordem e do sistema na agenda política. Os sólidos que estão para ser lançados no cadinho e os que estão derretendo neste momento, o momento da modernidade fluida, são os elos que entrelaçam as escolhas individuais em projetos e ações coletivas – os padrões de comunicação e coordenação entre as políticas de vida conduzidas individualmente, de um lado, e as ações políticas de coletividades humanas, de outro.

Numa entrevista a Jonathan Rutherford no dia três de fevereiro de 1999, Ulrich Beck (que alguns anos antes cunhara o termo “segunda modernidade” para conotar a fase marcada pela modernidade “voltando-se sobre si mesma”, a era da assim chamada “modernização da modernidade”) fala de “categorias zumbi” e “instituições zumbi”, que estão “mortas e ainda vivas”. Ele mencio-

na a família, a classe e o bairro como principais exemplos do novo fenômeno. A família, por exemplo:

Pergunte-se o que é realmente uma família hoje em dia? O que significa? É claro que há crianças, meus filhos, nossos filhos. Mas, mesmo a paternidade e a maternidade, o núcleo da vida familiar, estão começando a se desintegrar no divórcio ... Avós e avôs são incluídos e excluídos sem meios de participar nas decisões de seus filhos e filhas. Do ponto de vista de seus netos, o significado das avós e dos avôs tem que ser determinado por decisões e escolhas individuais.

O que está acontecendo hoje é, por assim dizer, uma redistribuição e realocação dos “poderes de derretimento” da modernidade. Primeiro, eles afetaram as instituições existentes, as molduras que circunscreviam o domínio das ações-escolhas possíveis, como os estamentos hereditários com sua alocação por atribuição, sem chance de apelação. Configurações, constelações, padrões de dependência e interação, tudo isso foi posto a derreter no cadinho, para ser depois novamente moldado e refeito; essa foi a fase de “quebrar a forma” na história da modernidade inerentemente transgressiva, rompedora de fronteiras e capaz de tudo desmoronar. Quanto aos indivíduos, porém – eles podem ser desculpados por ter deixado de notá-lo; passaram a ser confrontados por padrões e figurações que, ainda que “novas e aperfeiçoadas”, eram tão duras e indomáveis como sempre.

Na verdade, nenhum molde foi quebrado sem que fosse substituído por outro; as pessoas foram libertadas de suas velhas gaiolas apenas para ser admoestadas e censuradas caso não conseguissem se realocar, através de seus próprios esforços dedicados, contínuos e verdadeiramente infundáveis, nos nichos pré-fabricados da nova ordem: nas *classes*, as molduras que (tão intransigentemente como os *estamentos* já dissolvidos) encapsulavam a totalidade das condições e perspectivas de vida e determinavam o âmbito dos projetos e estratégias realistas de vida. A tarefa dos indivíduos livres era usar sua nova liberdade para encontrar o nicho apropriado e ali se acomodar e adaptar: seguindo fielmente as regras e modos de conduta identificados como corretos e apropriados para aquele lugar.

São esses padrões, códigos e regras a que podíamos nos conformar, que podíamos selecionar como pontos estáveis de orientação e pelos quais podíamos nos deixar depois guiar, que estão cada vez mais em falta. Isso não quer dizer que nossos contemporâneos sejam guiados tão somente por sua própria imaginação e resolução e sejam livres para construir seu modo de vida a partir do zero e segundo sua vontade, ou que não sejam mais dependentes da sociedade para obter as plantas e os materiais de construção. Mas quer dizer que estamos passando de uma era de “grupos de referência” predeterminados a uma outra de “comparação universal”, em que o destino dos trabalhos de autoconstrução individual está endêmica e incuravelmente subdeterminado, não está dado de antemão, e tende a sofrer numerosas e profundas mudanças antes que esses trabalhos alcancem seu único fim genuíno: o fim da vida do indivíduo.

Hoje, os padrões e configurações não são mais “dados”, e menos ainda “auto-evidentes”; eles são muitos, chocando-se entre si e contradizendo-se em seus comandos conflitantes, de tal forma que todos e cada um foram desprovidos de boa parte de seus poderes de coercitivamente compelir e restringir. E eles mudaram de natureza e foram reclassificados de acordo: como itens no inventário das tarefas individuais. Em vez de preceder a política-vida e emoldurar seu curso futuro, eles devem segui-la (derivar *dela*), para serem formados e reformados por suas flexões e torções. Os poderes que liquefazem passaram do “sistema” para a “sociedade”, da “política” para as “políticas da vida” — ou desceram do nível “macro” para o nível “micro” do convívio social.

A nossa é, como resultado, uma versão individualizada e privatizada da modernidade, e o peso da trama dos padrões e a responsabilidade pelo fracasso caem principalmente sobre os ombros dos indivíduos. Chegou a vez da liquefação dos padrões de dependência e interação. Eles são agora maleáveis a um ponto que as gerações passadas não experimentaram e nem poderiam imaginar; mas, como todos os fluidos, eles não mantêm a forma por muito tempo. Dar-lhes forma é mais fácil que mantê-los nela. Os sólidos são moldados para sempre. Manter os fluidos em uma forma requer muita atenção, vigilância constante e esforço perpé-

tuo — e mesmo assim o sucesso do esforço é tudo menos inevitável.

Seria imprudente negar, ou mesmo subestimar, a profunda mudança que o advento da “modernidade fluida” produziu na condição humana. O fato de que a estrutura sistêmica seja remota e inalcançável, aliado ao estado fluido e não-estruturado do cenário imediato da política-vida, muda aquela condição de um modo radical e requer que repensemos os velhos conceitos que costumavam cercar suas narrativas. Como zumbis, esses conceitos são hoje mortos-vivos. A questão prática consiste em saber se sua ressurreição, ainda que em nova forma ou encarnação, é possível; ou — se não for — como fazer com que eles tenham um enterro decente e eficaz.

Este livro se dedica a essa questão. Foram selecionados para exame cinco dos conceitos básicos em torno dos quais as narrativas ortodoxas da condição humana tendem a se desenvolver: a emancipação, a individualidade, o tempo/espço, o trabalho e a comunidade. Transformações sucessivas de seus significados e aplicações práticas são exploradas (ainda que de maneira muito fragmentária e preliminar) com a esperança de salvar os bebês do banho desta torrente de água poluída.

A modernidade significa muitas coisas, e sua chegada e avanço podem ser aferidos utilizando-se muitos marcadores diferentes. Uma característica da vida moderna e de seu moderno entorno se impõe, no entanto, talvez como a “diferença que faz a diferença”; como o atributo crucial que todas as demais características seguem. Esse atributo é a relação cambiante entre espaço e tempo.

A modernidade começa quando o espaço e o tempo são separados da prática da vida e entre si, e assim podem ser teorizados como categorias distintas e mutuamente independentes da estratégia e da ação; quando deixam de ser, como eram ao longo dos séculos pré-modernos, aspectos entrelaçados e dificilmente distinguíveis da experiência vivida, presos numa estável e aparentemente invulnerável correspondência biunívoca. Na modernidade, o tempo tem *história*, tem história por causa de sua “capacidade de carga”, perpetuamente em expansão — o alongamento dos trechos do espaço que unidades de tempo permitem “passar”, “atravessar”,

“cobrir” — ou *conquistar*. O tempo adquire história uma vez que a velocidade do movimento através do espaço (diferentemente do espaço eminentemente inflexível, que não pode ser esticado e que não encolhe) se torna uma questão do engenho, da imaginação e da capacidade humanas.

A própria idéia de velocidade (e mais ainda a de aceleração), quando se refere à relação entre tempo e espaço, *supõe* sua variabilidade, e dificilmente teria qualquer significado se não fosse aquela uma relação verdadeiramente variável, se fosse um atributo da realidade inumana e pré-humana e não uma questão de inventividade e resolução humanas, e se não se lançasse para muito além da estreita gama de variações a que as ferramentas naturais da mobilidade — as pernas humanas ou equinas — costumavam confinar os movimentos dos corpos pré-modernos. Quando a distância percorrida numa unidade de tempo passou a depender da tecnologia, de meios artificiais de transporte, todos os limites à velocidade do movimento, existentes ou herdados, poderiam, em princípio, ser transgredidos. Apenas o céu (ou, como acabou sendo depois, a velocidade da luz) era agora o limite, e a modernidade era um esforço contínuo, rápido e irrefreável para alcançá-lo.

Graças a sua flexibilidade e expansividade recentemente adquiridas, o tempo moderno se tornou, antes e acima de tudo, a arma na conquista do espaço. Na moderna luta entre tempo e espaço, o espaço era o lado sólido e impassível, pesado e inerte, capaz apenas de uma guerra defensiva, de trincheiras — um obstáculo aos avanços do tempo. O tempo era o lado dinâmico e ativo na batalha, o lado sempre na ofensiva: a força invasora, conquistadora e colonizadora. A velocidade do movimento e o acesso a meios mais rápidos de mobilidade chegaram nos tempos modernos à posição de principal ferramenta do poder e da dominação.

Michel Foucault utilizou o projeto do Panóptico de Jeremy Bentham como arquimetáfora do poder moderno. No Panóptico, os internos estavam presos ao lugar e impedidos de qualquer movimento, confinados entre muros grossos, densos e bem-guardados, e fixados a suas camas, celas ou bancadas. Eles não podiam se mover porque estavam sob vigilância; tinham que se ater aos lugares indicados sempre porque não sabiam, e nem tinham como

saber, onde estavam no momento seus vigias, livres para mover-se à vontade. As instalações e a facilidade de movimento dos vigias eram a garantia de sua dominação; dos múltiplos laços de sua subordinação, a “fixação” dos internos ao lugar era o mais seguro e difícil de romper. O domínio do tempo era o segredo do poder dos administradores — e imobilizar os subordinados no espaço, negando-lhes o direito ao movimento e rotinizando o ritmo a que deviam obedecer era a principal estratégia em seu exercício do poder. A pirâmide do poder era feita de velocidade, de acesso aos meios de transporte e da resultante liberdade de movimento.

O Panóptico era um modelo de engajamento e confrontação mútuos entre os dois lados da relação de poder. As estratégias dos administradores, mantendo sua própria volatilidade e rotinizando o fluxo do tempo de seus subordinados, se tornavam uma só. Mas havia tensão entre as duas tarefas. A segunda tarefa punha limites à primeira — prendia os “rotinizadores” ao lugar dentro do qual os objetos da rotinização do tempo estavam confinados. Os rotinizadores não eram verdadeira e inteiramente livres para se mover: a opção “ausente” estava fora de questão em termos práticos.

O Panóptico apresenta também outras desvantagens. É uma estratégia cara: a conquista do espaço e sua manutenção, assim como a manutenção dos internos no espaço vigiado, abarcava ampla gama de tarefas administrativas custosas e complicadas. Havia os edifícios a erigir e manter em bom estado, os vigias profissionais a contratar e remunerar, a sobrevivência e capacidade de trabalho dos internos a ser preservada e cultivada. Finalmente, administrar significa, ainda que a contragosto, responsabilizar-se pelo bem-estar geral do lugar, mesmo que em nome de um interesse pessoal consciente — e a responsabilidade, outra vez, significa estar preso ao lugar. Ela requer presença, e engajamento, pelo menos como uma confrontação e um cabo-de-guerra permanentes.

O que leva tantos a falar do “fim da história”, da pós-modernidade, da “segunda modernidade” e da “sobremodernidade”, ou a articular a intuição de uma mudança radical no arranjo do convívio humano e nas condições sociais sob as quais a política-vida é hoje levada, é o fato de que o longo esforço para acelerar a

velocidade do movimento chegou a seu “limite natural”. O poder pode se mover com a velocidade do sinal eletrônico – e assim o tempo requerido para o movimento de seus ingredientes essenciais se reduziu à instantaneidade. Em termos práticos, o poder se tornou verdadeiramente *extraterritorial*, não mais limitado, nem mesmo desacelerado, pela resistência do espaço (o advento do telefone celular serve bem como “golpe de misericórdia” simbólico na dependência em relação ao espaço: o próprio acesso a um ponto telefônico não é mais necessário para que uma ordem seja dada e cumprida. Não importa mais onde está quem dá a ordem – a diferença entre “próximo” e “distante”, ou entre o espaço selvagem e o civilizado e ordenado, está a ponto de desaparecer). Isso dá aos detentores do poder uma oportunidade verdadeiramente sem precedentes: eles podem se livrar dos aspectos irritantes e atrasados da técnica de poder do Panóptico. O que quer que a história da modernidade seja no estágio presente, ela é também, e talvez acima de tudo, *pós-Panóptica*. O que importava no Panóptico era que os encarregados “estivessem lá”, próximos, na torre de controle. O que importa, nas relações de poder pós-panópticas é que as pessoas que operam as alavancas do poder de que depende o destino dos parceiros menos voláteis na relação podem fugir do alcance a qualquer momento – para a pura inacessibilidade.

O fim do Panóptico é o arauto do *fim da era do engajamento mútuo*: entre supervisores e supervisados, capital e trabalho, líderes e seguidores, exércitos em guerra. As principais técnicas do poder são agora a fuga, a astúcia, o desvio e a evitação, a efetiva rejeição de qualquer confinamento territorial, com os complicados corolários de construção e manutenção da ordem, e com a responsabilidade pelas consequências de tudo, bem como com a necessidade de arcar com os custos.

Essa nova técnica do poder foi vividamente ilustrada pelas estratégias desenvolvidas pelos atacantes nas guerras do Golfo e da Iugoslávia. A relutância em utilizar forças terrestres na guerra foi impressionante; quaisquer que tenham sido as explicações oficiais, essa relutância foi ditada não apenas pela amplamente referida síndrome dos “cadáveres ensacados”. O engajamento num combate terrestre foi evitado não só por seus possíveis efeitos

adversos na política interna, mas também (talvez principalmente) por sua total inutilidade e mesmo contra-produtividade em relação aos objetivos da guerra. Afinal, a conquista do território com todas suas consequências administrativas e gerenciais não só estava ausente da lista de objetivos das ações de guerra, como era uma eventualidade a ser evitada a todo custo, vista com repugnância como outro tipo de “prejuízo colateral”, desta vez infligido à própria força atacante.

Golpes desferidos por bombardeiros furtivos e “espertos” misséis autodirigidos capazes de seguir seus alvos – lançados de surpresa, vindos do nada e desaparecendo imediatamente de vista – substituíram os avanços territoriais das tropas de infantaria e o esforço para expulsar o inimigo de seu território – o esforço de ocupar o território possuído, controlado e administrado pelo inimigo. Os atacantes definitivamente não queriam mais ser “os últimos no campo de batalha” depois da fuga ou retirada do inimigo. A força militar e seu plano de guerra de “atingir e correr” prefigura, incorpora e pressagia o que de fato está em jogo no novo tipo de guerra na era da modernidade líquida: não a conquista de novo território, mas a destruição das muralhas que impediam o fluxo dos novos e fluidos poderes globais; expulsar da cabeça do inimigo o desejo de formular suas próprias regras, abrindo assim o até então inacessível, defendido e protegido espaço para a operação dos outros ramos, não-militares, do poder. A guerra hoje, pode-se dizer (parafraseando a famosa fórmula de Clausewitz), parece cada vez mais uma “promoção do livre comércio por outros meios”.

Jim MacLaughlin nos lembrou recentemente (em *Sociology* 1/99) de que o advento da era moderna significou, entre outras coisas, o ataque consistente e sistemático dos “assentados”, convertidos ao modo sedentário de vida, contra os povos e o estilo de vida nômades, completamente alheios às preocupações territoriais e de fronteiras do emergente Estado moderno. Ibn Khaldoun, no século XIV, podia elogiar o nomadismo, que faz com que os nômades “sejam melhores que os povos assentados porque ... estão mais afastados de todos os maus hábitos que infectaram o coração dos assentados” – mas a febre de construção de nações e Estados-na-

ção que logo em seguida começou a sério por toda a Europa colocou o “solo” firmemente acima do “sangue” ao lançar as fundações da nova ordem legislada e ao codificar os direitos e deveres dos cidadãos. Os nômades, que faziam pouco das preocupações territoriais dos legisladores e ostensivamente desrespeitavam seus zelosos esforços em traçar fronteiras, foram colocados entre os principais vilões na guerra santa travada em nome do progresso e da civilização. A “cronopolítica” moderna os situa não apenas como seres inferiores e primitivos, “subdesenvolvidos” e necessitados de profunda reforma e esclarecimento, mas também como atrasados e “aquém dos tempos”, vítimas da “defasagem cultural”, arrastando-se nos degraus mais baixos da escala evolutiva, e imperdoavelmente lentos ou morbidamente relutantes em subir nela, para seguir o “padrão universal de desenvolvimento”.

Ao longo do estágio sólido da era moderna, os hábitos nômades foram mal vistos. A cidadania andava de mãos dadas com o assentamento, e a falta de “endereço fixo” e de “estado de origem” significava exclusão da comunidade obediente e protegida pelas leis, freqüentemente tornando os nômades vítimas de discriminação legal, quando não de perseguição ativa. Embora isso ainda se aplique à “subclasse” andarilha e “sem-teto”, sujeita às antigas técnicas de controle panóptico (técnicas quase abandonadas como veículo principal para integração e disciplina do grosso da população), a era da superioridade incondicional do sedentarismo sobre o nomadismo e da dominação dos assentados sobre os nômades está chegando ao fim. Estamos testemunhando a vingança do nomadismo contra o princípio da territorialidade e do assentamento. No estágio fluido da modernidade, a maioria assentada é dominada pela elite nômade e extraterritorial. Manter as estradas abertas para o tráfego nômade e tornar mais distantes as barreiras remanescentes tornou-se hoje o meta-propósito da política, e também das guerras, que, como Clausewitz originalmente declarou, não são mais que “a extensão da política por outros meios”.

A elite global contemporânea é formada no padrão do velho estilo dos “senhores ausentes”. Ela pode dominar sem se ocupar com a administração, gerenciamento, bem-estar, ou, ainda, com a missão de “levar a luz”, “reformatar os modos”, elevar moralmente,

“civilizar” e com cruzadas culturais. O engajamento ativo na vida das populações subordinadas não é mais necessário (ao contrário, é fortemente evitado como desnecessariamente custoso e ineficaz) – e, portanto, o “maior” não só não é mais o “melhor”, mas carece de significado racional. Agora é o menor, mais leve e mais portátil que significa melhoria e “progresso”. Mover-se leve, e não mais aferrar-se a coisas vistas como atraentes por sua confiabilidade e solidez – isto é, por seu peso, substancialidade e capacidade de resistência – é hoje recurso de poder.

Fixar-se ao solo não é tão importante se o solo pode ser alcançado e abandonado à vontade, imediatamente ou em pouquíssimo tempo. Por outro lado, fixar-se muito fortemente, sobrecarregando os laços com compromissos mutuamente vinculantes, pode ser positivamente prejudicial, dadas as novas oportunidades que surgem em outros lugares. Rockefeller pode ter desejado construir suas fábricas, estradas de ferro e torres de petróleo altas e volumosas e ser dono delas por um longo tempo (pela eternidade, se medirmos o tempo pela duração da própria vida ou pela da família). Bill Gates, no entanto, não sente remorsos quando abandona posses de que se orgulhava ontem; é a velocidade atordoante da circulação, da reciclagem, do envelhecimento, do entulho e da substituição que traz lucro hoje – não a durabilidade e confiabilidade do produto. Numa notável reversão da tradição milenar, são os grandes e poderosos que evitam o durável e desejam o transitório, enquanto os da base da pirâmide – contra todas as chances – lutam desesperadamente para fazer suas frágeis, mesquinhas e transitórias posses durarem mais tempo. Os dois se encontram hoje em dia principalmente nos lados opostos dos balcões das mega-liquidações ou de vendas de carros usados.

A desintegração da rede social, a derrocada das agências efetivas de ação coletiva, é recebida muitas vezes com grande ansiedade e lamentada como “efeito colateral” não previsto da nova leveza e fluidez do poder cada vez mais móvel, escorregadio, evasivo e fugitivo. Mas a desintegração social é tanto uma condição quanto um resultado da nova técnica do poder, que tem como ferramentas

principais o desencajamento e a arte da fuga. Para que o poder tenha liberdade de fluir, o mundo deve estar livre de cercas, barreiras, fronteiras fortificadas e barricadas. Qualquer rede densa de laços sociais, e em particular uma que esteja territorialmente enraizada, é um obstáculo a ser eliminado. Os poderes globais se inclinam a dismantelar tais redes em proveito de sua contínua e crescente fluidez, principal fonte de sua força e garantia de sua invencibilidade. E são esse derrocar, a fragilidade, o quebradiço, o imediato dos laços e redes humanos que permitem que esses poderes operem.

Se essas tendências entrelaçadas se desenvolvessem sem freios, homens e mulheres seriam reformulados no padrão da toupeira eletrônica, essa orgulhosa invenção dos tempos pioneiros da cibernética imediatamente aclamada como arauto do porvir: um plugue em castores atarantados na desesperada busca de tomadas a que se ligar. Mas no futuro anunciado pelos telefones celulares, as tomadas serão provavelmente declaradas obsoletas e de mau gosto, e passarão a ser fornecidas em quantidades cada vez menores e com qualidade cada vez mais duvidosa. No momento, muitos fornecedores de eletricidade exaltam as vantagens da conexão a suas respectivas redes e disputam os favores dos que procuram por tomadas. Mas a longo prazo (o que quer que “longo prazo” signifique na era da instantaneidade) as tomadas serão provavelmente banidas e suplantadas por baterias descartáveis compradas individualmente nas lojas e em oferta em cada quiosque de aeroporto e posto de gasolina ao longo das estradas.

Essa parece ser a distopia feita sob medida para a modernidade líquida – e capaz de substituir os terrores dos pesadelos de Orwell e Huxley.

Junho de 1999

1 • EMANCIPAÇÃO

Ao fim das “três décadas gloriosas” que se seguiram ao final da Segunda Guerra Mundial – as três décadas de crescimento sem precedentes e de estabelecimento da riqueza e da segurança econômica no próspero Ocidente – Herbert Marcuse reclamava:

Em relação a hoje e à nossa própria condição, creio que estamos diante de uma situação nova na história, porque temos que ser libertados de uma sociedade rica, poderosa e que funciona relativamente bem ... O problema que enfrentamos é a necessidade de nos libertarmos de uma sociedade que desenvolve em grande medida as necessidades materiais e mesmo culturais do homem – uma sociedade que, para usar um *slogan*, cumpre o que prometeu a uma parte crescente da população. E isso implica que enfrentamos a libertação de uma sociedade na qual a libertação aparentemente não conta com uma base de massas.¹

Devermos nos emancipar, “libertar-nos da sociedade”, não era problema para Marcuse. O que *era* um problema – o problema específico para a sociedade que “cumpre o que prometeu” – era a falta de uma “base de massas” para a libertação. Para simplificar: poucas pessoas desejavam ser libertadas, menos ainda estavam dispostas a agir para isso, e virtualmente ninguém tinha certeza de como a “libertação da sociedade” poderia distinguir-se do Estado em que se encontrava.

“Libertar-se” significa literalmente libertar-se de algum tipo de grilhão que obstrui ou impede os movimentos; começar a *sentir-se* livre para se mover ou agir. “Sentir-se livre” significa não experimentar dificuldade, obstáculo, resistência ou qualquer outro impedimento aos movimentos pretendidos ou concebíveis.

Como observou Arthur Schopenhauer, a “realidade” é criada pelo ato de querer; é a teimosa indiferença do mundo em relação à minha intenção, a relutância do mundo em se submeter à minha vontade, que resulta na percepção do mundo como “real”, constrangedor, limitante e desobediente. Sentir-se livre das limitações, livre para agir conforme os desejos, significa atingir o equilíbrio entre os desejos, a imaginação e a capacidade de agir: sentimo-nos livres na medida em que a imaginação não vai mais longe que nossos desejos e que nem uma nem os outros ultrapassam nossa capacidade de agir. O equilíbrio pode, portanto, ser alcançado e mantido de duas maneiras diferentes: ou reduzindo os desejos e/ou a imaginação, ou ampliando nossa capacidade de ação. Uma vez alcançado o equilíbrio, e enquanto ele se mantiver, “libertação” é um *slogan* sem sentido, pois falta-lhe força motivacional.

Tal uso nos permite distinguir entre liberdade “subjettiva” e “objetiva” — e também entre a “necessidade de libertação” subjettiva e objetiva. Pode ser que o desejo de melhorar tenha sido frustrado, ou nem tenha tido oportunidade de surgir (por exemplo, pela pressão do “princípio de realidade” exercido, segundo Sigmund Freud, sobre a busca humana do prazer e da felicidade); as intenções, fossem elas realmente experimentadas ou apenas imagináveis, foram adaptadas ao tamanho da capacidade de agir, e particularmente à capacidade de agir razoavelmente — com chance de sucesso. Por outro lado, pode ser que, pela manipulação direta das intenções — uma forma de “lavagem cerebral” — nunca se pudesse chegar a verificar os limites da capacidade “objetiva” de agir, e menos ainda saber quais eram, em primeiro lugar, essas intenções, acabando-se, portanto, por colocá-las abaixo do nível da liberdade “objetiva”.

A distinção entre liberdade “subjettiva” e “objetiva” abriu uma genuína caixa de Pandora de questões embaraçosas como “fenômeno *versus* essência” — de significação filosófica variada, mas no todo considerável, e de importância política potencialmente enorme. Uma dessas questões é a possibilidade de que o que se sente como liberdade não seja de fato liberdade; que as pessoas podem estar satisfeitas com o que lhes cabe mesmo que o que lhes cabe esteja longe de ser “objetivamente” satisfatório; que, vivendo

na escravidão, se sintam livres e, portanto, não experimentem a necessidade de se libertar, e assim percam a chance de se tornar genuinamente livres. O corolário dessa possibilidade é a suposição de que as pessoas podem ser juizes incompetentes de sua própria situação, e devem ser forçadas ou seduzidas, mas em todo caso guiadas, para experimentar a necessidade de ser “objetivamente” livres e para reunir a coragem e a determinação para lutar por isso. Ameaça mais sombria atormentava o coração dos filósofos: que as pessoas pudessem simplesmente não querer ser livres e rejeitassem a perspectiva da libertação pelas dificuldades que o exercício da liberdade pode acarretar.

As bênçãos mistas da liberdade

Numa versão apócrifa da *Odisséia* (“Odysseus und die Schweine: das Unbehagen an der Kultur”), Lion Feuchtwanger propôs que os marinheiros enfeitiçados por Circe e transformados em porcos gostaram de sua nova condição e resistiram desesperadamente aos esforços de Ulisses para quebrar o encanto e trazê-los de volta à forma humana. Quando informados por Ulisses de que ele tinha encontrado as ervas mágicas capazes de desfazer a maldição e de que logo seriam humanos novamente, fugiram numa velocidade que seu zeloso salvador não pôde acompanhar. Ulisses conseguiu afinal prender um dos suínos; esfregada com a erva maravilhosa, a pele críada deu lugar a Elpenoros — um marinheiro, como insiste Feuchtwanger, em todos os sentidos mediano e comum, exatamente “como todos os outros, sem se destacar por sua força ou por sua esperteza”. O “libertado” Elpenoros não ficou nada grato por sua liberdade, e furiosamente atacou seu “libertador”:

Então voltaste, ó tratante, ó intrometido? Queres novamente nos aborrecer e importunar, queres novamente expor nossos corpos ao perigo e forçar nossos corações sempre a novas decisões? Eu estava tão feliz, eu podia chafurdar na lama e aquecer-me ao sol, eu podia comer e beber, grunhir e guinchar, e estava livre de meditações e dúvidas: “O que devo fazer, isto ou aquilo?” Por que vieste? Para jogar-me outra vez na vida odiosa que eu levava antes?

A libertação é uma bênção ou uma maldição? Uma maldição disfarçada de bênção, ou uma bênção temida como maldição? Tais questões assombraram os pensadores durante a maior parte da era moderna, que punha a “libertação” no topo da agenda da reforma política e a “liberdade” no alto da lista de valores – quando ficou suficientemente claro que a liberdade custava a chegar e os que deveriam dela gozar relutavam em dar-lhe as boas-vindas. Houve dois tipos de resposta. A primeira lançava dúvidas sobre a prontidão do “povo comum” para a liberdade. Como o escritor norte-americano Herbert Sebastian Agar dizia (em *A Time for Greatness*, 1942), “a verdade que torna os homens livres é, na maioria dos casos, a verdade que os homens preferem não ouvir”. A segunda inclinava-se a aceitar que os homens podem não estar inteiramente equivocados quando questionam os benefícios que as liberdades oferecidas podem lhes trazer.

Respostas do primeiro tipo inspiram, intermitentemente, compaixão pelo “povo” desorientado, enganado e levado a desistir de sua chance de liberdade, ou desprezo e ultraje contra a “massa” que não quer assumir os riscos e responsabilidades que acompanham a autonomia e a auto-afirmação genuínas. O protesto de Marcuse envolve uma mistura das duas, além de uma tentativa de deixar na soleira da nova prosperidade a culpa pela reconciliação evidente dos não-livres com sua falta de liberdade. Outros discursos freqüentes para protestos semelhantes foram os do “aburguesamento” dos despossuídos (a substituição de “ser” por “ter”, e a de “agir” por “ser” como os valores mais altos) e da “cultura de massas” (uma lesão cerebral coletiva causada pela “indústria cultural”, plantando uma sede de entretenimento e diversão no lugar que – como diria Mathew Arnold – deveria ser ocupado pela “paixão pela doçura e pela luz e pela paixão de fazer com que estas triunfem”).

Respostas da segunda espécie sugerem que o tipo de liberdade louvada pelos libertários não é, ao contrário do que eles dizem, uma garantia de felicidade. Vai trazer mais tristeza que alegria. Segundo este ponto de vista, os libertários estão errados quando afirmam – como o faz, por exemplo, David Conway,² seguindo o princípio de Henry Sidgwick – que a felicidade geral é promovida

mais eficazmente se mantivermos nos adultos “a expectativa de que cada um será deixado com seus próprios recursos para prover suas próprias necessidades”; ou Charles Murray,³ que beira o lírico ao descrever a felicidade intrínseca à busca solitária: “O que faz um acontecimento causar satisfação é que *você* o produziu ... com responsabilidade substancial sobre *seus* ombros, sendo uma parte substancial do bem alcançado uma contribuição *sua*.” “Ser abandonado a seus próprios recursos” anuncia tormentos mentais e a agonia da indecisão, enquanto a “responsabilidade sobre os próprios ombros” prenuncia um medo paralisante do risco e do fracasso, sem direito a apelação ou desistência. Esse não pode ser o significado real da “liberdade”; e se a liberdade “realmente existente”, a liberdade oferecida, significar tudo isso, ela não pode ser nem a garantia da felicidade, nem um objetivo digno de luta.

Respostas do segundo tipo nascem em última análise do horror visceral hobbesiano ao “homem à solta”. Derivam sua credibilidade da suposição de que um ser humano dispensado das limitações sociais coercitivas (ou nunca submetido a elas) é uma besta e não um indivíduo livre; e o horror que ele gera vem de outra suposição: a de que a falta de limites eficazes faz a vida “detestável, brutal e curta” – e, assim, qualquer coisa, menos feliz. A mesma visão hobbesiana foi desenvolvida por Émile Durkheim numa filosofia social compreensiva, de acordo com a qual é a “norma”, medida pela média ou pelo mais comum, e apoiada em duras sanções punitivas, que verdadeiramente liberta os pseudo-humanos da mais horrenda e temível das escravidões; o tipo de escravidão que não se esconde em nenhuma pressão externa, mas dentro, na natureza pré-social ou associal do homem. A coerção social é, nessa filosofia, a força emancipadora, e a única esperança de liberdade a que um humano pode razoavelmente aspirar.

O indivíduo se submete à sociedade e essa submissão é a condição de sua libertação. Para o homem a liberdade consiste em não estar sujeito às forças físicas cegas; ele chega a isso opondo-lhes a grande e inteligente força da sociedade, sob cuja proteção se abriga. Ao colocar-se sob as asas da sociedade, ele se torna, até certo ponto, dependente dela. Mas é uma dependência libertadora; não há nisso contradição.⁴

Não só não há contradição entre dependência e libertação: não há outro caminho para buscar a libertação senão “submeter-se à sociedade” e seguir suas normas. A liberdade não pode ser ganha contra a sociedade. O resultado da rebelião contra as normas, mesmo que os rebelados não tenham se tornado bestas de uma vez por todas, e, portanto, perdido a capacidade de julgar sua própria condição, é uma agonia perpétua de indecisão ligada a um Estado de incerteza sobre as intenções e movimentos dos outros ao redor — o que faz da vida um inferno. Padrões e rotinas impostos por pressões sociais condensadas poupam essa agonia aos homens; graças à monotonia e à regularidade de modos de conduta recomendados, para os quais foram treinados e a que podem ser obrigados, os homens sabem como proceder na maior parte do tempo e raramente se encontram em situações sem sinalização, aquelas situações em que as decisões devem ser tomadas com a própria responsabilidade e sem o conhecimento tranquilizante de suas conseqüências, fazendo com que cada movimento seja impregnado de riscos difíceis de calcular. A ausência, ou a mera falta de clareza, das normas — anomia — é o pior que pode acontecer às pessoas em sua luta para dar conta dos afazeres da vida. As normas *capacitam* tanto quanto *incapacitam*; a anomia anuncia a pura e simples incapacitação. Uma vez que as tropas da regulamentação normativa abandonam o campo de batalha da vida, sobram apenas a dúvida e o medo. Quando (como notavelmente formulado por Erich Fromm) “cada indivíduo deve ir em frente e tentar sua sorte”, quando “ele tem que nadar ou afundar” — “a busca compulsiva da certeza” se instala, começa a desesperada busca por “soluções” capazes de “eliminar a *consciência* da dúvida” — o que quer que prometa “assumir a responsabilidade pela ‘certeza’” é bem-vindo.⁵

“A rotina pode apequenar, mas ela também pode proteger”; é o que diz Richard Sennett, para então lembrar seus leitores da velha controvérsia entre Adam Smith e Dennis Diderot. Enquanto Smith advertia contra os efeitos degradantes e estupidificantes da rotina de trabalho, “Diderot não acreditava que o trabalho rotineiro é degradante ... O maior herdeiro moderno de Diderot, o sociólogo Anthony Giddens, tentou manter viva a percepção diderotia-

na, apontando para o valor primário do hábito tanto para as práticas sociais quanto para a autocompreensão”. A proposição do próprio Sennett é direta: “Imaginar uma vida de impulsos momentâneos, de ações de curto prazo, destituída de rotinas sustentáveis, uma vida sem hábitos, é imaginar, de fato, uma existência sem sentido.”⁶

A vida ainda não atingiu os extremos que a fariam sem sentido, mas muito dano foi causado, e todas as futuras ferramentas da certeza, inclusive as novíssimas rotinas (que provavelmente não durarão o suficiente para se tornarem hábitos) não poderão ser mais que muletas, artifícios do engenho humano que só parecem a coisa em si se nos abstermos de examiná-las muito de perto. Toda certeza alcançada depois do “pecado original” de desmantelar o mundo cotidiano cheio de rotina e vazio de reflexão terá que ser uma certeza manufaturada, uma certeza escancarada e desavergonhadamente “fabricada”, sobrecarregada com toda a vulnerabilidade inata das decisões tomadas por humanos. De fato, como insistem Deleuze e Guattari,

não acreditamos mais no mito da existência de fragmentos que, como peças de uma antiga estátua, estão meramente esperando que apareça o último caco para que todas possam ser coladas novamente para criar uma unidade que é precisamente a mesma que a unidade original. Não mais acreditamos numa totalidade primordial que existiu uma vez, nem numa totalidade final que espera por nós numa data futura.⁷

O que foi separado não pode ser colado novamente. Abandonai toda esperança de totalidade, tanto futura como passada, vós que entraís no mundo da modernidade fluida. Chegou o tempo de anunciar, como o fez recentemente Alain Touraine, “o fim da definição do ser humano como um ser social, definido por seu lugar na sociedade, que determina seu comportamento e ações”. Em seu lugar, o princípio da combinação da “definição estratégica da ação social que não é orientada por normas sociais” e “a defesa, por todos os atores sociais, de sua especificidade cultural e psicológica” “pode ser encontrado dentro do indivíduo, e não mais em instituições sociais ou em princípios universais”.⁸

A suposição tácita que apóia uma tomada de posição tão radical é que a liberdade concebível e possível de alcançar já foi atingida; nada resta a fazer senão limpar os poucos cantos restantes e preencher os poucos lugares vazios – trabalho que será completado em pouco tempo. Os homens e as mulheres são inteira e verdadeiramente livres, e assim a agenda da libertação está praticamente esgotada. O protesto de Marcuse e a nostalgia comunitária da comunidade perdida podem ser manifestações de valores mutuamente opostos, mas são igualmente anacrônicos. Nem o reenraizar dos desenraizados, nem o “despertar do povo” para a tarefa não-realizada da libertação estão nas cartas. A perplexidade de Marcuse está ultrapassada, pois “o indivíduo” já ganhou toda a liberdade com que poderia sonhar e que seria razoável esperar; as instituições sociais estão mais que dispostas a deixar à iniciativa individual o cuidado com as definições e identidades, e os princípios universais contra os quais se rebelar estão em falta. Quanto ao sonho comunitário de “reacomodar os desacomodados”, nada pode mudar o fato de que o que está disponível para a reacomodação são somente camas de motel, sacos de dormir e divãs de analistas, e que de agora em diante as comunidades – mais *postuladas* que “imaginadas” – podem ser apenas artefatos efêmeros da peça da individualidade em curso, e não mais as forças determinantes e definidoras das identidades.

As casualidades e a sorte cambiantes da crítica

O que está errado com a sociedade em que vivemos, disse Cornelius Castoriadis, é que ela deixou de se questionar. É um tipo de sociedade que não mais reconhece qualquer alternativa para si mesma e, portanto, sente-se absolvida do dever de examinar, demonstrar, justificar (e que dirá provar) a validade de suas suposições tácitas e declaradas.

Isso não significa, entretanto, que nossa sociedade tenha suprimido (ou venha a suprimir) o pensamento crítico como tal. Ela não deixou seus membros reticentes (e menos ainda temerosos) em lhe dar voz. Ao contrário: nossa sociedade – uma sociedade

de “indivíduos livres” – fez da crítica da realidade, da insatisfação com “o que aí está” e da expressão dessa insatisfação uma parte inevitável e obrigatória dos afazeres da vida de cada um de seus membros. Como Anthony Giddens nos lembra, estamos hoje engajados na “política-vida”; somos “seres reflexivos” que olhamos de perto cada movimento que fazemos, que estamos raramente satisfeitos com seus resultados e sempre prontos a corrigi-los. De alguma maneira, no entanto, essa reflexão não vai longe o suficiente para alcançar os complexos mecanismos que conectam nossos movimentos com seus resultados e os determinam, e menos ainda as condições que mantêm esses mecanismos em operação. Somos talvez mais “predispostos à crítica”, mais assertivos e intransigentes em nossas críticas, que nossos ancestrais em sua vida cotidiana, mas nossa crítica é, por assim dizer, “desdentada”, incapaz de afetar a agenda estabelecida para nossas escolhas na “política-vida”. A liberdade sem precedentes que nossa sociedade oferece a seus membros chegou, como há tempo nos advertia Leo Strauss, e com ela também uma impotência sem precedentes.

Ouve-se algumas vezes a opinião de que a sociedade contemporânea (que aparece sob o nome de última sociedade moderna ou pós-moderna, a sociedade da “segunda modernidade” de Ulrich Beck ou, como prefiro chamá-la, a “sociedade da modernidade fluida”) é inóspita para a crítica. Essa opinião parece perder de vista a natureza da mudança presente, ao supor que o próprio significado de “hospitalidade” permanece invariável em sucessivas fases históricas. A questão é, porém, que a sociedade contemporânea deu à “hospitalidade à crítica” um sentido inteiramente novo e inventou um modo de acomodar o pensamento e a ação críticas, permanecendo imune às consequências dessa acomodação e saindo, assim, intacta e sem cicatrizes – reforçada, e não enfraquecida – das tentativas e testes da “política de portas abertas”.

O tipo de “hospitalidade à crítica” característico da sociedade moderna em sua forma presente pode ser aproximada do padrão do acampamento. O lugar está aberto a quem quer que venha com seu trailer e dinheiro suficiente para o aluguel; os hóspedes vêm e vão; nenhum deles presta muita atenção a como o lugar é gerido, desde que haja espaço suficiente para estacionar o trailer, as toma-

das elétricas e encanamentos estejam em ordem e os donos dos trailers vizinhos não façam muito barulho e mantenham baixo o som de suas TVs portáteis e aparelhos de som depois de escurecer. Os motoristas trazem para o acampamento suas próprias casas, equipadas com todos os aparelhos de que precisam para a estada, que em todo caso pretendem que seja curta. Cada um tem seu próprio itinerário e horário. O que os motoristas querem dos administradores do lugar não é muito mais (mas tampouco menos) do que ser deixados à vontade. Em troca, não pretendem desafiar a autoridade dos administradores e pagam o aluguel no prazo. Como pagam, também demandam. Tendem a ser inflexíveis quando defendem seus direitos aos serviços prometidos, mas em geral querem seguir seu caminho e ficariam irritados se isso não lhes fosse permitido. Ocasionalmente podem reivindicar melhores serviços; se forem bastante incisivos, vociferantes e resolutos, podem até obtê-los. Se se sentirem prejudicados, podem reclamar e cobrar o que lhes é devido — mas nunca lhes ocorreria questionar e negociar a filosofia administrativa do lugar, e muito menos assumir a responsabilidade pelo gerenciamento do mesmo. Podem, no máximo, anotar mentalmente que não devem nunca mais usar o lugar novamente e nem recomendá-lo a seus amigos. Quando vão embora, seguindo seus próprios itinerários, o lugar fica como era antes de sua chegada, sem ser afetado pelos ocupantes anteriores e esperando por outros no futuro; embora, se algumas queixas continuarem a ser feitas por grupos sucessivos de hóspedes, os serviços oferecidos possam vir a ser modificados para impedir que as queixas sejam novamente manifestadas no futuro.

Na era da modernidade líquida a hospitalidade à crítica da sociedade segue o padrão do acampamento. Quando Adorno e Horkheimer formularam a teoria crítica clássica, gerada pela experiência de outra modernidade, obcecada pela ordem, e assim informada e orientada pelo *telos* da emancipação, era muito diferente o modelo em que se inscrevia, com bom fundamento empírico, a idéia de crítica: o modelo de uma casa compartilhada, com suas normas institucionalizadas e regras habituais, atribuição de deveres e desempenho supervisionado. Embora lide bem com a crítica à forma de hospitalidade do acampamento em relação aos donos

dos trailers, nossa sociedade definitivamente *não* aceita bem a crítica como a que os fundadores da escola crítica supunham e à qual endereçaram sua teoria. Em termos diferentes, mas correspondentes, poderíamos dizer que uma “crítica ao estilo do consumidor” veio substituir sua predecessora, a “crítica ao estilo do produtor”.

Contrariamente a uma moda difundida, essa mudança não pode ser explicada meramente por referência à mudança na disposição do público, à diminuição do apetite pela reforma social, do interesse pelo bem comum e pelas imagens da boa sociedade, à decadência da popularidade do engajamento político, ou à alta dos sentimentos hedonísticos e do “eu primeiro” — ainda que tais fenômenos sem dúvida se destaquem entre as marcas do nosso tempo. As causas da mudança vão mais fundo; estão enraizadas na profunda transformação do espaço público e, de modo mais geral, no modo como a sociedade moderna opera e se perpetua.

O tipo de modernidade que era o alvo, mas também o quadro cognitivo, da teoria crítica clássica, numa análise retrospectiva, parece muito diferente daquele que enquadra a vida das gerações de hoje. Ela parece “pesada” (contra a “leve” modernidade contemporânea); melhor ainda, “sólida” (e não “fluida”, “líquida” ou “liquefeita”); condensada (contra difusa ou “capilar”); e, finalmente, “sistêmica” (por oposição a “em forma de rede”).

Essa modernidade pesada/sólida/condensada/sistêmica da “teoria crítica” era impregnada da tendência ao totalitarismo. A sociedade totalitária da homogeneidade compulsória, imposta e onipresente, estava constante e ameaçadoramente no horizonte — como destino último, como uma bomba nunca inteiramente desarmada ou um fantasma nunca inteiramente exorcizado. Essa modernidade era inimiga jurada da contingência, da variedade, da ambigüidade, da instabilidade, da idiossincrasia, tendo declarado uma guerra santa a todas essas “anomalias”; e esperava-se que a liberdade e a autonomia individuais fossem as primeiras vítimas da cruzada. Entre os principais ícones dessa modernidade estavam a *fábrica fordista*, que reduzia as atividades humanas a movimentos simples, rotineiros e predeterminados, destinados a serem obediente e mecanicamente seguidos, sem envolver as faculdades

mentais e excluindo toda espontaneidade e iniciativa individual; a *burocracia*, afim, pelo menos em suas tendências inatas, ao modelo ideal de Max Weber, em que as identidades e laços sociais eram pendurados no cabide da porta da entrada junto com os chapéus, guarda-chuvas e capotes, de tal forma que somente o comando e os estatutos poderiam dirigir, incontestados, as ações dos de dentro enquanto estivessem dentro; o *panóptico* com suas torres de controle e com os interuôs que nunca podiam contar com os eventuais lapsos de vigilância dos supervisores; o *Grande Irmão*, que nunca cochila, sempre atento, rápido e expedito em premiar os fiéis e punir os infiéis; e — finalmente — o *Konzlager* (mais tarde acompanhado no contra-pantão dos demônios modernos pelo Gulag), lugar onde os limites da maleabilidade humana eram testados em laboratório e onde aqueles que suposta ou realmente não eram maleáveis o suficiente eram condenados a morrer de exaustão ou mandados às câmaras de gás ou aos crematórios.

Mais uma vez, em retrospecto, podemos dizer que a teoria crítica pretendia desarmar e neutralizar, e de preferência eliminar de uma vez, a tendência totalitária de uma sociedade que se supunha sobrecarregada de inclinações totalitárias intrínseca e permanentemente. O principal objetivo da teoria crítica era a defesa da autonomia, da liberdade de escolha e da auto-afirmação humanas, do direito de ser e permanecer diferente. Como nos antigos melodramas de Hollywood, que supunham que o momento em que os amantes se encontravam novamente e pronunciavam os votos do casamento assinalava o fim do drama e o começo do bem-aventurado “viveram felizes para sempre”, a teoria crítica, no início, via a libertação do indivíduo da garra de ferro da rotina ou sua fuga da caixa de aço da sociedade afligida por um insaciável apetite totalitário, homogeneizante e uniformizante como o último ponto da emancipação e o fim do sofrimento humano — o momento da “missão cumprida”. A crítica devia servir a esse propósito; não precisava procurar além disso, nem além do momento de alcançá-lo — nem tinha tempo para tanto.

Na época em que foi escrito, o *1984* de George Orwell era o mais completo — e canônico — inventário dos medos e apreensões que assombravam a modernidade em seu estágio sólido. Projeta-

dos sobre os diagnósticos dos problemas e das causas dos sofrimentos contemporâneos, esses medos desenhavam o horizonte dos programas emancipatórios do período. Chegado o 1984 real, a visão de Orwell foi prontamente lembrada, trazida novamente ao debate público, como era de se esperar, e, uma vez mais (talvez a última), amplamente considerada. A maioria dos escritores, como também era de se esperar, afiou suas penas para separar a verdade da inverdade das profecias de Orwell, testadas pelo lapso de tempo que o próprio Orwell previra para que suas palavras se concretizassem. Não surpreende, no entanto, que em nossos tempos — quando mesmo a imortalidade dos marcos e monumentos da história cultural da humanidade está sujeita à reciclagem contínua e precisa ser periodicamente trazida de volta à atenção em comemorações ou pela excitação que precede e acompanha as exposições retrospectivas (apenas para desaparecer da vista e do pensamento tão logo as exposições terminem ou apareça outro aniversário para consumir o espaço da imprensa e o tempo da TV) — a encenação do “evento Orwell” não tenha sido muito diferente do tratamento dado intermitentemente a coisas como Tutancâmon, o ouro inca, Vermeer, Picasso ou Monet.

Mesmo assim, a brevidade da celebração de 1984, a tepidez e o rápido esfriamento do interesse que produziu e a velocidade com que a obra-prima de Orwell novamente afundou no esquecimento uma vez cessada a excitação criada pela mídia nos fazem parar para pensar. Afinal, esse livro serviu durante muitas décadas (e até algumas décadas atrás) como o catálogo mais competente dos medos, pressentimentos e pesadelos públicos; então, por que não mais que um interesse passageiro em sua breve ressurreição? A única explicação razoável é que as pessoas que discutiram o livro em 1984 não se sentiram estimuladas e ficaram quase indiferentes ao assunto que tinham sido encarregadas de discutir e ponderar, porque não mais reconheciam na distopia de Orwell suas próprias aflições e agonias, ou os pesadelos de seus semelhantes. O livro voltou à atenção pública apenas fugazmente, e ganhou uma posição mais ou menos entre a *Historia naturalis* de Plínio o Velho e as profecias de Nostradamus.

Não é mau definir épocas históricas pelo tipo de “demônios íntimos” que as assombram e atormentam. Durante muito tempo,

a distopia de Orwell, juntamente com o sinistro potencial do projeto iluminista revelado por Adorno e Horkheimer, o panóptico de Bentham/Foucault ou sintomas recorrentes de retomada da maré totalitária, foi identificada com a idéia de “modernidade”. Não é surpreendente, pois, que, quando os velhos medos foram afastados do palco e novos medos, muito diferentes dos horrores da iminente *Gleichschaltung* e da perda da liberdade, surgiram no primeiro plano e no debate público, diversos observadores tenham rapidamente proclamado o “fim da modernidade” (ou mesmo, mais ousadamente, o fim da própria história, argumentando que ela tinha atingido seu *telos* ao tornar a liberdade, pelo menos o tipo de liberdade exemplificado pelo mercado livre e pela escolha do consumidor, imune a quaisquer ameaças). E no entanto (créditos para Mark Twain) a notícia do falecimento da modernidade, mesmo os rumores sobre seu canto de cisne, era grosseiramente exagerado: sua profusão não faz os obituários menos prematuros. Parece que o tipo de sociedade diagnosticada e levada a juízo pelos fundadores da teoria crítica (ou pela distopia de Orwell) era apenas uma das formas que a versátil e variável sociedade moderna assumia. Seu desaparecimento não anuncia o fim da modernidade. Nem é o arauto do fim da miséria humana. Menos ainda assinala o fim da crítica como tarefa e vocação intelectual. E em nenhuma hipótese torna essa crítica dispensável.

A sociedade que entra no século XXI não é menos “moderna” que a que entrou no século XX; o máximo que se pode dizer é que ela é moderna de um modo diferente. O que a faz tão moderna como era mais ou menos há um século é o que distingue a modernidade de todas as outras formas históricas do convívio humano: a compulsiva e obsessiva, contínua, irrefreável e sempre incompleta *modernização*; a opressiva e inerradicável, insaciável sede de destruição criativa (ou de criatividade destrutiva, se for o caso: de “limpar o lugar” em nome de um “novo e aperfeiçoado” projeto; de “desmantelar”, “cortar”, “defasar”, “reunir” ou “reduzir”, tudo isso em nome da maior capacidade de fazer o mesmo no futuro — em nome da produtividade ou da competitividade).

Como assinalava Lessing há muito tempo, no limiar da era moderna fomos emancipados da crença no ato da criação, da re-

velação e da condenação eterna. Com essas crenças fora do caminho, nós, humanos, nos encontramos “por nossa própria conta” — o que significa que, desde então, não conhecemos mais limites ao aperfeiçoamento além das limitações de nossos próprios dons herdados ou adquiridos, de nossos recursos, coragem, vontade e determinação. E o que o homem faz o homem pode desfazer. Ser moderno passou a significar, como significa hoje em dia, ser incapaz de parar e ainda menos capaz de ficar parado. Movemo-nos e continuaremos a nos mover não tanto pelo “adiamento da satisfação”, como sugeriu Max Weber, mas por causa da *impossibilidade* de atingir a satisfação: o horizonte da satisfação, a linha de chegada do esforço e o momento da auto-congratulação tranqüila movem-se rápido demais. A consumação está sempre no futuro, e os objetivos perdem sua atração e potencial de satisfação no momento de sua realização, se não antes. Ser moderno significa estar sempre à frente de si mesmo, num Estado de constante transgressão (nos termos de Nietzsche, não podemos ser *Mensch* sem ser, ou pelo menos lutar para ser, *Übermensch*); também significa ter uma identidade que só pode existir como projeto não-realizado. A esse respeito, não há muito que distinga nossa condição da de nossos avós.

Duas características, no entanto, fazem nossa situação — nossa forma de modernidade — nova e diferente.

A primeira é o colapso gradual e o rápido declínio da antiga ilusão moderna: da crença de que há um fim do caminho em que andamos, um *telos* alcançável da mudança histórica, um Estado de perfeição a ser atingido amanhã, no próximo ano ou no próximo milênio, algum tipo de sociedade boa, de sociedade justa e sem conflitos em todos ou alguns de seus aspectos postulados: do firme equilíbrio entre oferta e procura e a satisfação de todas as necessidades; da ordem perfeita, em que tudo é colocado no lugar certo, nada que esteja deslocado persiste e nenhum lugar é posto em dúvida; das coisas humanas que se tornam totalmente transparentes porque se sabe tudo o que deve ser sabido; do completo domínio sobre o futuro — tão completo que põe fim a toda contingência, disputa, ambivalência e conseqüências imprevistas das iniciativas humanas.

A segunda mudança é a desregulamentação e a privatização das tarefas e deveres modernizantes. O que costumava ser considerado uma tarefa para a razão humana, vista como dotação e propriedade coletiva da espécie humana, foi fragmentado (“individualizado”), atribuído às vísceras e energia individuais e deixado à administração dos indivíduos e seus recursos. Ainda que a idéia de aperfeiçoamento (ou de toda modernização adicional do *status quo*) pela ação legislativa da sociedade como um todo não tenha sido completamente abandonada, a ênfase (juntamente, o que é importante, com o peso da responsabilidade) se trasladou decisivamente para a auto-affirmação do indivíduo. Essa importante alteração se reflete na realocação do discurso ético/político do quadro da “sociedade justa” para o dos “direitos humanos”, isto é, voltando o foco daquele discurso ao direito de os indivíduos permanecerem diferentes e de escolherem à vontade seus próprios modelos de felicidade e de modo de vida adequado.

As esperanças de aperfeiçoamento, em vez de convergir para grandes somas nos cofres do governo, procuram o troco nos bolsos dos contribuintes. Se a modernidade original era pesada no alto, a modernidade de hoje é leve no alto, tendo se livrado de seus deveres “emancipatórios”, exceto o dever de ceder a questão da emancipação às camadas média e inferior, às quais foi relegada a maior parte do peso da modernização contínua. “Não mais a salvação pela sociedade”, proclamou o apóstolo do novo espírito da empresa, Peter Drucker. “Não existe essa coisa de sociedade”, declarou Margaret Thatcher, mais ostensivamente. Não olhe para trás, ou para cima; olhe para dentro de você mesmo, onde supostamente residem todas as ferramentas necessárias ao aperfeiçoamento da vida — sua astúcia, vontade e poder.

E não há mais “o Grande Irmão à espreita”; sua tarefa agora é observar as fileiras crescentes de Grandes Irmãos e Grandes Irmãs e observá-las atenta e avidamente, na esperança de encontrar algo de útil para você mesmo: um exemplo a imitar ou uma palavra de conselho sobre como lidar com seus problemas, que, como os deles, devem ser enfrentados individualmente e só podem ser enfrentados individualmente. Não mais grandes líderes para lhe dizer o que fazer e para aliviá-lo da responsabilidade pela conse-

quência de seus atos; no mundo dos indivíduos há apenas outros indivíduos cujo exemplo seguir na condução das tarefas da própria vida, assumindo toda a responsabilidade pelas consequências de ter investido a confiança nesse e não em qualquer outro exemplo.

O indivíduo em combate com o cidadão

O título dado por Norbert Elias a seu último livro, publicado postumamente, *A sociedade dos indivíduos*, capta com perfeição a essência do problema que assombra a teoria social desde seu começo. Rompendo com uma tradição estabelecida desde Hobbes e forjada novamente por John Stuart Mill, Herbert Spencer e a ortodoxia liberal na *doxa* (o quadro não examinado de toda cognição adicional) de nosso século, Elias substituiu o “e” e o “versus” pelo “de” e, assim, deslocou o discurso do imaginário das duas forças, travadas numa batalha mortal mas infundável entre liberdade e dominação, para uma “concepção recíproca”: a sociedade dando forma à individualidade de seus membros, e os indivíduos formando a sociedade a partir de suas ações na vida, enquanto seguem estratégias plausíveis e factíveis na rede socialmente tecida de suas dependências.

A apresentação dos membros como indivíduos é a marca registrada da sociedade moderna. Essa apresentação, porém, não foi uma peça de um ato: é uma atividade reencenada diariamente. A sociedade moderna existe em sua atividade incessante de “individualização”, assim como as atividades dos indivíduos consistem na reformulação e renegociação diárias da rede de entrelaçamentos chamada “sociedade”. Nenhum dos dois parceiros fica parado por muito tempo. E assim o significado da “individualização” muda, assumindo sempre novas formas — à medida que os resultados acumulados de sua história passada solapam as regras herdadas, estabelecem novos preceitos comportamentais e fazem surgir novos prêmios no jogo. A “individualização” agora significa uma coisa muito diferente do que significava há cem anos e do que implicava nos primeiros tempos da era moderna — os tempos da

exaltada “emancipação” do homem da trama estreita da dependência, da vigilância e da imposição comunitárias.

“Jenseits von Klasse und Stand?”, de Ulrich Beck, e poucos anos depois seu “Risikogesellschaft: auf dem Weg in eine andere Moderne”⁹ (juntamente com “Ein Stück eigenes Leben: Frauen im Individualisierungsprozess”, de Elisabeth Beck-Gernsheim) abriram um novo capítulo em nossa compreensão do “processo de individualização”. Esses trabalhos apresentaram o processo como uma história em curso e infundável, com seus distintos estágios – ainda que com um horizonte móvel e uma lógica errática de giros e curvas abruptos em lugar de um *telos* ou um destino predeterminado. Pode-se dizer que, assim como Elias historicizou a teoria de Sigmund Freud do “indivíduo civilizado” explorando a civilização como um evento na história (moderna), Beck historicizou a narrativa de Elias do nascimento do indivíduo ao reapresentar esse nascimento como um aspecto perpétuo da contínua, compulsiva e obsessiva *modernização*. Beck também estabeleceu o retrato da individualização liberta de suas roupagens transitórias, hoje mais obscurecedoras que clarificadoras da compreensão (antes e acima de tudo, liberta de suas visões do desenvolvimento linear, uma progressão assinalada ao longo dos eixos da emancipação, da crescente autonomia e da liberdade de auto-afirmação), expondo assim para exame a variedade de tendências à individualização e seus produtos, e permitindo uma melhor compreensão das características distintivas de seu estágio presente.

Resumidamente, a “individualização” consiste em transformar a “identidade” humana de um “dado” em uma “tarefa” e encarregar os atores da responsabilidade de realizar essa tarefa e das consequências (assim como dos efeitos colaterais) de sua realização. Em outras palavras, consiste no estabelecimento de uma autonomia *de jure* (independentemente de a autonomia *de facto* também ter sido estabelecida).

Os seres humanos não mais “nascem” em suas identidades. Como disse Jean-Paul Sartre em frase célebre: não basta ter nascido burguês – é preciso viver a vida como burguês. (Note-se que o mesmo não precisaria ser nem poderia ser dito sobre príncipes, cavaleiros ou servos da era pré-moderna; nem poderia ser dito de

modo tão resolutivo dos ricos nem dos pobres de berço dos tempos modernos). Precisar *tornar-se* o que já se *é* é a característica da vida moderna – e só da vida moderna (não da “individualização moderna”, a expressão sendo evidentemente pleonástica; falar da individualização e da modernidade é falar de uma e da mesma condição social). A modernidade substitui a determinação heterônoma da posição social pela autodeterminação compulsiva e obrigatória. Isso vale para a “individualização” por toda a era moderna – para todos os períodos e todos os setores da sociedade. No entanto, dentro daquela condição compartilhada há variações significativas, que distinguem gerações sucessivas e também as várias categorias de atores que compartilham o mesmo cenário histórico.

A antiga modernidade “desacomodava” a fim de “reacomodar”. Enquanto a desacomodação era o destino socialmente sancionado, a acomodação era tarefa posta diante dos indivíduos. Uma vez rompidas as rígidas molduras dos estamentos, a tarefa de “auto-identificação” posta diante de homens e mulheres do princípio da era moderna se resumia ao desafio de viver “de acordo” (não ficar atrás dos outros), de conformar-se ativamente aos emergentes tipos sociais de classe e modelos de conduta, de imitar, seguir o padrão, “aculturar-se”, não sair da linha nem se desviar da norma. Os “estamentos” enquanto lugares a que se pertencia por hereditariedade vieram a ser substituídos pelas “classes” como objetivo de pertencimento fabricado. Enquanto os estamentos eram uma questão de atribuição, o pertencimento às classes era em grande medida uma realização; diferentemente dos estamentos, o pertencimento às classes devia ser buscado, e continuamente renovado, reconfirmado e testado na conduta diária.

Retrospectivamente, pode-se dizer que a divisão em classes (ou em gêneros) foi um resultado secundário do acesso desigual aos recursos necessários para tornar a auto-afirmação eficaz. As classes diferiam na gama de identidades disponíveis e na facilidade de escolher entre elas e adotá-las. As pessoas com menos recursos e, portanto, com menos escolha, tinham que compensar suas fraquezas individuais pela “força do número” – cerrando fileiras e partindo para a ação coletiva. Como assinalou Claus Offe, a ação *coletiva*, orientada pela classe, era tão natural e corriqueira

para os que estavam nos níveis mais baixos da escala social quanto a perseguição *individual* de seus objetivos de vida o era para seus patrões.

As privações se somavam, por assim dizer; e, uma vez somadas, congelavam-se em “interesses comuns” e eram vistas como tratáveis apenas com um remédio coletivo. O “coletivismo” foi a primeira opção de estratégia para aqueles situados na ponta receptora da individualização mas incapazes de se auto-afirmar enquanto indivíduos se limitados a seus próprios recursos individuais, claramente inadequados. A orientação de classe dos mais bem-aquiñados era, por outro lado, parcial e, em certo sentido, derivativa; assumia o primeiro plano principalmente quando a distribuição desigual dos recursos era desafiada e contestada. Qualquer que fosse o caso, porém, os indivíduos da modernidade “clássica”, deixados “desacomodados” pela decomposição da ordem estamental, dispunham de seus novos poderes e autonomia na busca frenética da “reacomodação”.

E não faltavam “camas” à espera e prontas para acomodá-los. A classe — embora formada e negociável, e não herdada, como eram os estamentos — tendia a prender seus membros tão firme e fortemente quanto o estamento hereditário pré-moderno. Classe e gênero projetavam-se pesadamente sobre a gama de escolhas do indivíduo; escapar a esses limites não era muito mais fácil do que contestar o lugar ocupado na “cadeia divina do ser” pré-moderna. Para todos os efeitos, a classe e o gênero eram “fatos da natureza”, e a tarefa reservada à auto-afirmação da maioria dos indivíduos era “adaptar-se” ao nicho alocado, comportando-se como os demais ocupantes.

Isso é precisamente o que distingue a “individualização” de outrora da forma que veio a tomar na *Risikogesellschaft*, em tempos de “modernidade reflexiva” ou “segunda modernidade” (nas diferentes formas como Ulrich Beck se refere à era contemporânea). Não são fornecidos “lugares” para a “reacomodação”, e os lugares que podem ser postulados e perseguidos mostram-se frágeis e freqüentemente desaparecem antes que o trabalho de “reacomodação” seja completado. O que há são “cadeiras musicais” de vários tamanhos e estilos, assim como em números e posições cam-

biantes, que fazem com que as pessoas estejam constantemente em movimento, e não prometem nem a “realização”, nem o descanso, nem a satisfação de “chegar”, de alcançar o destino final, quando se pode desarmar-se, relaxar e deixar de se preocupar. Não há perspectiva de “reacomodação” no final do caminho tomado pelos indivíduos (agora cronicamente) desacomodados.

Não se engane: agora, como antes — tanto no estágio leve e fluido da modernidade quanto no sólido e pesado —, a individualização é uma fatalidade, não uma escolha. Na terra da liberdade individual de escolher, a opção de escapar à individualização e de se recusar a participar do jogo da individualização está decididamente fora da jogada. A autocontenção e a auto-suficiência do indivíduo podem ser outra ilusão: que homens e mulheres não tenham nada a que culpar por suas frustrações e problemas não precisa agora significar, não mais que no passado, que possam se proteger contra a frustração utilizando suas próprias estratégias, ou que escapem de seus problemas puxando-se, como o Barão de Munchausen, pelas próprias botas. E, no entanto, se ficam doentes, supõe-se que foi porque não foram suficientemente decididos e industriais para seguir seus tratamentos; se ficam desempregados, foi porque não aprenderam a passar por uma entrevista, ou porque não se esforçaram o suficiente para encontrar trabalho ou porque são, pura e simplesmente, avessos ao trabalho; se não estão seguros sobre as perspectivas de carreira e se agoniam sobre o futuro, é porque não são suficientemente bons em fazer amigos e influenciar pessoas e deixaram de aprender e dominar, como deveriam, as artes da auto-expressão e da impressão que causam. Isto é, em todo caso, o que lhes é dito hoje, e aquilo em que passaram a acreditar, de modo que agora se comportam como se essa fosse a verdade. Como Beck adequada e pungentemente diz, “a maneira como se vive torna-se uma *solução biográfica das contradições sistêmicas*”.¹⁰ Riscos e contradições continuam a ser socialmente produzidos; são apenas o dever e a necessidade de enfrentá-los que estão sendo individualizados.

Para resumir: o abismo entre a individualidade como fatalidade e a individualidade como capacidade realista e prática de auto-afirmação está aumentando. (Melhor ser afastado da “individuali-

dade por atribuição”, como “individação”: o termo escolhido por Beck para distinguir o indivíduo auto-sustentado e auto-impulsivado daquele que não tem escolha senão a de agir, ainda que contrafactualmente, como se a individualização tivesse sido alcançada). Saltar sobre esse abismo *não é* – isso é crucial – parte dessa capacidade.

A capacidade auto-assertiva de homens e mulheres individualizados deixa a desejar, como regra, em relação ao que a genuína autoconstituição requereria. Como observou Leo Strauss, o outro lado da liberdade ilimitada é a insignificância da escolha, cada lado condicionando o outro: por que cuidar de proibir o que será, de qualquer modo, de pouca consequência? Um observador cínico diria que a liberdade chega quando não faz mais diferença. Há um desagradável ar de impotência no temperado caldo da liberdade preparado no caldeirão da individualização; essa impotência é sentida como ainda mais odiosa, frustrante e perturbadora em vista do aumento de poder que se esperava que a liberdade trouxesse.

Quem sabe não seria um remédio manter-se, como no passado, ombro a ombro e marchar unidos? Quem sabe se, caso os poderes individuais, tão frágeis e impotentes isoladamente, fossem condensados em posições e ações coletivas, poderíamos realizar em conjunto o que ninguém poderia realizar sozinho? Quem sabe... O problema é, porém, que essa convergência e condensação das queixas individuais em interesses compartilhados, e depois em ação conjunta, é uma tarefa assustadora, dado que as aflições mais comuns dos “indivíduos por fatalidade” nos dias de hoje são *não-aditivas*, não podem ser “somadas” numa “causa comum”. Podem ser postas lado a lado, mas não se fundirão. Pode-se dizer que desde o começo são moldadas de tal maneira que lhes faltam interfaces para combinar-se com os problemas das demais pessoas.

Os problemas podem ser *semelhantes* (e os cada vez mais populares programas de entrevistas insistem em demonstrar sua semelhança, enquanto martelam a mensagem de que sua semelhança mais importante consiste em que são enfrentados por conta própria pelos que os sofrem), mas não formam uma “totalidade que é maior que a soma de suas partes”; não adquirem qualquer qua-

lidade nova, nem se tornam mais fáceis de manejar por serem enfrentados, confrontados e trabalhados em conjunto. A única vantagem que a companhia de outros sofrendores pode trazer é garantir a cada um deles que enfrentar os problemas solitariamente é o que todos fazem diariamente – e portanto renovar e encorajar a fatigada decisão de continuar a fazer o mesmo. Talvez possa-se também aprender da experiência de outras pessoas a como sobreviver à nova rodada de “redução de tamanho” (*downsizing*); como lidar com crianças que pensam que são adolescentes e adolescentes que se recusam a se tornar adultos; como pôr a gordura e outros “corpos estranhos” indesejáveis “para fora do sistema”; como livrar-se de um vício que não dá mais prazer ou de parceiros que não são mais satisfatórios. Mas o que aprendemos antes de mais nada da companhia de outros é que o único auxílio que ela pode prestar é como sobreviver em nossa solidão irremível, e que a vida de todo mundo é cheia de riscos que devem ser enfrentados solitariamente.

E assim há também outro obstáculo: como de Tocqueville há muito suspeitava, libertar as pessoas pode torná-las *indiferentes*. O indivíduo é o pior inimigo do cidadão, sugeriu ele. O “cidadão” é uma pessoa que tende a buscar seu próprio bem-estar através do bem-estar da cidade – enquanto o indivíduo tende a ser morno, cético ou prudente em relação à “causa comum”, ao “bem comum”, à “boa sociedade” ou à “sociedade justa”. Qual é o sentido de “interesses comuns” senão permitir que cada indivíduo satisfaça seus próprios interesses? O que quer que os indivíduos façam quando se unem, e por mais benefícios que seu trabalho conjunto possa trazer, eles o perceberão como limitação à sua liberdade de buscar o que quer que lhes pareça adequado separadamente, e não ajudarão. As únicas duas coisas úteis que se espera e se deseja do “poder público” são que ele observe os “direitos humanos”, isto é, que permita que cada um siga seu próprio caminho, e que permita que todos o façam “em paz” – protegendo a segurança de seus corpos e posses, trancando criminosos reais ou potenciais nas prisões e mantendo as ruas livres de assaltantes, pervertidos, pedintes e todo tipo de estranhos constrangedores e maus.

Com seu humor habitual e inimitável, Woody Allen aponta as modas e manias dos “indivíduos por decreto” ao folhear os anúncios de imaginários cursos de verão do tipo que os norte-americanos adorariam frequentar. O curso de teoria econômica inclui o item “Inflação e depressão – como vestir-se para cada ocasião”; o curso de ética envolve “O imperativo categórico – e seis maneiras de fazê-lo funcionar a seu favor”, enquanto o prospecto de astronomia informa que “o Sol, que é feito de gás, pode explodir a qualquer momento, mandando nosso planeta inteiro pelos ares; os estudantes são instruídos sobre o que o cidadão médio pode fazer em tal caso”.

Em suma: o outro lado da individualização parece ser a corrosão e a lenta desintegração da cidadania. Joël Roman, co-editor de *Ésprit*, assinala em seu livro recente (*La démocratie des individus*, 1998) que “a vigilância é degradada à guarda dos bens, enquanto o interesse geral não é mais que um sindicato de egoísmos, que envolve emoções coletivas e o medo do vizinho”. Roman concita os leitores a buscarem uma “renovada capacidade de decidir em conjunto” – hoje notável por sua inexistência.

Se o indivíduo é o pior inimigo do cidadão, e se a individualização anuncia problemas para a cidadania e para a política fundada na cidadania, é porque os cuidados e preocupações dos indivíduos enquanto indivíduos enchem o espaço público até o topo, afirmando-se como seus únicos ocupantes legítimos e expulsando tudo mais do discurso público. O “público” é colonizado pelo “privado”; o “interesse público” é reduzido à curiosidade sobre as vidas privadas de figuras públicas e a arte da vida pública é reduzida à exposição pública das questões privadas e a confissões de sentimentos privados (quanto mais íntimos, melhor). As “questões públicas” que resistem a essa redução tornam-se quase incompreensíveis.

As perspectivas de que os atores individualizados sejam “reacomodados” no corpo republicano dos cidadãos são nebulosas. O que os leva a aventurar-se no palco público não é tanto a busca de causas comuns e de meios de negociar o sentido do bem comum e dos princípios da vida em comum quanto a necessidade desesperada de “fazer parte da rede”. Compartilhar intimidades, como

Richard Sennett insiste, tende a ser o método preferido, e talvez o único que resta, de “construção da comunidade”. Essa técnica de construção só pode criar “comunidades” tão frágeis e transitórias como emoções esparsas e fugidias, saltando erraticamente de um objetivo a outro na busca sempre inconclusiva de um porto seguro: comunidades de temores, ansiedades e ódios compartilhados – mas em cada caso comunidades “cabide”, reuniões momentâneas em que muitos indivíduos solitários penduram seus solitários medos individuais. Como diz Ulrich Beck (no ensaio “Sobre a mortalidade da sociedade industrial”),

O que emerge no lugar das normas sociais evanescentes é o ego nu, atemorizado e agressivo à procura de amor e de ajuda. Na procura de si mesmo e de uma sociabilidade afetuosa, ele facilmente se perde na selva do eu ... Alguém que tateia na bruma de seu próprio eu não é mais capaz de perceber que esse isolamento, esse “confinamento solitário do ego”, é uma sentença de massa.¹¹

A individualização chegou para ficar; toda elaboração sobre os meios de enfrentar seu impacto sobre o modo como levamos nossas vidas deve partir do reconhecimento desse fato. A individualização traz para um número sempre crescente de pessoas uma liberdade sem precedentes de experimentar – mas (*timeo danaos et dona ferentes...*) traz junto a tarefa também sem precedentes de enfrentar as conseqüências. O abismo que se abre entre o direito à auto-afirmação e a capacidade de controlar as situações sociais que podem tornar essa auto-afirmação algo factível ou irrealista parece ser a principal contradição da modernidade fluida – contradição que, por tentativa e erro, reflexão crítica e experimentação corajosa, precisamos aprender a manejar coletivamente.

O compromisso da teoria crítica na sociedade dos indivíduos

O impulso modernizante, em qualquer de suas formas, significa a crítica compulsiva da realidade. A privatização do impulso signifi-

ca a compulsiva *auto*-crítica nascida da desafeição perpétua: ser um indivíduo *de jure* significa não ter ninguém a quem culpar pela própria miséria, significa não procurar as causas das próprias derrotas senão na própria indolência e preguiça, e não procurar outro remédio senão tentar com mais e mais determinação.

Viver diariamente com o risco da auto-reprovação e do auto-desprezo não é fácil. Com os olhos postos em seu próprio desempenho — e portanto desviados do espaço social onde as contradições da existência individual são coletivamente produzidas —, os homens e mulheres são naturalmente tentados a reduzir a complexidade de sua situação a fim de tornarem as causas do sofrimento inteligíveis e, assim, tratáveis. Não que considerem as “soluções biográficas” onerosas e embaraçosas; simplesmente não há “soluções biográficas para contradições sistêmicas” eficazes, e assim a escassez de soluções possíveis à disposição precisa ser compensada por soluções imaginárias. No entanto — imaginárias ou genuínas —, todas as “soluções”, para parecerem razoáveis e viáveis, devem ser acompanhadas pela “individualização” das tarefas e responsabilidades. Há, então, demanda por cabides individuais onde os indivíduos atemorizados possam pendurar coletiva, ainda que brevemente, seus temores individuais. Nosso tempo é propício aos bodes expiatórios — sejam eles políticos que fazem de suas vidas privadas uma confusão, criminosos que se esgueiram nas ruas e nos bairros perigosos ou “estrangeiros entre nós”. O nosso é um tempo de cadeados, cercas de arame farpado, ronda dos bairros e vigilantes; e também de jornalistas de tablóides “investigativos” que pescam conspirações para povoar de fantasmas o espaço público funestamente vazio de atores, conspirações suficientemente ferozes para liberar boa parte dos medos e ódios reprimidos em nome de novas causas plausíveis para o “pânico moral”.

Repito: há um grande e crescente abismo entre a condição de indivíduos *de jure* e suas chances de se tornar indivíduos *de facto* — isto é, de ganhar controle sobre seus destinos e tomar as decisões que em verdade desejam. É desse abismo que emanam os eflúvios mais venenosos que contaminam as vidas dos indivíduos contemporâneos. Esse abismo não pode ser transposto apenas por esforços individuais: não pelos meios e recursos disponíveis den-

tro da política-vida auto-administrada. Transpor o abismo é a tarefa da Política com P maiúsculo. Pode-se supor que o abismo em questão emergiu e cresceu precisamente por causa do esvaziamento do espaço público, e particularmente da ágora, aquele lugar intermediário, público/privado, onde a política-vida encontra a Política com P maiúsculo, onde os problemas privados são traduzidos para a linguagem das questões públicas e soluções públicas para os problemas privados são buscadas, negociadas e acordadas.

A mesa foi virada, por assim dizer: a tarefa da teoria crítica foi invertida. Essa tarefa costumava ser a defesa da autonomia privada contra as tropas avançadas da “esfera pública”, soçobrando sob o domínio opressivo do Estado onipotente e impessoal e de seus muitos tentáculos burocráticos ou réplicas em escala menor. Hoje a tarefa é defender o evanescente domínio público, ou, antes, reequilibrar e repovoar o espaço público que se esvazia rapidamente devido à deserção de ambos os lados: a retirada do “cidadão interessado” e a fuga do poder real para um território que, por tudo que as instituições democráticas existentes são capazes de realizar, só pode ser descrito como um “espaço cósmico”.

Não é mais verdade que o “público” tente colonizar o “privado”. O que se dá é o contrário: é o privado que coloniza o espaço público, espremendo e expulsando o que quer que não possa ser expresso inteiramente, sem deixar resíduos, no vernáculo dos cuidados, angústias e iniciativas privadas. Repetidamente informado de que é o senhor de seu próprio destino, o indivíduo não tem razão de atribuir “relevância tópica” (o termo é de Alfred Schütz) ao que quer que resista a ser engolfado no eu e trabalhado com os recursos do eu; mas ter essa razão e agir sobre ela é precisamente a marca registrada do cidadão.

Para o indivíduo, o espaço público não é muito mais que uma tela gigante em que as aflições privadas são projetadas sem cessar, sem deixarem de ser privadas ou adquirirem novas qualidades coletivas no processo da ampliação: o espaço público é onde se faz a confissão dos segredos e intimidades privadas. Os indivíduos retornam de suas excursões diárias ao espaço “público” reforçados em sua individualidade *de jure* e tranquilizados de que o modo

solitário como levam sua vida é o mesmo de todos os outros “indivíduos como eles”, enquanto — também como eles — dão seus próprios tropeços e sofrem suas (talvez transitórias) derrotas no processo.

Quanto ao poder, ele navega para longe da rua e do mercado, das assembléias e dos parlamentos, dos governos locais e nacionais, para além do alcance do controle dos cidadãos, para a extra-territorialidade das redes eletrônicas. Os princípios estratégicos favoritos dos poderes existentes hoje em dia são *fuga, evitação e descompromisso*, e sua condição ideal é a invisibilidade. Tentativas de prever seus movimentos e as conseqüências não-previstas de seus movimentos (sem falar dos esforços para deter ou impedir os mais indesejáveis entre eles) têm uma eficácia prática semelhante à da “Liga para Impedir Mudanças Meteorológicas”.

E assim o espaço público está cada vez mais vazio de questões públicas. Ele deixa de desempenhar sua antiga função de lugar de encontro e diálogo sobre problemas privados e questões públicas. Na ponta da corda que sofre as pressões individualizantes, os indivíduos estão sendo, gradual mas consistentemente, despidos da armadura protetora da cidadania e expropriados de suas capacidades e interesses de cidadãos. Nessas circunstâncias, a perspectiva de que o indivíduo *de jure* venha a se tornar algum dia indivíduo *de facto* (aquele que controla os recursos indispensáveis à genuína autodeterminação) parece cada vez mais remota.

O indivíduo *de jure* não pode se tornar indivíduo *de facto* sem antes tornar-se *cidadão*. Não há indivíduos autônomos sem uma sociedade autônoma, e a autonomia da sociedade requer uma auto-constituição deliberada e perpétua, algo que só pode ser uma realização compartilhada de seus membros.

“Sociedade” sempre manteve uma relação ambígua com a autonomia individual: era simultaneamente sua inimiga e condição *sine qua non*. Mas as proporções de ameaças e oportunidades no que forçosamente continuará sendo uma relação ambivalente mudaram radicalmente no curso da história moderna. Embora as razões para examiná-la de perto possam não ter desaparecido, a sociedade é hoje antes de tudo a condição de que os indivíduos precisam muito, e que lhes faz falta — em sua luta vã e frustrante

para transformar seu status *de jure* em genuína autonomia e capacidade de auto-afirmação.

Esta é, nos termos mais amplos, a situação que hoje se coloca para a teoria crítica — e, em termos mais gerais, para a crítica social. Ela se reduz a unir novamente o que a combinação da individualização formal e o divórcio entre o poder e a política partiram em pedaços. Em outras palavras, redesenhar e repovoar a hoje quase vazia ágora — o lugar de encontro, debate e negociação entre o indivíduo e o bem comum, privado e público. Se o velho objetivo da teoria crítica — a emancipação humana — tem qualquer significado hoje, ele é o de reconectar as duas faces do abismo que se abriu entre a realidade do indivíduo *de jure* e as perspectivas do indivíduo *de facto*. E indivíduos que reaprenderam capacidades esquecidas e reapropriaram ferramentas perdidas da cidadania são os únicos construtores à altura da tarefa de erigir essa ponte em particular.

A teoria crítica revisitada

A necessidade de pensar é o que nos faz pensar, disse Adorno.¹² Sua *Dialética negativa*, essa longa e tortuosa exploração dos modos de ser humano num mundo inóspito à humanidade, acaba com essa frase contundente, mas em última análise vazia: ao fim de centenas de páginas, nada foi explicado, nenhum mistério revelado, nenhuma segurança alcançada. O segredo de ser humano permanece tão impenetrável como no começo da jornada. Pensar nos faz humanos, mas é por sermos humanos que pensamos. O pensar não pode ser explicado; mas não precisa de explicação. O pensar não precisa ser justificado; mas não poderia ser justificado, ainda que tentássemos.

Essa situação não é, Adorno nos dirá muitas e muitas vezes, nem um sinal de fraqueza do pensamento, nem marca da vergonha de quem pensa. Talvez seja o contrário. Na pena de Adorno, a triste necessidade se transforma em privilégio. Quanto *menos* um pensamento puder ser explicado em termos familiares, que façam sentido para os homens e mulheres imersos em sua busca diária da

sobrevivência, tanto mais próximo fica dos padrões da humanidade; quanto *menos* puder ser justificado em termos de ganhos e usos tangíveis ou das etiquetas de preço afixadas a ele no supermercado ou na bolsa de valores, tanto maior seu valor humanizante. São a busca ativa do valor de mercado e a urgência do consumo imediato que ameaçam o genuíno valor do pensamento. “Nenhum pensamento é imune”, escreve Adorno,

à comunicação, e fazê-la no lugar errado e num acordo equivocado é o suficiente para solapar sua verdade. ... Pois o isolamento intelectual inviolável é agora a única maneira de mostrar algum grau de solidariedade. ... O observador distante está tão envolvido quanto o participante ativo; a única vantagem do primeiro é a visão desse envolvimento e a liberdade infinitesimal que reside no conhecimento enquanto tal.¹³

Ficará claro que a visão é o começo da liberdade se lembrarmos que “para um sujeito que age ingenuamente ... seu próprio condicionamento é não-transparente”¹⁴ e que a não-transparência do condicionamento é garantia de ingenuidade perpétua. Assim como o pensamento não precisa de nada senão de si mesmo para perpetuar-se, também a ingenuidade é auto-suficiente; enquanto não for perturbada pela visão, manterá intacto seu próprio condicionamento.

“Não perturbado”: em verdade, a chegada da visão quase nunca é bem-vinda para aqueles que se acostumaram a viver sem ela como doce perspectiva da liberdade. A inocência da ingenuidade faz com que até mesmo a condição mais turbulenta e traiçoeira pareça familiar e, portanto, segura, e qualquer visão de seus precários andaimes é um prodígio de falta de confiança, dúvida e insegurança que poucos receberiam esperançosamente. Parece que, para Adorno, essa ampla rejeição da visão é positiva, embora não anuncie um caminho fácil. A falta de liberdade do ingênuo é a liberdade da pessoa que pensa. Ela torna o “isolamento inviolável” mais fácil. “Aquele que põe à venda algo que ninguém quer comprar representa, mesmo contra sua vontade, a liberdade em relação à troca.”¹⁵ Há apenas um passo que leva dessa idéia a

outra: a do exílio como condição arquetípica da liberdade em relação à troca. Os produtos que o exílio oferece são tais que ninguém teria qualquer inclinação de comprá-los. “Todo intelectual emigrado está, sem exceção, mutilado”, escreveu Adorno em seu próprio exílio nos Estados Unidos. “Ele vive num ambiente que permanecerá incompreensível”. Não surpreende que ele esteja protegido contra o risco de produzir qualquer coisa de valor no mercado local. Portanto, “se na Europa o gesto esotérico era frequentemente apenas um pretexto para o mais cego auto-interesse, o conceito de austeridade parece, no exílio, o mais aceitável dos salva-vidas”¹⁶. O exílio é para o pensador o que o lar é para o ingênuo; é no exílio que o distanciamento, modo de vida habitual da pessoa que pensa, adquire valor de sobrevivência.

Ao lerem a edição dos Upanishads de Deussen, Adorno e Horkheimer comentam amargamente que os sistemas teóricos e práticos dessas pessoas que buscam da união entre a verdade, a beleza e a justiça, esses “estranhos à história”, “não são muito rigorosos e centrados; distinguem-se dos sistemas acabados por um elemento de anarquia. Atribuem maior importância à idéia e ao indivíduo que à administração e ao coletivo. Portanto, despertam ódio”¹⁷. Para que as idéias tenham sucesso, para que atinjam a imaginação dos habitantes da caverna, o elegante ritual védico deverá superar as vagas meditações dos Upanishads; os frios e bem-comportados estoicos deverão substituir os impetuosos e arrogantes cínicos; e o absolutamente prático São Paulo deverá substituir o estranhamente pouco prático São João Batista. A grande questão, porém, é se o poder emancipatório dessas idéias pode sobreviver a seu sucesso mundano. A resposta de Adorno a tal questão recende a melancolia: “A história das antigas religiões e escolas, como a dos partidos e revoluções modernas, nos ensina que o preço da sobrevivência é o envolvimento prático, a transformação das idéias em dominação”¹⁸.

Nesta última frase, o principal dilema estratégico que assombrava o fundador e mais notório escritor da “escola crítica” original encontra sua mais vívida expressão: quem quer que pense e se aflija está condenado a navegar entre o Sila do pensamento limpo

mas impotente e o Caribdis da tentativa eficaz mas poluída pela dominação. *Tertium non datur*. Nem a aposta na prática nem a recusa a ela constituem boa solução. A primeira tende, inevitavelmente, a transformar-se em dominação — com todo seu séquito de horrores: novas limitações à liberdade, a pragmática utilitária dos efeitos tendo precedência sobre os princípios éticos das razões e a diluição e subseqüente distorção das ambições da liberdade. A segunda pode talvez satisfazer o desejo narcisístico da pureza intocada, mas manteria o pensamento ineficaz e, no limite, estéril: a filosofia, como Ludwig Wittgenstein observou com tristeza, deixaria tudo como era; o pensamento nascido da revolta contra a inumanidade da condição humana faria pouco ou nada para tornar mais humana essa condição. O dilema entre *vita contemplativa* e *vita activa* se resume a uma escolha entre duas perspectivas igualmente pouco atraentes. Quanto mais os valores preservados no pensamento forem protegidos da poluição, menos significativos serão para a vida daqueles a quem devem servir. Quanto maiores seus efeitos nessa vida, menos essa vida reformada fará lembrar os valores que induziram e inspiraram a reforma.

O tormento de Adorno tem uma longa história, chegando à questão de Platão sobre a sabedoria e a possibilidade do “retorno à caverna”. Essa questão surgiu a partir da invocação de Platão aos filósofos para que abandonassem a caverna escura do cotidiano e — em nome da pureza do pensamento — recusassem qualquer intercâmbio com os habitantes da caverna enquanto durasse sua jornada no iluminado mundo exterior das idéias claras e lúcidas. O problema era se, na volta, os filósofos quereriam compartilhar os troféus da jornada com os de dentro da caverna e — caso o quisessem — se os outros os ouviriam e lhes dariam crédito. Fiel às idéias de seu tempo, Platão esperava que o provável desencontro na comunicação resultasse na morte dos portadores das notícias...

A versão de Adorno do problema de Platão tomou forma no mundo pós-iluminista, quando queimar hereges e dar cicuta aos arautos de uma vida mais nobre estavam definitivamente fora de moda. Nesse novo mundo, os habitantes da caverna, reencarnados como *Bürger*, não exibiam mais o entusiasmo pela verdade e pelos

valores mais altos dos originais de Platão; esperava-se que opusessem firme e feroz resistência a uma mensagem fadada a perturbar a tranquilidade de sua rotina diária. Fiel às novas idéias, porém, o resultado da ruptura na comunicação aparecia de forma diferente. A união entre conhecimento e poder, mera fantasia nos tempos de Platão, tornou-se um postulado rotineiro e quase axiomático da filosofia e uma afirmação comum e diariamente repetida da política. De algo pelo quê se poderia morrer, a verdade tornou-se algo que oferecia boas razões pelas quais se poderia matar. (Foi um pouco das duas coisas todo o tempo, mas as proporções na mistura mudaram drasticamente). Era portanto natural e razoável esperar, nos tempos de Adorno, que os rejeitados apóstolos das boas notícias recorressem à força sempre que pudessem; e buscassem a dominação para quebrar a resistência e compelir, impelir ou subornar seus opositores a seguir a rota que relutavam a encetar. Ao velho dilema — como encontrar as palavras adequadas aos ouvidos não-iniciados sem comprometer a essência da mensagem; como expressar a verdade numa forma fácil de compreender e suficientemente atraente para que sua compreensão pudesse ser desejada sem deturpar ou diluir seu conteúdo —, a esse dilema veio somar-se uma nova dificuldade, particularmente dura e angustiante no caso de uma mensagem com ambições emancipadoras e libertadoras: como evitar, ou ao menos limitar, o impacto corruptor do poder e da dominação, vistos agora como principal veículo portador da mensagem aos recalcitrantes e indiferentes? As duas angústias se entrelaçam, às vezes se fundem — como na áspera, ainda que inconclusiva, disputa entre Leo Strauss e Alexandre Kojève.

“A filosofia”, insiste Strauss, é a busca da “ordem eterna e imutável na qual a história acontece e que permanece inalterada pela história”. O que é eterno e imutável é também universal; embora a aceitação universal dessa ordem eterna e imutável possa ser atingida somente com base no conhecimento genuíno ou na sabedoria — não através da reconciliação ou do acordo entre opiniões.

O acordo fundado na opinião não pode nunca se tornar um acordo universal. Toda fé que pretende a universalidade, isto é, a aceitação

universal, necessariamente provoca uma contra-fé com a mesma pretensão. A difusão entre os não-iniciados do conhecimento genuíno adquirido pelos sábios não serviria para nada, pois pela difusão ou diluição o conhecimento inevitavelmente se transforma em opinião, preconceito ou mera crença.

Tanto para Strauss quanto para Kojève, essa diferença entre o saber e a “mera crença”, bem como a dificuldade de comunicação entre elas, apontava imediata e automaticamente para a questão do poder e da política. Os dois polemistas viam a incompatibilidade entre os dois tipos de conhecimento como a questão da direção, da coerção e do engajamento político dos “portadores do saber”, como o problema da relação entre a filosofia e o Estado, considerado o lugar e foco por excelência da política. O problema se reduz a uma escolha entre o envolvimento político e o radical distanciamento da prática política, e ao cálculo cuidadoso dos ganhos, riscos e prejuízos potenciais de cada uma dessas posições.

Dado que a ordem eterna, a questão com que os filósofos verdadeiramente se ocupam, não é “afetada pela história”, de que maneira o comércio pode, com os administradores da história, os poderes do momento, auxiliar a causa da filosofia? Para Strauss, tratava-se de uma questão retórica, pois “não há como” seria a única resposta razoável e auto-evidente. A verdade da filosofia pode, de fato, não ser afetada pela história, respondia Kojève, mas daí não decorre que se possa evitar a história: o objetivo dessa verdade é entrar na história para re-formá-la — e assim a tarefa prática do comércio com os detentores do poder, os guardiões que vigiam essa entrada e controlam o tráfego, permanece como parte integrante e vital dos afazeres da filosofia. A história é a realização da filosofia; a verdade da filosofia encontra seu teste e confirmação últimos em sua aceitação e reconhecimento, tornando-se, nas palavras dos filósofos, a carne da *polis*. O reconhecimento é o *telos* e verificação última da filosofia; e assim o objeto da ação dos filósofos não são apenas os próprios filósofos, seu pensamento, o “fazer interno” do filosofar, mas o mundo enquanto tal, e, por fim, a harmonia entre os dois, ou, antes, o refazer o mundo à imagem da verdade cujos guardiões são os filósofos. “Não ter intercâmbio”

com a política não é, portanto, uma resposta; cheira a traição não só ao “mundo que aí está”, mas também à própria filosofia.

Não há como evitar o problema da “ponte política” para o mundo. E como essa ponte não pode senão ser controlada pelos servidores do Estado, a questão de como usá-los para suavizar a passagem da filosofia ao mundo não desaparecerá e terá de ser enfrentada. E tampouco há como evitar o fato duro de que — pelo menos no começo, enquanto a distância entre a verdade da filosofia e a realidade do mundo não for preenchida — o Estado seja tirânico. A tirania (Kojève é inflexível quanto à possibilidade de essa forma de governo ser definida em termos *moralmente neutros*) ocorre quando

uma fração dos cidadãos (pouco importa que sejam minoria ou maioria) impõe a todos os outros cidadãos suas idéias e ações, que são guiadas por uma autoridade que essa fração reconhece espontaneamente, mas que não conseguiu fazer que os outros reconheçam; e quando essa fração as impõe aos outros sem “chegar a acordo” com eles, sem tentar chegar a algum “compromisso” com eles e sem considerar suas idéias e desejos (determinados por outra autoridade, que esses outros reconhecem espontaneamente).

Como é essa desconsideração das idéias e desejos dos “outros” que faz a tirania tirânica, a tarefa consiste em romper a corrente cismogenética (como diria Gregory Bateson) da negligência arrogante, de um lado, e do dissenso mudo, de outro, e encontrar algum terreno em que ambos possam se encontrar para uma conversa frutífera. Esse terreno (e aqui Kojève e Strauss concordam) só pode ser oferecido pela verdade da filosofia, que se ocupa — necessariamente — das coisas eternas e válidas absoluta e universalmente. (Todos os outros terrenos, oferecidos pelas “meras crenças”, só poderão servir como campos de batalha, e nunca como salas de conferência). Kojève acreditava que isso é possível, mas Strauss não: “Não acredito na possibilidade de uma conversa entre Sócrates e o *povo*”. Quem quer que se envolva em tal conversa não é um filósofo, mas “algum tipo de retórico” preocupado não tanto em construir o caminho pelo qual a verdade pode chegar ao povo quanto em obter a obediência ao que quer que os

poderes precisem ou desejem estabelecer. Os filósofos pouco podem fazer além de aconselhar os retóricos, e a probabilidade de seu sucesso está fadada a ser mínima. As chances de a filosofia e a sociedade virem a se reconciliar e a se tornar uma só são mínimas.¹⁹

Strauss e Kojève concordavam que o elo entre os valores universais e a realidade da vida social historicamente constituída é a política; escrevendo de dentro da modernidade pesada, tinham como ponto pacífico que a política se imbrica nas ações do Estado. E assim se seguia sem maiores discussões que o problema diante dos filósofos era o de uma simples escolha entre “pegar ou largar”: seja utilizando esse elo, a despeito de todos os riscos que uma tentativa de utilizá-lo deve necessariamente envolver, seja (em nome da pureza de pensamento) mantendo-se longe dele e cuidando da distância em relação ao poder e seus detentores. A escolha se dava, em outras palavras, entre a verdade fadada à impotência e a potência fadada a ser infiel à verdade.

A modernidade pesada era, afinal, a época de moldar a realidade como na arquitetura ou na jardinagem; a realidade adequada aos veredictos da razão deveria ser “construída” sob estrito controle de qualidade e conforme rígidas regras de procedimento, e mais que tudo *projetada* antes da construção. Era uma época de pranchetas e projetos — não tanto para mapear o território social como para erguer tal território até o nível de lucidez e lógica de que só os mapas são capazes. Era uma época que pretendia impor a razão à realidade por decreto, remanejar as estruturas de modo a estimular o comportamento racional e a elevar os custos de todo comportamento contrário à razão tão alto que os impedisse. Em razão do decreto, negligenciar os legisladores e as agências coercitivas não era, obviamente, uma opção. A questão da relação com o Estado, fosse cooperativa ou contestadora, era seu dilema de formação; de fato, uma questão de vida ou morte.

A crítica da política-vida

Como o Estado não mais promete ou deseja agir como plenipotenciário da razão e mestre-de-obras da sociedade racional; como

as pranchetas nos escritórios da boa sociedade estão em processo de ser eliminadas; e como a variada multidão de conselheiros, intérpretes e assessores assume cada vez mais as tarefas previamente reservadas aos legisladores, não é de surpreender que os críticos que desejavam ser instrumentais na atividade de emancipação lamentem sua privação. Não apenas o suposto veículo — e, simultaneamente, o alvo da luta pela libertação — está se esfacelando; o dilema central, constitutivo, da teoria crítica, o próprio eixo em torno do qual girava o discurso crítico, dificilmente sobreviverá ao desaparecimento do veículo. O discurso crítico, como muitos podem sentir, está a ponto de ficar sem objeto. E muitos podem agarrar-se — e de fato o fazem — desesperadamente à estratégia ortodoxa da crítica apenas para confirmar, inadvertidamente, que o discurso carece, de fato, de um objeto tangível, à medida que os diagnósticos são cada vez mais desligados das realidades correntes e as propostas são cada vez mais nebulosas; muitos insistem em travar velhas batalhas em que ganham competência e preferem isso a uma mudança do campo de batalha familiar e confiável para um novo território ainda não inteiramente explorado, de muitas maneiras uma *terra incognita*.

As perspectivas para uma teoria crítica (para não falar da demanda por ela) não estão, porém, amarradas às formas de vida hoje em recuo da mesma maneira que a autoconsciência dos críticos está amarrada às formas, habilidades e programas desenvolvidos no curso do enfrentamento com elas. Foi só o sentido atribuído à emancipação sob condições passadas e não mais presentes que ficou obsoleto — não a tarefa da emancipação em si. Outra coisa está agora em jogo. Há uma nova agenda pública de emancipação ainda à espera de ser ocupada pela teoria crítica. Essa nova agenda pública, ainda à espera de sua política pública crítica, está emergindo junto com a versão “liquefeita” da condição humana moderna — e em particular na esteira da “individualização” das tarefas da vida que derivam dessa condição.

Essa nova agenda surge do hiato previamente discutido entre a individualidade *de jure* e *de facto*, ou entre a “liberdade negativa” legalmente imposta e a ausente — ou, pelo menos, longe de universalmente disponível — “liberdade positiva”, isto é, a genuína

potência da auto-affirmação. A nova condição não é muito diferente daquela que, segundo a Bíblia, levou à rebelião dos israelitas e ao êxodo do Egito. “O faraó ordenou aos inspetores e seus capatazes que deixassem de suprir o povo com a palha utilizada para fazer tijolos ... ‘Que eles vão e colham sua própria palha, mas cuídem para que atinjam a mesma quota de tijolos de antes.’” Quando os capatazes argumentaram que não se pode fazer tijolos eficientemente a menos que a palha seja devidamente fornecida e acusaram o faraó de ordenar o impossível, ele inverteu a responsabilidade pelo fracasso: “Vocês são preguiçosos, vocês são preguiçosos.” Hoje não há faraós dando ordens aos capatazes para que acoitem os displicentes. (Até o acoite se tornou um trabalho “faça-você-mesmo” e foi substituído pela auto-flagelação). Mas a tarefa de providenciar a palha foi igualmente abandonada pelas autoridades do momento, que dizem aos produtores de tijolos que só sua preguiça os impede de fazer o trabalho adequadamente — e acima de tudo que o façam para sua própria satisfação.

O trabalho de que os homens estão encarregados hoje é muito semelhante ao que era desde o começo dos tempos modernos: a autoconstituir a vida individual e tecer e manter as redes de laços com outros indivíduos em processo de autoconstituição. Esse trabalho nunca foi questionado pela teoria crítica. O que estes teóricos criticavam era a sinceridade e rapidez com que os indivíduos eram libertados para realizar o trabalho que lhes tinha sido atribuído. A teoria crítica acusava de duplicidade ou ineficiência aqueles que deveriam ter providenciado as condições adequadas para a auto-affirmação: havia limitações demais à liberdade de escolha e havia a tendência totalitária intrínseca ao modo como a sociedade moderna fora estruturada e conduzida — tendência essa que ameaçava abolir a liberdade de uma vez, substituindo a liberdade de escolha pela tediosa homogeneidade, imposta ou sub-repeticionalmente introduzida.

O destino do agente livre está cheio de antinomias difíceis de avaliar e ainda mais difíceis de resolver. Consideremos, por exemplo, a contradição das identidades autoconstituídas que devem ser suficientemente sólidas para serem reconhecidas como tais e ao mesmo tempo flexíveis o suficiente para não impedir a liberdade

de movimentos futuros em circunstâncias constantemente cambiantes e voláteis. Ou a precariedade das parcerias humanas, agora sobrecarregadas de expectativas maiores que nunca, mas mal institucionalizadas (se institucionalizadas), e portanto menos resistentes à carga adicional. Ou o triste compromisso da responsabilidade repossuída, perigosamente à deriva entre as rochas da indiferença e da coerção. Ou a fragilidade de toda ação comum, que tem como apoio apenas o entusiasmo e a dedicação dos atores, mas que precisa de algo mais durável para manter sua integridade durante o tempo que leva para alcançar seus propósitos. Ou a notória dificuldade de generalizar as experiências, vividas como inteiramente pessoais e subjetivas, em problemas que possam ser inscritos na agenda pública e tornar-se questões de política pública. Esses são apenas alguns exemplos, que oferecem uma visão justa do tipo de desafio diante dos críticos que desejam reconectar sua disciplina à agenda da política pública.

Com boas razões os críticos suspeitavam de que, na versão iluminista do “déspota esclarecido”, tal como incorporada nas práticas políticas da modernidade, o que conta é o resultado — a sociedade racionalmente estruturada e dirigida; suspeitavam de que as vontades, desejos e propósitos individuais, a *vis formandi* e a *libido formandi* individuais, a propensão poética a criar novas significações independentes de funções, usos e propósitos, não eram mais que recursos, ou mesmo obstáculos no caminho. Contra essa prática, ou sua suposta tendência, os críticos formularam a visão de uma sociedade que se rebela contra essa perspectiva, de uma sociedade em que precisamente essas vontades, desejos e propósitos, e sua satisfação, são o que conta e deve ser honrado — visão de uma sociedade que, por isso, milita contra todos os esquemas de perfeição impostos aos desejos (ou que os desconsideram) dos homens e mulheres que são incluídos sob seu nome genérico. A única “totalidade” reconhecida e aceitável pela maioria dos filósofos da escola crítica era a que poderia emergir das ações de indivíduos criativos e livres para escolher.

Havia um traço anarquista em toda a teorização crítica: todo poder era suspeito, via-se o inimigo apenas no lado do poder, e o mesmo inimigo era acusado de todos os retrocessos e frustrações

sofridas pela liberdade (inclusive pela falta de valor das tropas que deveriam enfrentar valentemente suas guerras de libertação, como no caso do debate da “cultura de massas”). Esperava-se que o perigo viesse e os golpes fossem desferidos do lado “público”, sempre pronto a invadir e colonizar o “privado”, o “subjeto”, o “individual”. Muito menos atenção — quase nenhuma — foi dada aos perigos que se ocultavam no estreitamento e esvaziamento do espaço público e à possibilidade da invasão inversa: a colonização da esfera pública pela privada. E no entanto essa eventualidade subestimada e subdiscutida se tornou hoje o principal obstáculo à emancipação, que em seu estágio presente só pode ser descrita como a tarefa de transformar a autonomia individual *de jure* numa autonomia *de facto*.

O poder político implica uma liberdade individual *incompleta*, mas sua retirada ou desaparecimento prenuncia a *impotência prática* da liberdade legalmente vitoriosa. A história da emancipação moderna desloca-se de um confronto com o primeiro perigo para um confronto com o segundo. Para utilizar os termos de Isaiah Berlin, pode-se dizer que, depois da luta vitoriosa pela “liberdade negativa”, as alavancas necessárias para transformá-la numa “liberdade positiva” — isto é, a liberdade para estabelecer a gama de opções e a agenda para a escolha entre elas — quebraram. O poder político perdeu muito de sua terrível e ameaçadora potência opressiva — mas também perdeu boa parte de sua potência capacitadora. A guerra pela emancipação não acabou. Mas, para progredir, deve agora ressuscitar o que na maior parte de sua história lutou por destruir e afastar do caminho. *A verdadeira libertação requer hoje mais, e não menos, da “esfera pública” e do “poder público”*. Agora é a esfera pública que precisa desesperadamente de defesa contra o invasor privado — ainda que, paradoxalmente, não para reduzir, mas para viabilizar a liberdade individual.

Como sempre, o trabalho do pensamento crítico é trazer à luz os muitos obstáculos que se amontoam no caminho da emancipação. Dada a natureza das tarefas de hoje, os principais obstáculos que devem ser examinados urgentemente estão ligados às crescentes dificuldades de traduzir os problemas privados em questões públicas, de condensar problemas intrinsecamente privados

em interesses públicos que são maiores que a soma de seus ingredientes individuais, de recoletivizar as utopias privatizadas da “política-vida” de tal modo que possam assumir novamente a forma das visões da sociedade “boa” e “justa”. Quando a política pública abandona suas funções e a “política-vida” assume, os problemas enfrentados pelos indivíduos *de jure* em seus esforços para se tornarem indivíduos *de facto* passam a ser não-aditivos e não-cumulativos, destituindo assim a esfera pública de toda substância que não seja a do lugar em que as aflições individuais são confessadas e expostas publicamente. Do mesmo modo, a individualização parece ser uma via de mão única, e também parece destruir, ao avançar, todas as ferramentas que poderiam ser usadas para implementar seus objetivos de outrora.

Essa tarefa coloca a teoria crítica cara a cara com um novo destinatário. O espectro do Grande Irmão deixou de perambular pelos sótãos e porões do mundo quando o déspota esclarecido deixou de habitar as salas de estar e recepção. Em suas novas versões, moderno-líquidas e drasticamente encolhidas, ambos encontram abrigo no domínio diminuto, em miniatura, da política-vida pessoal; é lá que as ameaças e oportunidades da autonomia individual — essa autonomia que não se pode realizar exceto na sociedade autônoma — devem ser procuradas e localizadas. A busca de uma vida em comum alternativa deve começar pelo exame das alternativas de política-vida.