



«Bauman tornou-se, para mim, o teórico da pós-modernidade. Com uma originalidade e inteligência excepcionais, alcançou um estatuto que hoje todos temos de reconhecer.»

Anthony Giddens

«Bauman é talvez o mais eloquente anatomista da modernidade e da pós-modernidade a escrever em inglês.»

New Statesman and Society

A Vida Fragmentada
Ensaios sobre a Moral Pós-Moderna

Zygmunt Bauman

A Vida Fragmentada

Ensaios sobre a Moral Pós-Moderna

Zygmunt Bauman



A Vida Fragmentada prossegue os temas explorados no estudo de Zygmunt Bauman, *Ética Pós-Moderna*, descrito por Richard Sennett como o maior evento na teoria social».

A nossa nova era, defende Bauman, pode representar mais um despertar do que um declínio da ética, independentemente da falsa consciência vinculada pela modernidade.

Estes temas são desenvolvidos na análise profusamente argumentada da ética pós-moderna e da moral. *Vida Fragmentada* é uma contribuição para o pensamento social contemporâneo que deve ser amplamente lida e discutida.

A Vida Fragmentada
Ensaaios sobre a Moral Pós-Moderna

Zygmunt Bauman

A Vida Fragmentada

Ensaio sobre a Moral Pós-Moderna

Tradução de
Miguel Serras Pereira

Relógio D'Água Editores
Rua Sylvio Rebelo, n.º 15
1000-282 Lisboa
tel. 21 8474450
fax: 21 8470775
www.relogiodagua.pt
relogiodagua@relogiodagua.pt

© Zygmunt Bauman, 1995

Título: A Vida Fragmentada — Ensaio sobre a Moral Pós-Moderna
Título original: *Life in Fragments — Essays in Postmodern Morality* (1995)

Autor: Zygmunt Bauman

Tradução: Miguel Serras Pereira

Revisão de texto: Frederico Sequeira

Capa: Relógio D'Água Editores sobre fotografia de Sonia Halliday e Laura Lushington
de vidro fundido de Alfred Fisher, Igreja de St. Andrew, Cuffley

© Relógio D'Água Editores, Março de 2007

Composição e paginação: Relógio D'Água Editores

Impressão: Guide, Artes Gráficas, Lda.

Depósito Legal n.º 256066/07

Relógio D'Água

Índice

Introdução	
Em busca da razão pós-moderna	13
1 UMA MORAL SEM ÉTICA	21
Sociedade: a operação «encobrimento»	24
Frente ao inafrentável	28
O tecer do véu	31
A fresta aberta no véu	34
O véu arrancado	39
A moral a descoberto	44
Leis éticas, critérios morais	47
2 FORMAS DE COEXISTÊNCIA	55
Existir-ao lado, existir-com, existir-para	60
Convenção e empenhamento	66
A insuportável incerteza do existir-para	69
O bem está no futuro	75
3 VIDAS QUEBRADAS, ESTRATÉGIAS QUEBRADAS	79
A ruptura, a prisão	80
O mal-estar da aceleração: a «qualidade de vida»	84
O mal-estar da aceleração: a «identidade»	87
A vida moderna como peregrinação	89
O mundo inóspito para os peregrinos	93
Os sucessores do peregrino	97
O deambulador	97
O vagabundo	99

O turista	101
O jogador	103
Que perspectivas morais? Que perspectivas políticas?	105
4 CATÁLOGO DE MEDOS PÓS-MODERNOS	111
Os medos do Panóptico	112
De fornecedores de bens a recolectores de sensações	117
Da saúde à forma	121
O corpo sitiado	126
Da manipulação à degustação	128
5 O ESTRANGEIRO REVISITADO — E REVISITANTE	133
Duas estratégias do modo de viver com estranhos	134
O estranho, tal como o <i>flâneur</i> o vê	138
O estrangeiro <i>ante portas</i>	142
O rosto de Janus do estranho/estrangeiro	144
6 VIOLÊNCIA, PÓS-MODERNA	147
A fronteira à deriva	150
Meios e maneiras de distinguir entre as acções e a moral	155
Adiaforização, a versão pós-moderna	159
A violência «faça-você-mesmo»	164
Uma conclusão inconclusiva	167
7 MORALIDADES TRIBAIS	169
7.1 O corpo como tarefa	169
De guarda às fronteiras da civilização	173
A privatização do controlo da fronteira	178
7.2 Racismo, anti-racismo e progresso moral	184
A gestão dos estranhos/estrangeiros	185
Progresso moral?	187
A nova desordem mundial, ou reordenamento do mundo	189
Insegurança e crueldade	190
7.3 Um século de campos de concentração?	197
Modernizar a crueldade	200
7.4 Reexame do «anti-semitismo»	211
Os judeus não são como os outros	214
Os judeus significam a impossibilidade de ordem	217
Outros tempos, outros lugares	220

8 MORAL E POLÍTICA	227
8.1 Os intelectuais no mundo pós-moderno	227
As origens modernas dos intelectuais	229
A <i>intelligentsia</i> da periferia civilizacional	232
Isolamento e empenhamento	235
A desagregação social dos intelectuais	238
A caminho de uma recomposição?	244
8.2 Europa das nações, Europa das tribos	246
8.3 Epílogo: velhas e novas ameaças e esperanças	258
A história até aqui...	260
... e o começo de uma nova história	268
As perspectivas da coexistência moral	272
A nova comunidade?	277
Entre esperança e desespero	282
A nova ética em busca de uma nova política	285
Poderemos e quereremos?	289
Notas	293

*The story of shattered life can be told
only in bits and pieces*

RILKE

Introdução

Em busca da razão pós-moderna

No meu *Postmodern Ethics* (Oxford, Blackwell, 1993) — livro para o qual estes ensaios remetem e cujos motivos desenvolvem —, considere as transformações que a nova perspectiva pós-moderna introduzia ou poderá introduzir na nossa concepção ortodoxa da moralidade e da vida moral. Sustentei então que a quebra de certas esperanças e ambições modernas, e o esbater-se das ilusões que investiam ao mesmo tempo nos mecanismos sociais e na existência individual, permite-nos ver mais claramente do que nunca a verdadeira natureza dos fenómenos morais. Aquilo que nos torna capazes de vermos é, antes do mais, o estatuto «primitivo» da moral: muito antes de nos ensinarem e aprendermos as regras de comportamento adequado socialmente construídas e promovidas, e muito antes de sermos exortados a seguir certos modelos de preferência a outros, estamos já numa situação de *escolha moral*. Somos, por assim dizer, inelutavelmente — *existencialmente* — seres morais: por outras palavras, confrontamo-nos com o desafio do Outro, com o desafio da responsabilidade pelo Outro, enquanto condição de *existir-para*. Mais do que decorrer de um ordenamento social e de uma aprendizagem pessoal, esta «responsabilidade por» delinea a cena primitiva a partir da qual emergem os ordenamentos sociais e a instrução pessoal, que remetem para essa cena primitiva tentando redefini-la e administrá-la.

Esta tese desliga-se fundamentalmente do velho e, no seu conjunto, estéril debate sobre a «bondade essencial» ou a «maldade essencial» dos seres humanos. «Ser moral» não significa que sejamos «bons», mas que utilizamos a nossa liberdade de autores e/ou de actores como uma escolha entre o bem e o mal. Dizer que os seres humanos são «seres essencialmente morais» não quer dizer que sejamos fundamentalmente bons; e dizer que as regras construídas e ensinadas pela sociedade são segundas por referência à condição moral original não é a mesma coisa que dizer que o mal provém da deformação ou da degradação da bondade original causada por pressões sociais nocivas ou pela imperfeição do ordenamento social. Sustentar que a condição humana é mo-

ral antes de ser ou de poder ser qualquer outra coisa significa que muito antes de nos ser dada qualquer classificação autorizada do que é «bom» e do que é «mau» (e por vezes do que não é nem uma coisa nem outra), estamos já confrontados com a escolha entre o bem e o mal — o que acontece a partir do encontro, primeiro entre todos e inevitável, com o Outro. Tal significa pois — queiramo-lo ou não — que nos confrontamos com a nossa situação enquanto problema moral e com as nossas escolhas de vida enquanto alternativas morais. *Segue-se que somos portadores de responsabilidades morais (as da escolha entre o bem e o mal) muito antes de estas nos serem atribuídas ou de as assumirmos através de contratos, cálculos de interesses ou adesão a uma causa.* E segue-se do mesmo modo ser dificilmente concebível que as responsabilidades concretas deste tipo possam esgotar ou substituir a responsabilidade moral original que tentam transcrever num conjunto de regras moderadas — podendo, quando muito, ocultar, mas não derrogar, a realidade da responsabilidade moral.

Este facto primeiro da nossa existência no mundo enquanto condição, antes do mais, de escolha moral não equivale à promessa de uma vida fácil e despreocupada. Torna, pelo contrário, extremamente desconfortável a nossa condição. Termos de escolher entre o bem e o mal significa que nos encontramos numa situação marcada pela ambivalência. Tratar-se-ia de um motivo de preocupação relativamente menor se a escolha se limitasse a ser uma opção entre o bem ou o mal, no quadro de uma definição clara e precisamente definida de cada um destes termos, e se se limitasse, em particular, a uma opção entre assumirmos a nossa responsabilidade pelo Outro ou a renunciarmos a ela — sabendo em termos igualmente pertinentes na circunstância o que uma «acção responsável-por» implica. Seja como for, não é o que acontece. A ambivalência impregna a própria Responsabilidade pelo Outro, que não se deixa facilmente, à falta de contornos que a limitem com exactidão, resumir em etapas a seguir ou não seguir, pois cada uma destas últimas se revela, pelo contrário e como bem sabemos, fértil em consequências imprevisíveis ou, mais ainda, não calculáveis de antemão. A ambivalência no que se refere à condição de «ser para» é constante e irremediável; não podemos suprimi-la a não ser suprimindo também tudo o que é «moral» na condição moral. Sentir-nos-íamos tentados a afirmar que o confronto com a ambivalência entre o bem e o mal (consistindo, por assim dizer, em tomarmos a responsabilidade da nossa própria responsabilidade) constitui o *sentido* (o só e único sentido) de sermos morais.

Todavia, tal implica que se revolve o gume da solidão na ferida da ambivalência. As alternativas que se oferecem não comportam soluções prontas a aplicar; a necessidade de escolher não é acompanhada por uma receita infalível para a boa escolha; tentamos agir bem sem garantias de bondade nem quanto à intenção nem quanto ao resultado. O domínio da responsabilidade é sempre incerto: excedemos tão facilmente como não chegamos a cumprir

as exigências da «acção responsável». A vida moral é uma vida de incerteza interminável. Constrói-se com tijolos de dúvidas cimentados com a argamassa da auto-recriminação. Uma vez que as fronteiras do bem e do mal não estão de antemão traçadas, vão-se desenhando durante o curso da acção, e esta maneira de tentar desenhá-las faz com que se pareçam mais com uma sucessão de pegadas do que com um mapa das estradas. É assim que a solidão se torna um locatário tão permanente e inamovível como a ambivalência da casa da responsabilidade.

É terrivelmente doloroso viver com esta solidão perante a ambivalência intrínseca da condição moral numa sua versão insatisfeita e pura. Não é por isso surpreendente que ao longo da história o espírito de invenção dos humanos se tenha esforçado por conceber meios de aliviar o peso deste fardo. Na época pré-moderna, os principais meios eram de ordem religiosa. A pedra angular do conjunto do sistema religioso não era a ideia de pecado, mas as ideias de *arrepentimento* e de *redenção*. Nenhuma religião considerava a vida isenta de pecado uma perspectiva de futuro verosímil, do mesmo modo que não pretendia apontar o caminho a seguir rumo a uma vida sem mal. No seu conjunto, as religiões aceitavam com realismo a inevitabilidade do pecado (quer dizer, os tormentos da consciência, inexoráveis no quadro da incerteza sem remédio da situação moral) e dedicavam de preferência os seus esforços no propósito de acalmar a dor, estipulando o arrepentimento associado a uma ideia de redenção. *A própria essência das soluções religiosas da ambivalência consiste, por assim dizer, numa operação retrospectiva, que fornece meios destinados a contrabalançar o peso de uma escolha infeliz.* O que foi feito pode ser desfeito — o mal pode voltar a ser bem. A responsabilidade da escolha continua a ser uma decisão solitária, que assenta nos ombros do indivíduo do mesmo modo que as consequências da escolha entre o bem e o mal — mas existe um meio de reparação que pode ser aplicado *a posteriori*, e que é distribuído colectivamente em nome de uma autoridade que transcende o poder e a inteligência do pecador e lhe proporciona, a troco da sua obediência, o alívio dos seus tormentos.

É só com o projecto moderno de refazer o mundo à medida das necessidades e capacidades humanas, e segundo um plano de concepção racional, que surge a promessa de uma vida sem pecado (passando este a chamar-se «culpabilidade»). A lei deveria ser o instrumento principal desta reconstrução (olhada como um «novo começo», no mais pleno sentido do termo: um começo absolutamente sem precedentes, um começo virtualmente «a partir do zero»). No que se refere à condição moral, a lei era sinónimo de código ético: um código que (ao contrário das estratégias religiosas do arrependimento e do perdão) impediria efectivamente que se fizesse o mal, conferindo ao actor uma certeza *a priori* do que deveria ser feito, do que poderia ser deixado como estava e do que não se deveria fazer. (A exequibilidade do projecto estava de antemão garantida, em termos tautológicos: observar as

regras não poderia deixar de produzir o bem, uma vez que o «bem» fora já claramente definido como obediência às regras.) Este projecto moderno afirmava a possibilidade de uma humanidade livre não só de pecadores, mas também do próprio pecado; não só de pessoas que faziam más escolhas, mas também da própria possibilidade dessas más escolhas. *Poderíamos dizer que, em última análise, o projecto moderno estabelecia como princípio um mundo desembaraçado da ambivalência moral, e que, sendo esta o traço natural da condição moral, estabelecia ao mesmo tempo a ruptura das escolhas humanas com a sua dimensão moral.* Tal era o que, na prática, significava a substituição da lei ética à escolha moral autónoma.

Na realidade, a atenção no campo da moral deslocou-se do exame pelo actor do seu próprio umbigo para a tarefa filosófica de elaboração das prescrições e proscricções de um código ético; ao mesmo tempo, a «responsabilidade da responsabilidade» — a responsabilidade de decidir que aplicações práticas exige e proíbe a responsabilidade — passava do sujeito moral a organismos supra-individuais doravante detentores exclusivos da autoridade ética.

Do ponto de vista do actor moral, tratava-se de uma transformação auspiciosa. (Com efeito, constituía uma das numerosas razões pelas quais o abandono da autonomia podia ser credivelmente tido por emancipação e conquista de liberdade.) Ao reduzir a *responsabilidade* vaga e manifestamente pouco circunscrita a uma lista limitada de deveres ou *obrigações*, dissipava em grande medida a incerteza em que evolui o actor moral e poupa-o ao tormento de sentir que a conta jamais poderá ser paga e que o trabalho jamais terá fim. A agonia da escolha («a tirania dos possíveis», de que fala Hannah Arendt) desaparece em larga medida, bem como o travo amargo de uma escolha cuja oportunidade nunca chega a ser efectivamente estabelecida. A substituição de um conjunto de regras à escuta intensamente atenta — embora nunca inteiramente satisfatória — de impulsos morais taciturnos até à exasperação teve por consequência a prova de força que não só absolveria o actor da sua responsabilidade moral pelos danos causados, mas o livraria também da própria possibilidade de *ter* pecado. A culpabilidade — porque *antecipada*, antes ainda da comissão do acto — desaparece mais rapidamente do que os remédios religiosos equivalentes da dimensão da escolha que se vê então reduzida à alternativa simples entre obedecer ou não obedecer à regra. Em qualquer caso, esta passagem moderna da responsabilidade moral aos juízos éticos proporcionou um antídoto à ferida causada por um outro traço da modernidade: o pôr fim a grande número de condições determinantes que mantinham outrora as acções do actor no interior de limites estreitos e bem delimitados, criando assim uma personalidade «não-tolhida», «desincorporada», à qual é permitido (e estipulado) que se defina e afirme a si própria. A modernidade ofereceu ao eu moral uma liberdade absoluta, ao mesmo tempo que os meios oficiais de lhe escapar.

Nos tempos a que costumamos chamar «pós-modernos», a ferida da autonomia mantém-se, ao mesmo tempo que o antídoto deixou de fazer parte das prescrições que a Segurança Social Ética estipula. É impossível procurá-lo de outro modo que não seja através da economia de mercado, no meio da renhida guerra publicitária que travam entre si os laboratórios farmacêuticos, denegrindo os produtos oferecidos pelo vizinho, enaltecendo os seus e procurando vendê-los menos caro do que a concorrência. Com o monopólio do Estado (ou, na realidade, com a vontade de monopólio do Estado nessa matéria) que vigora em matéria ética e com as reservas das regras éticas globalmente privatizadas e abandonadas nas mãos do mercado, a tirania da escolha regressa, embora desta feita não incida tanto sobre a competência moral como sobre as capacidades do actor enquanto comprador. O actor não é responsável pelos conteúdos que preencheram a responsabilidade, mas pela escolha de um código ético entre outros, ostentando, todos eles, a aprovação que receberam da parte de especialistas e/ou as garantias que os votarão ao sucesso de bilheteira. É verdade que a «responsabilidade da responsabilidade» já não goza dos mesmos poderes centrais (ou dos poderes apostados na conquista de um papel central), uma vez que passou a ser atribuída ao actor; mas esta meta-responsabilidade «modelo 2», de propriedade e gestão privadas não é a responsabilidade de dar ouvidos ao instinto moral ou de seguir o impulso moral, mas a de apostar num modelo ético capaz de sair vencedor no conflito das promessas concorrentes dos especialistas e/ou das marcas de popularidade. Na atmosfera volátil das celebridades efémeras, das obsessões passageiras e das franquias bizarras, não se trata de uma tarefa fácil — nem mais tranquila do que a especulação bolsista. As consequências de uma escolha, de um modo geral, duram mais tempo do que a autoridade que aconselhou a fazê-la...

A tendência das autoridades que concedem licenças a desaparecerem prematuramente alivia, no entanto, as consequências de boa parte do fardo. É da própria essência do episódio não deixar traços duradouros; uma existência que é conduzida como uma sucessão de episódios desembaraça-se do tormento das consequências. A perspectiva de vivermos com os resultados das nossas acções, sejam estas quais forem, parece intimidar menos a partir do momento em que se torna incerta e remota; intimidar menos, em todo o caso, do que a perspectiva *imediata* de contestar a autoridade em regra manifestamente mais clamorosa e à cabeça de contingentes manifestamente mais numerosos. A modernidade exaltou a *moratória da satisfação* na esperança de a ver continuar a satisfazer depois de expirada a moratória; o mundo pós-moderno em que as autoridades só aparecem, onde quer que sem aviso apareçam, para melhor desaparecerem instantaneamente, recomenda por seu turno a *moratória do pagamento*. Se os títulos de poupança eram a quintessência da vida moderna, o cartão de crédito é o paradigma da vida pós-moderna.

Uma maneira possível de interpretar a situação é dizer que a pós-modernidade mantém o contributo precioso da modernidade — a autonomia

«não preenchida» do actor —, ao mesmo tempo que desliga a autonomia do preço e dos fios com que a modernidade a onerara. Torna-se hoje enfim possível guardar o bolo e comê-lo. (Ou melhor, uma vez que o bolo tende a estragar-se e a perder o seu aspecto apetitoso mais depressa do que outrora: comer o bolo e *reciclá-lo*.) Ouvimos dizer a todo o momento que a pós-modernidade (ou «modernidade tardia», como poderemos dizer melhor em função do presente contexto) é o ponto culminante do sonho moderno de liberdade e de todos os longos e tortuosos esforços que visaram a sua consecução. Celebremos, pois, o advento de um mundo não preenchido por supostas obrigações e deveres factícios. Depois de terem desaparecido ou passado de moda os princípios universais e as verdades absolutas, pouco importa doravante que princípios pessoais e que verdades privadas o indivíduo adopta (tanto mais que o seu compromisso nunca é profundo) e segue (mas nunca com excessivo zelo ou dedicação, disso podemos estar certos).

Estamos ou não perante qualquer coisa de importante? É essa a questão. E e-la posta — trata-se talvez da questão fundamental, constitutiva da vida pós-moderna (ou da modernidade tardia). Poderíamos dizer não sem uma convicção bastante fundada que o oposto da visão pós-modernista da pós-modernidade é justamente a tese seguinte: *o fim dos absolutos e dos universais assistidos pelo poder conferiu maior profundidade às responsabilidades do actor e tornou-as, de facto, mais pesadas de consequências do que nunca*. E poderia acrescentar-se com mais convicção ainda que, entre o fim dos absolutos universais por um lado e, por outro, o «vale tudo», há um *non sequitur* ofuscante. Como assinalava recentemente Steven Connor, «a falta de valores absolutos não põe todos os outros valores no mesmo plano, do mesmo modo que a ausência do padrão-ouro não nivela as divisas internacionais»¹.

Ou ainda, como sugere Kate Soper, é perfeitamente concebível (embora continue por decidir se será também realista) renunciar à «grande ideia narrativa de verdade única, conservando ao mesmo tempo a concepção da verdade como ideal regulador»². Traduzindo a afirmação de Soper na linguagem da ética, podemos dizer que é possível pôr de parte a grande narrativa da ideia de um código ético único, sem pôr de parte a ideia de responsabilidade moral como ideal regulador. No entanto, uma vez traduzida, a afirmação parece excessivamente modesta e tímida. Sentir-nos-íamos antes inclinados a dizer que é *por causa* do fim do código ético pretensamente unificado e ostensivamente único que o «ideal regulador» da responsabilidade moral pode assumir a sua plenitude. As escolhas entre o bem e o mal continuam a ter de ser feitas, mas doravante com plena clareza e com plena consciência de que está a ser feita uma escolha. Dissipada a cortina de fumo da legislação centralizada, e devolvida a procuração ao seu signatário, a pessoa moral vê-se remetida para si própria em matéria de escolha. E a escolha traz consigo a responsabilidade. Ora, se a escolha é inevitável, a responsabilidade é incontornável. Não resta qualquer lugar escondido que permita alijar responsabi-

dades, e os últimos álibis disponíveis são, regra geral, retirados das prateleiras dos supermercados antes de expirar o seu prazo de garantia, para tornar impossível um recurso que fizesse valer a má qualidade do produto. Cada um fica com o artigo que comprou e os seus defeitos, não se podendo acusar senão a si próprio.

Irá esta situação levar-nos a fazer o bem com maior frequência, e menos vezes o mal? Tornar-nos-á melhores? É impossível responder em termos de «sim» ou «não» a estas perguntas. Como sempre, a ambivalência é inerente à situação moral, e esta não seria moral se não implicasse a escolha entre o bem e o mal. (Antes de comerem o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, Adão e Eva não eram seres morais, e o Jardim do Paraíso era um lugar de onde a moral estava ausente.) O que a nova situação veicula claramente, todavia, é a perspectiva de uma consciência acrescida do carácter moral das nossas escolhas: um confronto mais consciente com as alternativas que se nos põem e uma percepção mais precisa dos seus conteúdos morais.

Devemos repeti-lo uma e outra vez: nem sequer esta última perspectiva — a de um olhar mais aberto sobre a responsabilidade implicada pela presença do Outro, ressuscitando a entrada em linha de conta com o Outro, temporariamente posta de lado ou deixada em suspenso pela obediência à norma — não anuncia necessariamente o advento de um mundo melhor habitado por pessoas melhores. Ainda que esta perspectiva se realize, nada garante que a moralidade sairá a ganhar da sua exposição directa ao si-próprio moral de cada um a contas com o seu próprio sentido moral. Talvez ninguém tenha dado voz a esta incerteza (ou antes, a este medo) mais intensamente do que Gillian Rose:

A nova ética [termo que Rose utiliza para indicar que a concepção pós-moderna da moral aqui em causa rejeita «toda a política de princípio» e toma como ponto central o Outro, mais do que o sujeito moral] remete para «o Outro», ocupado a afogar e esmagar os seus filhos consigo, nos seus violentos gestos moribundos. *A nova ética* ocupa-se do «Outro»; todavia, uma vez que exclui qualquer relação com a lei, tanto poderá mostrar-se indulgente como implacável. Num e noutro caso, depois de ter renunciado aos princípios e às intenções, a *nova ética* propõe «as melhores intenções» — a intenção de fazer bem as coisas desta vez. No seu regime de extrema compaixão, a *nova ética* ver-se-á tão comprometida pelas suas consequências involuntárias como as suas predecessoras baseadas em princípios³.

A traço grosso, a ideia que, pelo meu lado, eu quis transmitir no meu livro *Postmodern Ethics* é que a pós-modernidade é ao mesmo tempo uma maldição e uma ocasião para a pessoa moral. E que saber qual dos dois rostos da condição pós-moderna se revelará como a sua identidade duradoura é, por si só, uma questão moral.

Os ensaios coligidos no presente volume insistem na mesma ordem de ideias, extraindo a sua substância vital da vida quotidiana dos homens e das mulheres da pós-modernidade. Ao contrário dos ensaios reunidos no livro anterior, os que aqui se encontram preocupam-se menos com a questão de saber como pode a moral ser narrada na ausência de uma «política de princípio», e mais com a consideração dos aspectos que nas condições de vida que temos tornam as «políticas de princípio» ou redundantes, ou de prossecução impossível. Seria injusto acusarmos os filósofos de terem abandonado os princípios e de se recusarem a procurar os alicerces inamovíveis da bondade humana; seria exorbitante declarar que o inquietante da situação moral crítica da humanidade pós-moderna é que os seus filósofos se tenham enganado e descurado o seu dever. A filosofia foi sempre, e continua a ser, um comentário reflexivo e atento do que existe, e das condições que acontece serem a sorte dos homens e das mulheres do seu tempo e do seu lugar no mundo. Existe forçosamente qualquer coisa neste tempo e neste lugar que faz com que soem a falso certos comentários habituais, ao mesmo tempo que introduz novos motivos e novas questões. Os ensaios aqui reunidos tentam elucidar esse «qualquer coisa».

Num seu recente ensaio, Christopher Lasch fazia notar que a sociedade «deixa de ser guiada por um consenso moral». E observava ao mesmo tempo que a nossa ordem social já não requer «o consentimento em conhecimento de causa dos cidadãos». Pelo meu lado, adianto agora a ideia de que estes dois traços estão ligados, do mesmo modo que os fenómenos para que nos remetem têm raízes comuns, mantendo ainda, além disso, uma estreita ligação com um terceiro fenómeno que se diria situar-se num plano da experiência muito diferente: «a nossa exasperação perante tudo o que limita a nossa soberana liberdade de escolha [...] a nossa predilecção pelos “compromissos não vinculativos”»⁴. Sugiro que a interpretação da moral pós-moderna (ou das *morais* pós-modernas) deve fazer-se no contexto da vida pós-moderna e das estratégias de vida pós-modernas. O fio condutor destes ensaios é a ideia de que as raízes dos problemas morais mergulham na fragmentação do contexto social e na qualidade episódica das experiências vividas.

Em causa estão não tanto os modelos das «consequências involuntárias» como a ambivalência incurável e intrínseca da cena primitiva moral — o quadro das escolhas morais e o quadro da descoberta da dimensão moral das escolhas — em que todas as consequências acabam por ser engendradas expressamente ou por defeito. Os presentes ensaios tentam ponderar os perigos e as perspectivas de abertura inerentes a essa cena — e, antes do mais, as pertenças ambivalentes da vida pós-moderna, que continuamos sem saber se deveremos considerar obstáculos ou pontos de apoio e que, tanto quanto somos capazes de ver, tanto poderão tornar-se uma como outra coisa.

1

Uma moral sem ética

A ética é uma questão que ocupa filósofos, professores e pregadores. Estes formulam proposições éticas, quando falam das maneiras como as pessoas se comportam umas com as outras e cada uma delas consigo própria. No entanto, não diriam que qualquer descrição desses comportamentos poderá ser justificadamente considerada uma proposição ética. Limitarmo-nos a dizer o que as pessoas fazem umas com as outras e consigo próprias não significa por si só que estejamos a falar de ética: pode significar que estejamos a formular proposições que relevarão, quando muito, da sociologia ou da etnografia do comportamento moral. Quando não descrevem apenas o comportamento comum, mas também a sua *avaliação* comum (quer dizer, quando se toma em conta a maneira como os implicados julgam certas acções, aprovem-nas ou não), as proposições passam a ser do domínio «etno-ético» — que analisa os juízos, de aprovação ou reprovação, a que procede a população estudada, juízos que não são necessariamente os do observador, nem decerto tidos por aceitáveis pela simples razão de serem emitidos pela população observada: a «etno-ética» diz-nos, portanto, o que certas pessoas — um certo *ethnos* — *consideram* como bem ou mal, sem nos dizer todavia se esses juízos estão, eles próprios, certos ou errados. No entanto, os filósofos, os professores e os pregadores insistem em que não basta, para formularmos uma proposição ética, dizermos que certas pessoas consideram certa coisa boa, má, ou justa. Se os filósofos, os professores e os pregadores se ocupam de ética, é precisamente porque nenhum de entre eles confiaria às populações que observa o cuidado de julgar se dado acto é bom ou mau, ou se recusaria pelo menos a reconhecer, sem mais informação, a autoridade na matéria do juízo dessa mesma população.

Portanto, a ética é mais do que a simples descrição do que as pessoas fazem; mais até do que uma descrição do que creem dever fazer a fim de serem decentes, justas, boas — ou, mais geralmente, a fim de agirem «como deve ser». As proposições éticas propriamente ditas não dependem da fidei-

dade da descrição que apresentam do modo como as pessoas efectivamente se comportam ou sequer do modo como crêem que deveriam comportar-se. Se o que as proposições éticas afirmam não condiz com as acções das pessoas, supõe-se, sem necessidade de provas suplementares, que são as pessoas que erram. Só a ética está em condições de formular aquilo que se deve fazer para se fazer o bem. Em termos ideais, a ética é um código de leis que prescreve «universalmente» — quer dizer para toda a gente e a todo o momento — o comportamento correcto a observar; um código que separa de uma vez por todas, e em todos os casos, o bem e o mal. É por isso, com efeito, que a tarefa de elaborar tais prescrições éticas deverá ser confiada a pessoas de excepção — como os filósofos, os professores e os pregadores. E tal é o que coloca também essas pessoas de excepção, os especialistas da ética, numa posição de autoridade acima das pessoas comuns que continuam a conduzir as suas acções aplicando as regras aproximativas a que se agarram (sem que sejam capazes, na maior parte dos casos, de dizer que regras são essas). A autoridade dos especialistas da ética é de natureza, ao mesmo tempo, legislativa e jurídica. Promulgam as leis e ajuízam da correcção e fidelidade com que foram ou não observadas as suas prescrições. Pretendem-se em condições de o fazer por terem acesso — interrogando o espírito dos antepassados, estudando as Sagradas Escrituras ou revelando as ordens da Razão — a um conhecimento do qual as pessoas comuns são desprovidas.

A desvalorização de que é vítima a «competência ética» das pessoas comuns em circunstâncias comuns e a autoridade de antemão concedida ao que dizem — podem dizer ou gostariam de dizer — os especialistas na matéria pressupõem que os juízos éticos propriamente ditos não são «fundados» (não gozam de autoridade nem criam obrigação) enquanto tiverem por único argumento em seu favor o facto de «haver pessoas que fazem esse género de coisas». Os verdadeiros fundamentos terão de ser mais consistentes e menos instáveis do que os hábitos caprichosos das pessoas comuns e do que as suas opiniões manifestamente pouco fundadas e volúveis. Os fundamentos terão, por outro lado, de ser postos ao abrigo do turbilhão do quotidiano, para que as pessoas comuns os não vejam dos lugares onde conduzem as suas actividades quotidianas e não possam pretender conhecê-los a não ser depois de os especialistas os terem enunciado, ensinado ou definido. A impotência ética das pessoas comuns e a autoridade ética dos especialistas explicam-se e justificam-se mutuamente, e são uma e outra confortadas pelo postulado de uma ética «convenientemente fundada».

Observe-se, de passagem, que não foi precisamente a necessidade de aconselhamento e reconforto que desencadeou o trabalho dos especialistas da ética. As mais das vezes, a maior parte das pessoas (sem excluir os próprios especialistas éticos, quando se concedem uma pausa nos seus afazeres profissionais e se ocupam dos seus assuntos quotidianos e correntes) dispõem perfeitamente um código e carimbos oficiais que atestem a sua propriedade.

Na realidade, tanto o código como as certidões correspondentes só tão raramente lhes são necessários que é pouco provável que cheguem a dar pela sua falta — do mesmo modo que não nos damos conta de nos terem roubado um objecto do qual nunca nos servimos. A maior parte das pessoas — a maior parte de nós — mantém durante a maior parte os seus hábitos e rotina; comportamo-nos hoje como nos comportámos ontem e como se comporta a maior das pessoas que nos rodeiam. Enquanto nada ou ninguém nos impede de fazermos «como de costume», poderemos continuar assim indefinidamente. Em contrapartida, são antes os especialistas da ética, e só eles — os detentores da autoridade, ocupando uma posição que lhes permite dizerem aos outros o que deve ser feito, acusá-los de terem agido mal e forçá-los a fazerem o bem — que não podem continuar a ser o que são sem declararem a necessidade dos alicerces com a solidez da pedra e das garantias a toda a prova que presumem faltar-nos; sem sublinharem na teoria, visando mostrá-lo mais convincentemente ainda na prática, que à falta de alicerces e garantias como os que eles próprios descobriram, nós «não podemos continuar assim», ou pelo menos não *deveríamos* continuar assim, se fizéssemos o que se fôssemos pessoas de facto honestas e *morais* deveríamos fazer. Enunciadas a todo o momento a partir de uma posição de autoridade e dispo de recursos adequados, as proposições em causa tendem a tornar-se verdadeiras, e é por isso que a formação que visa tornar-nos dependentes dos especialistas acaba por ser bem-sucedida: mais cedo ou mais tarde, somos nós próprios que começamos a buscar insistentemente e por nossa própria iniciativa o conselho «daqueles que sabem». À medida que deixamos de confiar no nosso próprio juízo, tornamo-nos presas possíveis do medo de errar; chamamos pecado, culpa ou vergonha ao que tememos, mas seja qual for o nome que lhe dermos, passaremos a sentir a necessidade da prestimosa mão do especialista que nos reconduzirá à segurança da certeza. É o medo que alimenta a nossa dependência dos especialistas. Mas uma vez implantada e enraizada esta dependência, a necessidade de uma especialidade ética passa a «autodemonstrar-se» e, sobretudo, a auto-reproduzir-se.

O que significa, por outro lado, que a necessidade de especialistas éticos pouco ou nada depende da capacidade ou incapacidade por parte daqueles de cumprirem as suas promessas. (Tal como precisamos de especialistas médicos independentemente da eficácia dos serviços que nos prestam.) A necessidade depende exclusivamente do facto de nos encontrarmos numa situação que nos torna incapazes de avançar sem assistência. Por paradoxal que possa parecer, a necessidade torna-se ainda maior à medida que as expectativas se vêem frustradas e que os bens fornecidos se revelam, portanto, incapazes de satisfazer as necessidades que justificam a sua produção.

SOCIEDADE: A OPERAÇÃO «ENCOBRIMENTO»

A socióloga da cultura polaca Elzbieta Tarkowska diz que a ideia de caos se refere «a um certo estado de coisas, a um estado de coisas primitivo que precede a criação: trata-se de um estado caracterizado pelo fluido, a ausência de forma, a indeterminação, a indiferenciação, a total confusão da totalidade dos elementos». Uma vez que no estado de caos «a mudança é permanente», a situação «parece aos que nela estão envolvidos (bem como aos observadores e investigadores) obscura, ilegível, imprevisível». Entenda-se que o caos descrito por Tarkowska é um estado de coisas em que tudo pode acontecer (do mesmo modo que a ordem, o oposto do caos, é um estado que exclui na prática que certas coisas aconteçam, ao mesmo tempo que torna outras mais do que prováveis); um estado de coisas em que a probabilidade de um certo acontecimento não é superior à de qualquer outro, ou em que, ainda que tal fosse o caso, não poderíamos prevê-lo. A existência caótica é desprovida de estrutura, sendo que «estrutura» significa precisamente a distribuição desigual das probabilidades e a ausência de intervenção do acaso no desenrolar-se dos acontecimentos. Durante a discussão que se seguiu à sua tentativa de introduzir o conceito de «caos» no vocabulário dos estudos culturais, Tarkowska fez notar que a linguagem das ciências sociais existente resiste à introdução do novo conceito: ainda quando concordavam em descrever como «caos» o estado de coisas (que esperavam temporário) marcado pela confusão teórica e pela incerteza num tempo dito de «crise do paradigma», os participantes no debate mostravam-se claramente relutantes (mais por intuição do que em termos argumentativos) a mobilizar o conceito de «caos» na descrição da condição humana, e não só na da sua teoria. Opondo-se a uma representação da realidade social como «caótica em si própria», os participantes na discussão teórica do problema concordavam plenamente com a intuição de senso comum, cultivada pela nossa linguagem, que pressupõe e implica a natureza discreta do mundo, bem como a sua diferenciação, classificação e ordenabilidade gerais. Preferiam assim falar de «reestruturação» ou de simples «transformação» da cultura. Um estado objectivo de privação de estrutura era aos seus olhos, na medida em que fosse apesar de tudo concebível, não mais do que um enfraquecimento temporário do «estrutural» — ou, mais exactamente, não mais do que esse momento breve, dramático e pregnante que separa uma ordem dessa outra ordem que a seguir a substituirá. Não lhes era possível falar de «caos» a não ser como *desvio em relação à norma*, perturbação da normalidade: o «caos» torna-se, portanto, um estado de coisas anormal e excepcional, um estado de coisas perigoso, de «crise» ou de patologia. À semelhança do «crime» ou da «doença», a ideia de caos aparecia desde o início marcada por um estigma que os esforços posteriores no sentido de melhor a definirem se mostravam incapazes de dissipar.

Em 1982, Cornelius Castoriadis observava: «Os seres humanos não são capazes de reconhecer o Caos e de o reconhecerem como Caos, não são capazes

de se confrontar de pé com o Abismo.» O facto de não serem capazes de o fazer não pode ser «explicado», receber um «sentido» — ser representado como efeito de uma outra coisa, de uma causa, mas é ele próprio origem e causa de todas as tentativas de introdução de sentido e de todos os esforços de explicação, precisamente enquanto desprovido de sentido e inexplicável. Podemos dizer que se trata de um facto «em bruto» e primeiro que os seres humanos comecem a existir no interminável, pois que nunca plenamente bem-sucedido, esforço de escapar ao Caos: a sociedade, as suas instituições, a sua rotina, as suas imagens e composições de imagens, as suas estruturas e os seus princípios orientadores são outros tantos aspectos dessa fuga tão incessante como inacabada para sempre. Poderíamos dizer que a sociedade é uma operação de encobrimento maciça e contínua. E contudo o melhor que a fuga alguma vez consegue produzir é uma fina película de ordem, continuamente rasgada, crispada e retorcida pelo Caos que recobre: este Caos «invade constantemente a pretensa imanência — o dado, o familiar, o aparentemente domesticado». E a invasão constitui, tal como a própria «imanência», um facto quotidiano, familiar, embora nunca efectivamente domesticado: manifesta-se «pela emergência do irredutivelmente novo, da alteridade radical», e «pela destruição, a aniquilação e a morte»¹.

Podemos dizer, apesar de tudo, que a operação de encobrimento a que chamamos «Sociedade» é, no seu conjunto, suficientemente eficaz para fazer com que o «Caos», o «Abismo», o «sem-fundo», de que nos fala Castoriadis, apareçam aos nossos olhos humanos, não como a cena primitiva da qual tentamos fugir e proteger-nos, mas antes sob a forma encoberta de uma falha que irrompe «dado», uma fenda no rochedo globalmente sólido da normalidade, uma brecha na rotina sem sobressaltos da existência. Trata-se de uma falha que se introduz nas nossas vidas como um sinal de derrota, um prenúncio de falência e um aviso que nos alerta para a arrogância risível da ambição e para a futilidade dos esforços que ela inspira. O Caos é uma ameaça assustadora e absoluta que põe em causa as promessas estipuladas pela normalidade do dado. A sociedade é uma fuga perante o medo, mas é também o solo que alimenta esse mesmo medo que a alimenta e do qual os dispositivos de socorro que nos estende tiram a sua força.

O nascimento e a morte, a entrada em cena do novo e a saída de cena do familiar são dois rasgões hiantes no simulacro da ordem, que nenhum esforço pôde ou poderá alguma vez colmatar. A existência, contida no breve e estreito espaço-tempo que separa a porta de entrada da de saída, quotidianamente confrontada com a contingência persistente e a inevitabilidade dos dois pontos limite da sua viagem também ela limitada, não pode expandir as significações ao ponto de as tornar capazes de cobrirem o «antes» e o «além». *Desse outro lado* que é impossível vigiar ou controlar e desse *outro do ser* chegam a novidade e o inesperado, e é aí que tudo o que é simples e habitual acaba por soçobrar. As significações são ilhas num mar desprovido de sentido, ilhas por

isso instáveis e à deriva, que não se enraízam no fundo do mar — se é que há fundo em tal mar. Sem raízes próprias, as ilhas auto-engendradas da significação precisam de um suporte exterior: a ausência de raízes torna necessária a fundação. Como diz Nietzsche:

A morte natural é completamente independente da razão e, de facto, uma morte irracional, em que a lastimável substância da casca determina o tempo durante o qual a amêndoa subsistirá ou não; em que, por conseguinte, o carcereiro que define, muitas vezes doente e apático, é o senhor que decide do momento da morte do seu nobre prisioneiro. A morte natural é o suicídio da natureza, quer dizer a aniquilação do mais racional dos seres pelo mais irracional dos elementos a que está amarrado. Só a uma luz religiosa as coisas podem parecer o contrário, porque então, como o quer a justiça, a razão superior (de Deus) proclama as ordens às quais a razão inferior tem de vergar-se.²

A razão insondável de Deus encobre a não-racionalidade do Caos; hoje, o princípio destinado a tornar suportável o estreito e breve espaço-tempo da existência ultrapassa os limites que tornam viável este espaço-tempo, pacificando o além. A razão controla o armistício entre a lógica e o absurdo, as pretensões da ordem e a sua brevidade e estreiteza. Baptiza-se o Caos com um nome que nega a sua ausência de fundamento e dispensa-se a Existência da necessidade de dar conta de si própria, em termos de sentido e de finalidade. A ordem humana jamais é forçada a admitir que só pode contar com os seus próprios meios para justificar a sua existência e os seus limites; a sociedade só se mantém segura no exercício da sua autoridade quando cede o seu lugar de direcção a qualquer coisa que não governa. Pode até, por um tempo, esconder de si própria esse acto de renúncia e mascarar a sua própria impotência como onipotência de Deus, a sua própria ignorância como onisciência de Deus, a sua própria mortalidade como eternidade de Deus, a sua própria insularidade como omnipresença de Deus.

A ligação entre a sociedade e a religião nada tem de contingente. Seria vão tentar dar conta da relação entre uma e outra invocando este ou aquele conjunto de acidentes ou escolhas de ordem histórica. A religião e a sociedade são uma só; a sociedade sem religião fica incompleta e condenada, incapaz de se defender perante seja que tribunal for. Garante de todas as significações, mas sem sentido ela própria — suporte de todos os fins, mas ela própria sem finalidade —, a sociedade perderia o processo no momento em que fosse intimada a defender-se, acusada da autoria e da responsabilidade dos seus actos.

Se não somos capazes de nos confrontar com o Abismo, é varrê-lo do nosso campo de visão o melhor que temos a fazer. E é isso precisamente o que faz a sociedade/religião. A sociedade tem necessidade de Deus. E tanto melhor se se tratar de um Deus «pessoal», de um Deus como todos e cada um

de nós, mas infinitamente mais dotado de recursos — um ser que vê claramente ordem e sentido e um plano onde nós não podemos ver mais do que um arremedo de sentido e finalidade. Um Deus não-pessoal, como a Razão ou as Leis da História, não será mais do que uma segunda escolha — muito de segunda ordem, sem dúvida. A «Mão Invisível» ou a «Astúcia da Razão» ou a «Inevitabilidade Histórica» são entidades que, todas elas, compartilham dos atributos divinos decisivos do insondável e do inexplicável, mas deixando de lado, imprevisíveis e incontroláveis, essas qualidades persistentes do ser que começaram por tornar Deus uma necessidade, e designadamente a brevidade/estreiteza da existência, a mortalidade e a morte: «a aniquilação do mais racional dos seres pelo mais irracional dos elementos a que está amarrado». Perante o seu poder delegado, a morte torna-se uma transgressão, um desafio e uma brecha através da qual o Absurdo se infiltra na vida; uma janela impossível de fechar que, na casa aconchegada, embora acanhada, da existência sensível, se abre sobre as extensões infinitas do não-sentido. A partir do momento em que deixamos de lhe poder dar sentido, a morte tem de ser desmentida, recalçada por uma lei que impõe um regime cultural de segredo, ou desconstruída³ — tarefa esmagadora entre todas.

Na ausência de Deus, sem o Seu socorro, não é fácil «não enfrentar o Abismo». O que temos então diante de nós é o facto em bruto que nos mostra a que ponto «a existência é simplesmente accidental», como descobrira há muito tempo já Arthur Schopenhauer, no contexto de uma modernidade ainda juvenil, exuberante e cheia de confiança em si própria:

quando alguém se aventura a perguntar porque há este mundo em vez de simplesmente nada, o mundo deixa de poder então justificar-se a si próprio, não encontra em si fundamento ou causa final da sua existência, e não pode demonstrar-se que exista em virtude dos seus próprios fins ou, por outras palavras, do seu proveito próprio.

Que resposta receberá, portanto, a questão posta?

A morte é o resultado, o resumo, da vida, ou o total da operação que exprime a um tempo só todos os ensinamentos que a vida fornece a retalho e pedaço a pedaço: ensina-nos que todas as ambições, cujo fenómeno é a vida, eram um esforço vão, estéril e autocontraditório, consistindo a salvação no desengano.⁴

Na sua época, a voz de Schopenhauer era um grito no deserto; ou melhor, um lugar onde fosse possível escutar uma voz assim era considerado um deserto pela civilização, que continuava a alimentar a certeza de que acabaria por ser capaz de triunfar onde Deus falhara ou já não tinha o direito de desempenhar o seu papel. A filosofia do século XIX teve êxito no seu desígnio de marginalizar e anatematizar as intuições do tipo das que encontramos em Schopenhauer. Teve

como seu momento inicial a utopia grandiosa e otimista de Hegel; continuou o seu caminho concedendo ao cientismo uma confiança ilimitada e a toda a prova; acabou com o internamento de Nietzsche num manicômio. Ao longo de todo esse século sonhador (cujo mais perfeito símbolo talvez seja o conde de Saint-Simon, ao ordenar ao seu criado que o despertasse todas as manhãs com as palavras: «Que Vossa Senhoria se levante, pois tem grandes coisas a fazer»), não houve um momento em que se deixasse de esperar não só que seria feito o que deveria ser feito, mas que acabaria por se mostrar clara e indubitavelmente que o que estava a ser feito era o que teria de o ser *und kann nicht anders*. («A época moderna», segundo Cioran, «começa com dois históricos: Dom Quixote e Lutero»⁵.) O que há de notável nas concepções acima citadas de Castoriadis não é a sua novidade (Schopenhauer já as formulara e com exemplar intensidade), mas o facto de terem deixado de ser marginais. O que começou por ser a voz da dissidência está a tornar-se rapidamente uma ortodoxia. O que não passava de murmúrio em zonas malditas é hoje apregoado nas praças da cidade; o que só sub-repticiamente circulava a coberto da treva nocturna expõe-se hoje no espaço brilhantemente iluminado de centros comerciais apinhados. E é isto que faz toda a diferença.

FRENTE AO INAFRONTÁVEL

Hoje, enfim, eis-nos «de pé e enfrentando o caos». Coisa que nunca fizemos antes. O confronto com o caos seria já por si só bastante perturbante e doloroso. Mas a novidade do facto — a completa ausência de precedentes que nos sirvam de pontos de referência, que nos tranquilizem e nos guiem — torna a situação completamente desconcertante. As águas em que navegamos não são apenas profundas, mas também sem mapa. Não estamos sequer na encruzilhada: para que as encruzilhadas o sejam, é necessário que comece por haver estradas. Hoje sabemos que somos nós que *fazemos* as estradas — as únicas estradas que existem e podem existir — e que o fazemos somente ao *caminhar* por elas.

Ou melhor, para dizermos a mesma coisa na linguagem dos filósofos e dos professores (embora não na dos pregadores, sejam quais forem os seus exemplares sobreviventes): não se descobriram nem é provável que se descubram fundamentos no ser, e os esforços destinados a estabelecê-los não foram bem-sucedidos nem é provável que venham a sê-lo. A moral não tem causa nem razão; nem a necessidade de sermos morais nem o sentido de o sermos podem ser demonstrados ou logicamente deduzidos. Por isso, a moral é tão contingente como o restante ser: sem fundamentos éticos. Já não podemos orientar eticamente o nosso próprio ser moral, nem «legislar» em matéria moral, ou esperar sequer vir a fazê-lo caso decidamos aplicar-nos a essa tarefa mais sistematicamente e com mais zelo. E uma vez que nos convence-

mos, bem como a toda a gente que estivesse disposta a dar-nos ouvidos, que a condição da moral só poderia ser sã se se apoiasse em bases sólidas, lançadas por forças mais poderosas do que as do nosso próprio ser moral — forças que o precedessem e que subsistissem para lá do tempo-espaço estreito e breve do si-próprio moral de cada um de nós —, parece-nos extremamente difícil, ou mais propriamente impossível, compreender o porquê que faz com que o si-próprio deva ser moral e o modo de o reconhecemos como moral quando ele o seja ou se o for.

Uma coisa é considerarmos que *ainda não* descobrimos os fundamentos éticos ou que estes estão *ainda por* construir, e outra muito diferente considerarmos que não há fundamentos éticos. O dito de Dostoievsky «se Deus não existe, tudo é permitido» dava voz aos medos mais íntimos dos modernos construtores da ordem sem deus (ou talvez «pós-divina»). Que «Deus não existe» significa: não existe força mais poderosa do que a vontade humana nem mais forte do que a resistência humana, que possa coagir o si-próprio dos seres humanos a ser moral; e não existe também autoridade mais alta ou digna de confiança do que a dos anseios e premonições dos próprios seres humanos, que lhes garanta que as acções que sentem ser decentes, justas e convenientes — morais — o são de facto, ou que os afaste do erro caso nele incorram. Se não existem nem uma força nem uma autoridade que tais, eis os humanos abandonados às suas próprias inteligência e vontade. E estas, como os filósofos repetiam uma e outra vez e os pregadores uma e outra vez continuam a repetir, só podem dar origem ao pecado e ao mal, sem que possamos confiar nelas, como os teólogos nos explicaram com argumentos bem convincentes, como causas que venham a determinar um comportamento justo ou a informar um juízo adequado. Não pode existir «moral eticamente não-fundada», e uma moral «autofundada» não pode deixar de ser, clamorosa e lamentavelmente, uma moral eticamente infundada.

De uma coisa podemos estar certos: qualquer moral que exista ou possa existir numa sociedade que admitiu a sua ausência de fundamento último, a sua não finalidade e a presença do abismo sobre o qual não pode ser lançada mais do que uma instável ponte de convenção, não pode deixar de ser *uma moral eticamente infundada*, que é e será, enquanto tal, incontrolável e imprevisível. Constrói-se a si própria, como pode dismantelar-se e reconstruir-se a si própria em termos diferentes, no quadro da *sociabilidade*: é assim também que as pessoas se reúnem e separam, que juntam forças e se dividem, que estabelecem acordos e quebram os vínculos de lealdade e de solidariedade que as uniam. Até aqui sabemos que é assim. Contudo, o que resta — as consequências de as coisas serem assim — está longe de ser matéria clara.

Mas talvez este desespero seja também infundado, e exagerada a ignorância. Podemos dizer: a autoconstituição da sociedade não é nova, mas apenas uma «nova» — a sociedade existiu através da autoconstituição desde o princípio do tempo, *simplesmente nós não o sabíamos* (ou melhor, arranjámos maneira de desviar os olhos dessa verdade). Mas é muito o que se joga neste «simples-

mente». Nos termos de Castoriadis: embora desde sempre auto-instituente, a sociedade «auto-ocultou-se» também desde sempre. A «auto-ocultação» consiste na denegação ou no encobrimento do facto da auto-instituição, de tal maneira que a sociedade acaba por se confrontar com o precipitado da sua auto-criação como com o resultado de um mandamento heterónimo ou de uma ordem das coisas que lhe é estranha. O pressuposto é que um mandamento heterónimo é mais fácil de seguir do que um projecto próprio e não garantido; as consequências são menos difíceis de suportar, o sofrimento parece mais aceitável, os sobressaltos da consciência atenuam-se e o sal da responsabilidade não vem exasperar a carne da ferida que o erro abriu. (Trata-se de uma diferença que conhece bem todo aquele que cometeu um crime e que, perante o tribunal, se defende e declara inocente, enquanto aponta os que «de cima» lhe ordenaram que o cometesse.) A aflição da «desocultação» decorre antes do mais e fundamentalmente do confronto com a responsabilidade que não pode ser aliada e que ninguém quer assumir.

Este confronto doloroso é o preço da *sociedade autónoma*, quer dizer, para citarmos uma vez mais Castoriadis,

daquela [sociedade] que se auto-institui explicitamente. O que equivale a dizer: sabe que as significações dentro e através das quais vive e é como sociedade são sua obra, e que não são nem necessárias, nem contingentes.⁶

O que significa, podemos nós acrescentar, que não são nem inegociáveis, nem aparecem sem se fazer anunciar e vindas de parte nenhuma. Para uma sociedade autónoma, as significações (e também o sentido do «ser moral») não aparecem como infundadas, embora sejam manifestamente desprovidas de «fundação» no sentido que dão a este termo os filósofos morais; são efectivamente «fundadas», mas os seus fundamentos são da mesma substância que as significações que encontraram. E são também sedimentos do processo em movimento da autocriação. A ética e a moral (se insistirmos em separá-las uma da outra) crescem do mesmo chão: o si-próprio dos seres morais não «descobre» os fundamentos éticos, mas (à semelhança da obra de arte contemporânea que deve fornecer os seus próprios critérios de interpretação e os termos segundo os quais será julgada) constrói-os à medida que eles se vão construindo a si próprios.

Consideremos agora este mundo de estilo novo, povoemo-lo da fauna familiar dos «monstros» solitários e normativamente des- ou sub-regulados que encontramos num Hobbes ou num Durkheim, e eis que teremos todas as razões por recear pelo futuro da humanidade. Ou melhor, teríamos todas essas razões, se não entrássemos em linha de conta, todavia, com um facto em que vale a pena insistir de novo (e longamente, uma e outra vez ainda): o que mudou não foi tanto a nossa maneira de viver em comunidade como a nossa compreensão do modo como continuamos a levar a cabo esse feito notável. E sa-

bemos, portanto, que do mesmo modo que os fundamentos éticos heterónomos da ordem humana, o espantinho do ogre associal é uma ficção ao serviço da auto-ocultação da sociedade. (Com efeito, as duas ficções requerem-se mutuamente, engendram-se e corroboram-se uma à outra à maneira das profecias que realizam as condições que prevêem.) A tarefa da autocriação continua a ser tão terrivelmente difícil como sempre foi, mas não há razões imediatamente evidentes que tornem hoje *mais* difícil do que antes. O que mudou é que sabemos hoje como a tarefa é difícil e adivinhamos que não poderemos também escapar facilmente à dificuldade: de nada serve que busquemos este ou aquele subterfúgio ou que fechemos os olhos.

Podemos igualmente seguir Max Horkheimer que chamou a Schopenhauer um «mestre para o nosso tempo». («De poucas ideias», escrevia Horkheimer em 1961, «o mundo tem hoje mais necessidade do que das Schopenhauer — ideias que perante o desespero mais extremo, e porque se confrontam com ele, conhecem a esperança melhor que quaisquer outras».)

a [sua] doutrina da vontade cega enquanto força eterna despoja o mundo do folheado de ouro com que o revestia a velha metafísica. Opondo-se absolutamente ao positivismo, enuncia o negativo e mantém-no no pensamento, expondo assim o motivo da solidariedade que os homens e todos os demais seres compartilham — o seu abandono. Nenhuma necessidade é jamais compensada seja em que além for. A urgência de a aliviar *neste* mundo decorre da incapacidade de a vermos com plena consciência da sua maldição, tolerando-a quando seria possível detê-la. No que se refere a esta solidariedade que irrompe do desespero, o conhecimento do *principium individuationis* é de importância secundária...

Afirmar o efémero contra a eternidade implacável, eis a moral segundo Schopenhauer.⁷

O TECER DO VÉU

Nunca se haver reconciliado com este «abandono», nem por um instante admitido o «desespero», foi uma das características mais notáveis do espírito moderno. Sob este aspecto, mostrava-se de acordo com a ocultação pré-moderna de inspiração teológica. O «desencantamento» moderno foi sempre parcial: denunciava e renegava as velhas estratégias e os generais temporizadores, exaltando ao mesmo tempo a energia dos jovens oficiais que os substituíam, a necessidade de uma estratégia e a promessa da sua descoberta. Os sacerdotes da ciência substituíram os sacerdotes da divindade, e a sociedade conduzida pelo progresso deveria agora cumprir o que a sociedade guiada por uma ordem pré-fixada não conseguira alcançar. As dúvidas relativas ao triunfo último passaram a formular-se como críticas da imperfeição do passado. A fraqueza e os

erros de ontem seriam superadas sob a nova direcção — e os sacerdotes deste movimento progressivo distinguiram-se dos sacerdotes do Deus eterno pelo facto de serem objecto de renovação constante. A crítica moderna permaneceria incompleta se não levasse à realização do programa «positivo»: a crítica «positiva» era a única admissível, e deveria por isso encaminhar-se, por mais assustadora e chocante que pudesse parecer, para um final feliz. A crítica moderna extraía a sua energia e a sua legitimidade da crença inabalável na possibilidade de chegar a uma «solução» — quer dizer na adopção de um programa «positivo», decerto tão possível como absolutamente imperativo. Retrospectivamente, o tão celebrado desencantamento moderno assemelha-se no essencial a uma transmissão de testemunho numa corrida de feiticeiros. O desencantamento moderno fazia parte de um pacote que incluía os dispositivos de um novo e plenamente operacional encantamento.

As fórmulas mágicas eram agora a História e a Razão: a Razão da História, ou a História como obra da Razão, ou a História como processo de autopurificação da Razão, da Razão que chegava a si própria através da História. De acordo com estas fórmulas, a Razão e a História eram irmãs siamesas, que não podiam ser separadas. A Razão intervinha sob a forma de História, enquanto *ainda-não* permanente, enquanto o *num outro lugar* de qualquer lugar e o *num outro tempo* de qualquer momento. A «Razão» era um nome curioso, que se comportava à maneira de um verbo sempre conjugado no futuro — e esperava-se que o presente ao investir os seus fins investisse a Razão, uma vez que extraía o seu sentido dos fins que visava, do projecto em que se investia. A razão dirigente dotava de sentido o presente, que, para o ter, deveria participar na luta que impunha ao tempo a tarefa de controlar o futuro. A narrativa moderna, para retomarmos os termos de Jean-François Lyotard, procurava a sua legitimação «num futuro que se tratava de fazer advir, numa Ideia a realizar». A imortalidade da esperança parecia assegurada pela tensão inextinguível existente entre o futuro, sempre ainda não-alcancado, e o presente, que o tornava cada vez mais próximo: a tensão entre «a particularidade, a contingência, a opacidade do presente, e a universalidade, a autodeterminação, a transparência do futuro que promete»⁸.

A modernidade era um esforço incessante visando estabelecer as metas: fixar o próprio futuro que dava sentido à luta travada. Era um esforço visando tornar seguro que o fim provaria que o esforço valera a pena, visando forçar de antemão a legitimação a confirmar-se retrospectivamente. Ao contrário da velha versão da teológica pré-moderna da auto-ocultação, a sua variante moderna era capaz de aceitar sem sobressaltos a mudança, a incerteza e a contingência: envolvia na nuvem do sentido não só o que é e deve ser, mas também o que está prestes a dissipar-se e que só podia adquirir sentido através da ideia de que o seu desaparecimento deixava o lugar livre. O véu do sentido tecido pela modernidade para dissimular o sem-fundo do ser, e também da existência moderna, foi a *destruição criadora*.

Escreve Cioran:

Perante a acumulação dos sucessos obtidos, os países do Ocidente não tiveram dificuldade em exaltar a história, atribuir-lhe um sentido e uma finalidade. Ela pertencia-lhes, eles eram os seus agentes: devia portanto seguir um trajecto racional... Puseram-na assim alternadamente sob o patrocínio da Providência, da Razão e do Progresso.⁹

A legislação local da civilização ocidental que a si própria se chamou modernidade podia exprimir-se e ser *sentida* como universal graças à universalidade da pressão exercida pelo Ocidente ao espremer o resto do globo humano: foi a globalidade da sua dominação que permitiu aos europeus que projectassem «a sua civilização, a sua história, o seu conhecimento como civilização, história e conhecimento *überhaupt*»¹⁰. As perspectivas a partir das quais se constroem as percepções são estabelecidas pelas desigualdades de poder. O objecto da percepção será tanto mais fraco e accidental quanto maior e mais avassalador for o poder que o transforma ou desloca. Do topo da hierarquia, os objectos que se situam na base parecem minúsculos. Os pioneiros armados de espingardas que colonizaram a América, a Austrália ou a Nova Zelândia devem ter considerado vazios os territórios de que se apossavam: um novo horizonte virgem a povoar e um novo começo.

A modalidade especificamente moderna da auto-ocultação consistiu na percepção do mundo como uma fronteira: a modernidade é, antes do mais e sobretudo, uma *civilização de fronteira*. Esta só pode sobreviver enquanto subsista alguma fronteira como lugar do começo esperado e prometido — ou melhor, enquanto o mundo possa ser percebido — e, sobretudo, tratado — como uma fronteira. «O Ocidente», diz Castoriadis, «é escravo da ideia de liberdade absoluta», entendida como «puro arbítrio (*Willkür*)», «vazio absoluto» ainda que a ser preenchido por qualidades¹¹. Tudo o que possa ser feito deverá ser feito. É a *capacidade de agir*, não a própria acção, que sobretudo conta*. O conteúdo da acção, a finalidade da acção, as

* Esta mesma paixão da «liberdade absoluta», que leva a fazer tudo o que se possa fazer, porque pode ser feito, é diagnosticada como ponto nevrálgico da cultura contemporânea (ou «pós-cultura», para nos servirmos da expressão que o autor utilizou antes da voga do «pós-moderno» e da «pós-modernidade») por George Steiner, no seu livro (editado em português pela Relógio D'Água) intitulado *No Castelo do Barba Azul*. Se no referido ensaio Steiner se mantém como que numa expectativa de «neutralidade benevolente» ao detectar essa paixão, a verdade é que boa parte da sua obra posterior, e já a partir de *A Nostalgia do Absoluto*, tenderá a denunciá-la como *hubris* ou *desmesura*... É esta desmesura — «Não se pergunta se é necessário, se o devemos querer. Pergunta-se: Pode fazer-se isso? E se se pode fazer, faz-se» — que funciona de algum modo como satisfação substitutiva de um efectivo exercício político e crítico rarefeito, que Castoriadis considera «incompatível com uma verdadeira democracia [...] cada vez menos compatível sequer com a democracia truncada que actualmente temos». Cf. Cornelius Castoriadis, *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*, Madrid, Editorial Trotta, 2007. (N. T.)

consequências da acção são outros tantos aspectos, todos eles, derivados e secundários.

A existência moderna só aparentemente se orienta em função dos fins. O que verdadeiramente importa é a autoconfiança resultante do facto de se «terem os meios», uma vez que é a certeza de se poder continuar a tentar (não havendo fracasso que seja definitivo) o que alimenta o tipo de auto-ocultação que se expressa em termos como os seguintes: «A História é o progresso da Razão». Assim, ao contrário do que dizem a sua consciência de si e/ou a sua propaganda auto-exaltante, a civilização moderna não é nem nunca foi orientada-para a acção, mas sim orientada-para a capacidade de agir. Esta capacidade era, todavia, uma produção conjunta dos instrumentos dos quais era possível dispor e da resistência da matéria-prima (quer dizer da inadequação da substância a ser tratada como matéria-prima) — um resultado, em suma, da desigualdade de poder. É razoável supormos que o nivelamento da desigualdade de poder entre o Ocidente e o resto do mundo se encontra entre as principais razões do esgotamento do modelo de auto-ocultação efectuada em termos de orientação para a história, o progresso e o projecto, bem como entre as principais razões da crise da modernidade, do advento da pós-modernidade, da inclinação crescente a admitir não só que ao Ser subjazem mais o Caos e o Absurdo do que a Ordem e o Sentido, mas também que as coisas continuarão duradouramente a ser assim sem que possamos fazer seja o que for a esse respeito.

A FRESTA ABERTA NO VÉU

A modernidade pensou-se outrora *universal*. Representa-se hoje como *global*. Esta mudança terminológica cobre uma viragem profunda na história da consciência de si e da autoconfiança dos tempos modernos. Supunha-se que a autoridade da razão seria universal: a ordem das coisas substituiria a autonomia dos seres racionais à submissão às paixões, a verdade à superstição e à ignorância, e poria fim às tribulações do plâncton à deriva por meio de uma história senhora dos seus próprios fins, vitoriosa pelos seus próprios meios e perfeitamente autodominada. A «globalidade», em contrapartida, significa simplesmente que toda a gente em toda a parte pode comer hambúrgueres McDonald's e ver o último documentário-série dramática produzido para a televisão. A universalidade era um projecto ambicioso, uma missão hercúlea a levar a cabo. A globalidade, em contrapartida, é simples aceitação resignada do que se passa «lá fora»; um assentimento ao qual se mistura sempre a amargura da capitulação, ainda que adoçada pelas exortações auto-reconfortantes do tipo «se não podes vencê-los, junta-te a eles». A globalidade exila os filósofos, condenando-os, nus, ao deserto do qual a universalidade prometia emancipá-los. No dizer de David E. Klemm:

[Há uma] lei inscrita no sistema competitivo da economia global, que acaba por tornar o discurso filosófico pouco relevante: maximizar os benefícios económicos. Esta lei desempenha o papel de norma de direcção e imposição da acção, não através de uma referência à verdade, mas de uma determinação dos verdadeiros resultados da vida. A mesma lei opera selectivamente distinguindo os sucessos dos insucessos, nos termos de uma espécie de darwinismo económico. A referência à verdade não pode contestar a lei...¹²

Por outras palavras, o que os filósofos hoje dizem ou deixam de dizer pouco conta, por mais intensamente que desejem o contrário, e por mais que obstinadamente persistam, de Hegel a Habermas, em que a história e a modernidade, e sobretudo a totalidade da história no seu processo de avanço/maturação a caminho da sua época moderna, é um problema *filosófico* — uma tarefa à espera (ainda que, como pensa Habermas, não o saiba ou se recuse a admiti-lo) do *juízo filosófico*. O caos e a contingência, que deveriam ser repelidos para lá das fronteiras das ilhas sociais de ordem racional, regressam e desforram-se: governam no interior do que se esperara e concebera como sólida morada da Razão, dirigida pelas leis do direito, e não pelas da natureza — e quando vigora a contingência, os sábios são afastados da mesa de honra dos que fazem a história e relegados para as tarefas inferiores da crónica judicial. Para somar a confusão à humilhação, não é sequer claro que a própria mesa de honra tenha sobrevivido à transição da universalidade para a globalização (ou melhor, à universalidade desmascarada como globalização, à degradação do *projecto* de universalidade na *prática* da globalização). A sociedade já não aspira a ser um escudo de protecção contra a contingência: na ausência de poderes dotados de força e de vontade suficientes para tentarem domar a fera da espontaneidade, a própria sociedade se torna sede de caos — o campo de batalha e/ou a pastagem dos rebanhos que seguem, cada um deles, o seu próprio itinerário, embora todos se dediquem à mesma busca de alimentos e de um refúgio seguro. A cronologia substitui-se à história, o «desenvolvimento» toma o lugar do progresso, a contingência prevalece sobre a lógica do plano que nunca chegava a cumprir-se. Não foram os filósofos que falharam em dar fundamentos seguros ao ser infundado e contingente; foi antes o material de construção que lhes foi retirado das mãos, não para ser confiado a outros, com menos méritos e menos títulos de confiança, mas para se juntar aos sonhos da razão universal nos caixotes do lixo das esperanças desfeitas e das promessas não cumpridas.

A desqualificação dos legisladores teria provocado um furor político; o desmantelamento dos procedimentos legislativos alimenta o desespero filosófico. O que se passa não é só que o casamento previsto como duradouro da verdade e do poder tenha acabado em divórcio; muito pior do que isso, a verdade dos filósofos não encontra cabeças qualificadas que a desposem; o celibato parece ser para ela a única alternativa. A simples realidade é que não há em perspectiva qualquer poder desejoso de envergar o manto do «déspota escl-

recido» tecido pelos filósofos para o noivo da verdade, por mais ardor que se ponha em buscá-lo ou detectá-lo entre os chefes tribais — os rebeldes de hoje, ou, o que é o mesmo, os tiranos sem importância de amanhã desmacarados. (Àqueles que experimentam semelhante tentação, Cioran lança alguns avisos: «há sempre uma definição na origem do templo»; todos «os olhos injectados auguram o assassinio»; «aquele que propõe uma nova fé é perseguido, enquanto não se torna perseguidor: as verdades começam por um conflito com a polícia e acabam por se apoiar nela»¹³.) O discurso pós-modernista (por oposição a pós-moderno) dos filósofos que são presas da nostalgia legislativa segue fielmente a agenda de todas as narrativas da frustração. Como de resto seria de esperar, os portadores da notícia são alvo de acusações venenosas, ao mesmo tempo que a própria notícia é obstinadamente refutada ou desdenhosamente posta de lado.

Agindo assim, os filósofos acusam a realidade por não atingir os critérios de racionalidade pré-orientada por meio dos quais identificam o horizonte da história como progresso. De facto, o que aconteceu foi que os modos de proceder postos em andamento com o advento da modernidade, e erroneamente entendidos como um progresso no sentido da racionalidade (universal) coordenada e/ou pré-orientada, deram origem a uma profusão de racionalidades descoordenadas e auto-orientadas (locais, regionais) que se transformaram no principal obstáculo à ordem universal racional. No trecho final da saga moderna, perfila-se a «sociedade do risco» de que fala Ulrich Beck, podendo-se esperar, quando muito, que algumas iniciativas locais e globalmente arriscadas sejam tomadas a tempo de minorar o mal que legaram os empreendimentos locais de ontem, globalmente nocivos.

Os sentimentos amargos irradiam da opinião muitas vezes formulada segundo a qual a presente época sofre e se vê debilitada devido ao esgotamento da capacidade de «pensar em frente» e, em particular, pela dissipação das utopias. Interrogamo-nos, todavia, sobre o acerto de semelhante diagnóstico, e perguntamo-nos se não será o desaparecimento de um certo tipo de utopia o que se lamenta, a coberto de uma generalização excessiva. A pós-modernidade continua a ser moderna quanto baste para viver da esperança. Pouco perdeu do optimismo altissonante da modernidade (embora não pareça que os filósofos continuem a poder proclamá-lo, quando escasseiam as migalhas ao seu alcance que caem da mesa de honra, e se diria que pouco espaço é concedido ao seu tipo de competências e credenciais pela visão especificamente pós-moderna de um futuro «novo e melhor»). A pós-modernidade dispõe das suas próprias utopias, embora seja desculpável que nelas não se tenha sabido reconhecer aquilo que se aprendera a buscar e a encontrar nas utopias que fustigaram e espo-rearam a impaciência moderna por meio das realidades sempre imperfeitas do presente.

Joe Bailey as duas utopias pós-modernas e a sua complementaridade: a da prodigiosa capacidade do mercado livre e a da capacidade infinita do

«complexo tecnológico». A primeira utopia, neoliberal, concebe o paraíso de um mercado concorrencial plenamente emancipado que inevitavelmente assegurará o caminho mais rápido e mais barato que conduz à riqueza e à felicidade.

Fundamentalmente, a sociedade é vista como uma ordem *natural* da qual emergem instituições sociais satisfatórias independentemente de qualquer perspectiva intencional. Qualquer intervenção consciente e qualquer desígnio explícito de «politização» ou planeamento em matéria social são considerados como perturbações perigosas de uma ordem social espontânea.

A segunda utopia, a utopia tecnológica,

afirma que os problemas sociais, políticos e até mesmo morais da sociedade são susceptíveis de receber uma solução técnica; que em todas as esferas o progresso só pela transformação tecnológica pode ser garantido, e que a sociedade em que hoje vivemos é objecto da introdução acelerada de melhoramentos decorrentes do desenvolvimento tecnológico.

E Bailey conclui:

Eis-nos perante notórias e eu diria que poderosas utopias que injectam optimismo no discurso político. Ou melhor ainda, que dominam e colonizam o optimismo político.¹⁴

As utopias pós-modernas são anarquistas — mas só muito raramente anarco-sindicalistas. Perspectivam um mundo de direitos, sem deveres, e sobretudo sem polícias nem *gens d'armes*, excepto na medida em que sejam necessários para garantir a segurança dos transeuntes e proteger dos vadios os sacos de compras das donas de casa. Põem a sua confiança na sabedoria da razão ausente. Militam contra os objectivos definidos e os planos, contra o sacrifício que visa o benefício futuro, contra a satisfação diferida — contra todas essas perspectivas de outrora que se alimentavam da ideia de que o futuro podia ser controlado, definido, forçado a observar uma forma antecipadamente traçada — o que tinha por efeito que as acções presentes de cada um fossem consideradas como «grávidas de consequências». A sabedoria pós-moderna não reconhece senão um tipo de planeamento, o desse tipo que encontramos no «planeamento familiar» (termo perverso e dúplice, ao melhor estilo da novilíngua orwelliana, uma vez que por essência consiste justamente na prevenção da criação de famílias) — que se ocupa da prevenção da «gravidez», desembaraçando os actos das suas consequências —, formulando o seu novo axioma em termos simetricamente opostos aos do anterior, na medida precisa em que, em vez de vincularem o futuro por meio

da sua acção, são os actores que se vêem vinculados, coagidos e oprimidos pelo futuro. A espontaneidade do mundo que as utopias pós-modernas convocam declara sem sentido qualquer preocupação com o futuro que não seja a de nos livrarmos de qualquer preocupação com o futuro, tornando-nos assim capazes de agir também despreocupadamente.

O caos e a contingência que a modernidade levou dois séculos a excluir dos diferentes sectores de actividades não só voltam a aparecer no nosso campo de visão, mas fazem-no, mais ainda (e talvez pela primeira vez tão ostensivamente e perante tantos olhares), nus, despojados de disfarces e adornos, e também da sombra dessa vergonha que os faria a toda a pressa procurarem tapar-se. A ausência de fundamento já não é um segredo culpado e vergonhoso da existência que a sociedade deva tentar expiar ou experimentar com remorso. Pelo contrário, é saudada como a beleza e a alegria do ser, como o solo firme da liberdade real. A pós-modernidade significa o desmantelamento, a ruptura e a desregulação das instâncias que, na época moderna, se encarregavam de impelir os seres humanos, individualmente ou por grosso, a caminho do seu estado ideal — o da racionalidade e da perfeição, da perfeição racional e da racionalidade perfeita. As utopias pós-modernas querem que nos regozijemos com o desmantelamento, que celebremos o abandono de ideais (exigentes, extenuantes e enfadonhos) como supremo acto de emancipação.

Está muito longe de ser claro como a causa da moralidade, da bondade e da justiça pode ser seriamente promovida num mundo que aparentemente aceita a sua própria ausência de fundamento, que já não parece preocupar-se com essa questão e que pouco se deixa perturbar pelo desaparecimento das instâncias encarregadas de imporem ao Caos os seus limites. Não é surpreendente que a filosofia moral perca a sua energia e prefira manter-se ao abrigo do círculo encantado dos comentários eruditos de textos antigos a assumir a sua tarefa tradicional, mas cada vez mais aventureira e impopular de legislar e julgar em termos éticos. Depois de um exame lúcido da esquerda e da direita do leque político estabelecido, Castoriadis descobria uma «asustadora regressão ideológica entre os intelectuais».

As tarefas de definir e legislar são sempre, aberta ou indirectamente, uma crítica da realidade existente — e a relutância actual perante elas coincide, não por acaso, com a quase total extinção do pensamento crítico e, na realidade, da capacidade de imaginar, para já não falarmos em propor, um tipo de sociedade diferente da que hoje parece impor-se sem alternativa plausível e viável. «O período actual define-se assim antes do mais pelo recuo para o conformismo», conclui Castoriadis, entre a tristeza e a revolta, mas acabando, apesar de tudo (depois de reclamar uma injeção de sangue novo para o projecto de autonomia social e individual), por formular uma observação que não se afasta muito da opinião (justificadamente) denunciada, pela sua anáxia e empobrecimento ideológico, nos intelectuais contemporâ-

neos: «Há uma exigência de novos objectivos políticos e de novas atitudes humanas dos quais, de momento, vemos poucos sinais»¹⁵.

O VÉU ARRANCADO

Embora seja responsável pela «má imprensa» que hoje agride e desfigura qualquer compromisso ético determinado, a cegueira, generalizada e sem perspectivas, em relação a uma alternativa parece ser mais um sintoma do que a causa da exaustão e cautelas que observamos em matéria ética. A reticência da arbitragem ética parece decorrer de uma autêntica incerteza sobre os méritos da operação *Chaosgate*, sob a forma especificamente moderna que, entretanto, assumiu. Ainda que bem-sucedida na implantação local de numerosas ilhas de ordem, a operação não conseguiu repelir de facto o caos (para lá das fronteiras e dos espíritos) nem garantir o tão esperado «progresso ético». Pensando bem, o medicamento não parece mais (se é que não parece menos) convidativo do que o mal que visava curar. «O progresso geral da humanidade», tanto no sentido de controlo efectivo sobre o elementar, o contingente e o potencialmente desastroso, como no de uma crescente autonomia social e individual, desembocou pura e simplesmente num fracasso, ao mesmo tempo que os esforços que visavam o seu advento produziram múltiplos frutos envenenados. A questão que deve mobilizar qualquer espírito pensante é a de saber se esses esforços *teriam podido* produzir outra coisa que não esses frutos envenenados. Até que seja dada uma resposta plausível a esta questão, não é imediatamente evidente que a «regressão ideológica» tenha decorrido da traição ou da cobardia, mais do que da prudência e do sentido da responsabilidade. Como escreve Jean-François Lyotard,

após os dois últimos séculos, tornámo-nos mais sensíveis aos signos que indicam um movimento oposto [ao progresso]. Nem o liberalismo, tanto o económico como o político, nem os diversos marxismos chegam ao fim destes dois séculos livres da acusação de crimes contra a humanidade.

Há duas dúvidas que, mais do que qualquer outra coisa, minam a confiança ética e a tranquilidade de consciência do Ocidente.

A primeira é a suspeita, que não se deixa repelir com facilidade, de que Auschwitz e o Gulague (do mesmo modo que o posterior, e bastante recente, reaparecimento do ressentimento frente aos estrangeiros, sob as suas múltiplas formas, que vão da limpeza étnica, passando pela prática entusiástica da agressão clandestina dirigida contra os estrangeiros, às «novas e mais rigorosas», além de publicamente aplaudidas, leis anti-imigração e da nacionalidade) poderão ter sido produtos legítimos, e não aberrações, da

prática tipicamente moderna de «impor a ordem por decreto» — do mesmo modo que a outra face da «universalização» foram a divisão, a opressão e o avanço da dominação, ao mesmo tempo que os fundamentos supostamente «universais» serviram demasiadas vezes para mascarar a intolerância frente à alteridade e para autorizar a asfixia da diferença, sendo o resultado, por outras palavras, que o preço a pagar pelo projecto de humanização tenha sido mais inumanidade. Os tentáculos desta dúvida calam fundo — afectam o núcleo essencial do projecto moderno. O que se trata de saber é se a articulação do crescimento do controlo racional e do crescimento da autonomia social e individual, enquanto momento decisivo da estratégia moderna, não terá sido um engano desde o princípio, e se será, apesar de tudo, possível articular os dois processos.

A segunda dúvida é, do mesmo modo, de ordem fundamental, uma vez que afecta um outro pressuposto maior do projecto moderno, segundo o qual a modernidade seria uma civilização intrinsecamente universal e, na realidade, a primeira civilização da longa e atormentada história da humanidade à altura de uma aplicação global. O corolário desta crença era o auto-retrato que a parte moderna do mundo se representava: uma espécie de vanguarda que abria o trilho que a restante humanidade deveria seguir — pelo que a erradicação implacável dos modos de vida «pré-modernos» nas paragens remotas do planeta podia ser vista como uma abertura conducente a uma unidade verdadeiramente global entre iguais, a uma espécie de *civitas gentium* kantiana, orientada por um *jus cosmopolitanum*, ou seja, a uma federação de povos livres que se guiassem pelos mesmos valores e partilhassem os mesmos princípios éticos. Nenhum destes credos intimamente relacionados entre si foi capaz de resistir à prova do tempo. São múltiplos os indícios fazendo pensar que, longe de ser intrinsecamente universal, a civilização moderna é eminentemente inadequada no que se refere à sua aplicação universal; que para manter a sua força em certas regiões, tem de devastar e reduzir à miséria outras, e que corre o risco de se esgotar a partir do momento em que deixar de dispor de regiões onde possa despejar os desperdícios da sua construção da ordem e da sua conquista do caos. Ainda segundo Lyotard:

a humanidade divide-se em duas partes. Uma delas enfrenta o desafio da complexidade, a outra, o antigo e terrível desafio da sobrevivência. Talvez seja este o aspecto principal do fracasso do projecto moderno...

Não foi a ausência de progresso, mas pelo contrário o desenvolvimento técnico-científico, artístico, económico e político que tornou possíveis as guerras totais, os totalitarismos, o fosso crescente entre a riqueza do Norte e a pobreza do Sul, o desemprego e a «nova pobreza»...

A conclusão de Lyotard é brutal, arrasadora: «Tornou-se impossível legitimar o desenvolvimento por meio da promessa de uma emancipação da huma-

nidade inteira.»¹⁶ E contudo, era sem dúvida esta emancipação — da necessidade, «níveis de vida inferiores», de penúria de bens essenciais, do fazer limitado ao que a comunidade fazia em detrimento da «capacidade» de se fazer o mais que se pudesse desejar no futuro (um «mais» que fosse para além do presentemente desejado) — que se delineava vagamente na declaração de guerra ao «subdesenvolvimento» pronunciada, em 1947, por Harry Truman. A partir de então, impuseram-se sofrimentos indescritíveis às «economias assentes na terra» de todo o mundo, em nome da felicidade, doravante identificada com o modo de vida «desenvolvido», ou seja, moderno. Do seu delicado equilíbrio vital, que não podia sobreviver à condenação da simplicidade, da frugalidade, da aceitação de limites humanos e do respeito por outras formas não-humanas de vida, não restam mais do que ruínas, sem que surja qualquer alternativa viável e realista ao nível local. As vítimas do «desenvolvimento» — o verdadeiro rolo compressor de Giddens, que esmaga tudo e todos os que encontre no seu caminho — «evitadas pelo sector avançado e cortadas dos antigos usos... são seres expatriados nos seus próprios países»¹⁷. Por toda a parte por onde o rolo compressor passa, o saber-fazer desaparece, para ser substituído pela escassez de competências; surge o *mercado do trabalho* mercadoria onde outra os *homens e mulheres* viviam; a tradição torna-se um lastro pesado e um fardo dispendioso; as utilidades comuns transformam-se em recursos subaproveitados, a sabedoria em preconceito, os sábios em portadores de superstições. E não é só que o rolo compressor não se mova apenas por sua própria iniciativa, mas com o apoio e reforço pelas turbas das suas futuras vítimas ávidas de serem esmagadas (ainda que, nalguns casos, o rolo aja por si só, sentimo-nos muitas vezes tentados a falar, mais do que de um rolo compressor, de um Moloch — essa divindade de pedra com uma pira acesa no ventre, em cujo interior as vítimas autodesignadas se precipitam com regozijo, entre cantos e danças); é, além disso, depois de começar a funcionar, empurrado pelas costas, sub-reptícia mas incessantemente, por multidões incontáveis de especialistas, de engenheiros, de empresários, de negociantes de sementes, fertilizadores e pesticidas, ferramentas e motores, de cientistas dos institutos de investigação e também de políticos, tanto indígenas como cosmopolitas, que buscam, todos eles, o prestígio e a glória. É deste modo que o rolo compressor parece imparável, ao mesmo tempo que a impressão de ser impossível pará-lo o torna ainda mais insuportável. Parece não haver maneira possível de escapar a este «desenvolvimento», «naturalizado» sob a forma de qualquer coisa que se assemelha muito a uma «lei da natureza» pela parte moderna do globo, desesperadamente em busca de novos fornecimentos do sangue virgem do qual necessita para se manter vivo e em forma. Mas o que é que este «desenvolvimento» desenvolve?

Poderíamos dizer que aquilo que mais manifestamente se «desenvolve» sob o «desenvolvimento» é a distância entre o que os homens e as mulheres fazem e aquilo de que têm necessidade de se apropriar ou precisam de usar

para se manterem vivos (seja o que for que este «manterem-se vivos» traduz nestas ou naquelas circunstâncias). É mais do que evidente que o «desenvolvimento» desenvolve a dependência dos homens e das mulheres em relação a coisas e processos que não podem nem produzir, nem controlar, nem ver, nem compreender. Outras acções humanas suscitam vagas de longo alcance que, quando lhes chegam à porta, se assemelham surpreendentemente a inundações e outros desastres naturais: como estes parecem vir de parte nenhuma, não anunciados, e como eles prestam-se a arremedos de antecipação, de medidas de astúcia e de prudência. Por mais sinceramente que os planeadores possam crer-se detentores, ou pelo menos potenciais detentores, do controlo da situação, e por mais intensamente que creiam ver ordem no fluxo das coisas, para as vítimas, todavia, para os «objectos» do desenvolvimento, a mudança abre as comportas através das quais o caos e a contingência invadem as suas vidas, outrora ordenadas. Sentem-se hoje perdidos onde outrora se sentiam em casa. Trata-se de desencantamento para os planeadores, mas para eles de encantamento — um mistério desconcertante que adere ao mundo outrora familiar, transparente e hospitaleiro. Não sabem hoje como continuar o caminho, e deixaram de confiar nos seus próprios pés, insuficientemente estáveis para se equilibrarem sobre um solo precário e vacilante. Necessitam de tutores — de guias, de especialistas, de instrutores, de responsáveis em postos de comando.

Mas não é isto o que se entende por «desenvolvimento» nas narrativas económicas e políticas. Nelas, o desenvolvimento é medido pelo volume dos produtos consumidos — pelo montante da procura efectiva de bens e serviços. Nos termos da ciência económica e da prática política, há desenvolvimento quando o volume aumenta. Segundo um raciocínio peculiarmente pleonástico, um tal aumento de volume é apresentado como progresso na satisfação das necessidades (Robert E. Lane, da Universidade de Yale, faz notar que, para os economistas ortodoxos, «a satisfação com alguma coisa revela-se no próprio facto de essa coisa ter sido comprada, independentemente da alegria ou da dor que tenha trazido ou da consideração de usos alternativos e fora do mercado do tempo e do esforço pessoais»¹⁸ — sendo assim, desnecessário se torna precisar que as pessoas comprem aquilo de que têm necessidade e que o comprem *porque* disso têm necessidade); raciocínio que ignora o enorme problema da anterioridade da oferta relativamente à procura e das mercadorias que «compram» os seus próprios consumidores em potência, das necessidades que são produtos industriais da mesma natureza que os bens postos no mercado para as satisfazer. A premissa tácita que torna a equação acima citada crível — senão mesmo «evidente» — é que a felicidade surge na esteira da satisfação dos desejos (crença que lança robustas raízes no senso comum, a despeito de ter sido contestada por toda uma série de pensadores eminentes, como Schopenhauer e Freud). A conclusão deste quase-silogismo, baseado numa única e falsa premissa, é que o desenvolvi-

mento é necessário, desejável e eticamente justificado pelo facto de aumentar o volume da felicidade humana — conclusão que, entretanto, num outro movimento do mesmo raciocínio circular, se vê uma e outra vez corroborada pelos dados estatísticos que documentam o aumento do rendimento e do volume das trocas na parte «desenvolvida» do mundo.

Analisando os resultados disponíveis sobre o nível de satisfação experimentado e definido por indivíduos supostamente satisfeitos, Robert Lane chega a uma conclusão que diverge flagrantemente da sabedoria económica ortodoxa:

Os estudos económicos mais avançados mostram, como já esperávamos, que a um aumento do rendimento da ordem das mil libras corresponde de facto um sentimento de bem-estar acrescido — mas apenas no que se refere à quinta parte mais pobre da população. Para além deste, quase não há aumento do nível de satisfação das pessoas com a vida que levam na sequência de um rendimento acrescido... Nos Estados Unidos e em Inglaterra, não existe entre os dois termos mais do que uma relação trivial e errática. Os ricos não são mais felizes do que as classes médias, e a classe média alta não é mais feliz do que a classe média baixa. Para além dos níveis da pobreza ou da quase-pobreza, se o dinheiro compra a felicidade, fá-lo em muito escassa medida ou, pura e simplesmente, não o faz.

Um rendimento acrescido só aumenta a felicidade vivida para os que vivem em condições de pobreza; mas, como todos os dados estatísticos indicam, são precisamente as pessoas que vivem em condições de pobreza as que deverão esperar com um mais reduzido aumento de rendimento na sequência do processo de «desenvolvimento»: a pobreza vê crescerem os seus efectivos, ao passo que o conjunto desses efectivos recebe uma parte mais reduzida do que antes da nova e antiga riqueza. (E devemos notar, sobretudo, que é o próprio «desenvolvimento» que converte a existência frugal em «privação material», causando assim, mais do que resolvendo, a dimensão psicossocial do «problema da pobreza» nos termos que visam a sua autolegitimação.) Aqueles cuja felicidade poderia aumentar graças a um maior rendimento são os que têm menores probabilidades de verem os seus ingressos crescer, ao mesmo tempo que aqueles que ganham (e gastam) mais não acusam um maior bem-estar...

Por fim, temos o fenómeno da serpente que devora a própria cauda, cada vez mais visível à medida que a estagnação crescente toma o lugar do desenvolvimento sustentado do período da reconstrução e que a magnanimidade de outrora é, cada vez mais também, traduzida da linguagem da ética para a da economia, que a redefina como «contraprodutiva». Podemos antever que a grandiosa visão do desenvolvimento à escala mundial — destinado a tornar *toda a gente* uma população moderna e feliz — se afundará sem dei-

nar rasto nas areias movediças dos proteccionismos locais, na corrida universal a uma fracção maior do capital vagabundo e nos esforços dos governos nacionais, apostados em disputar os postos de trabalho aos restantes povos e em exportar para outras paragens o seu desemprego. Não resta, em todo o caso, grande coisa que reanime o velho credo da emancipação-atraves-do-desenvolvimento ou mantenha viva a velha esperança de vermos à nossa espera, como desfecho da saga desenvolvimentista, um mundo ordenada e racionalmente organizado e gerido.

A MORAL A DESCOBERTO

A modernidade sabia onde ia e estava determinada a lá chegar. O espírito moderno sabia onde queria chegar e o que tinha a fazer para achar meio de o conseguir. Se a modernidade tinha a obsessão de se autolegislar e o espírito moderno era um espírito legislador, tal não se devia à sua cupidez ou aos seus apetites imperiais, mas às suas arrogância e autoconfiança. O imperialismo global e a avidez desenfreada não eram mais do que efeitos reflexos ao nível pragmático da sua tarefa espiritual absorvente de instaurar a ordem onde reinava o caos, e da sua vontade de o fazer pelos seus próprios esforços, sem auxílio estranho nem outra garantia de sucesso que não fosse a sua própria determinação. Era um empreendimento que exigia cabeças frias e mão robustas. Muita coisa teria de ser destruída pelo caminho, mas tratava-se de uma *destruição criadora*. Era preciso ser-se implacável para se visar e alcançar o fim proposto, mas a grandeza deste transformava a piedade em crime e a falta de escrúpulos em humanitarismo. A perspectiva de uma saúde radiosa requeria um medicamento amargo, e o esplendoroso projecto da liberdade universal impunha uma vigilância cerrada e regras estritas. A visão luminosa do reino da razão proibia que se confiasse nos poderes racionais dos que estavam destinados a gozar da sua benevolência.

Poderíamos dizer que a obsessão de legislar é um traço presente em todas as civilizações («era um mundo civilizado havia séculos e tinha milhares de estradas e caminhos», como escreveu Michael Ondaatje em *The English Patient*, sugerindo que podemos reconhecer uma civilização pelo facto de nela os viajantes se deslocarem por estradas já traçadas em vez de terem de abrir o seu próprio, estradas que outros abriram antes para que eles viessem a segui-las), mas só a modernidade se reconheceu *a si própria* como civilização, dando-se a si própria esse nome e criando uma missão própria a partir do destino que descobriu ser o seu (só retrospectivamente viria, com efeito, a interpretar as outras civilizações como variantes inferiores dessa sua qualidade, e apresentaria assim a sua particularidade própria como modalidade universal — da mesma maneira que os pedagogos das Luzes, obcecados com a educação, citariam as velhas mães de família e os párocos como

predecessores do seu magistério). A modernidade autodefinia-se como *civilização* — ou seja, como um esforço por domesticar os elementos e criar um mundo que não seria o mesmo na ausência do trabalho da sua criação: um mundo artificial, um mundo-obra de arte, um mundo que como qualquer outra obra de arte teria de buscar, construir, defender e proteger os seus próprios fundamentos. Ao contrário de outras civilizações, a modernidade legiscou o seu papel legislador — fixou-se o legislar como vocação e dever, como uma questão de sobrevivência.

A lei introduzia-se entre a ordem e o caos, a existência humana e a confusão animal, o mundo habitável e o mundo inabitável, o sentido e a ausência de sentido. A lei aplicava-se a tudo e a todos, e também a tudo o que alguém pudesse fazer a alguém mais. A busca incessante de princípios éticos era uma parte (uma parte previsível, uma parte inexorável) do frenesim legislativo. Era necessário dizer às pessoas o que era o seu dever e dizer-lhes que o bem estava no cumprimento dos seus deveres. E era necessário exortá-las a esse cumprimento de um conjunto de deveres que elas dificilmente observariam se não fossem ensinadas, incitadas ou obrigadas a fazê-lo. A modernidade era, e devia ser, a *Idade da Ética* — de outro modo, não seria modernidade. Do mesmo modo que a lei precede toda a ordem, a ética deveria preceder a moral. A moral era um *produto* da ética; os princípios éticos eram os meios de produção; a filosofia ética era a tecnologia, e a prédica ética a pragmática da indústria moral; o bem era aquilo cujo produção se planeava, e o mal os desperdícios ou os resultados de qualidade inferior dessa produção.

Se a ordem e a criação eram um grito de guerra da modernidade, a desregulação e a reciclagem tornaram-se as divisas da pós-modernidade. As meditações sobre o «eterno retorno» nietzscheano vieram substituir nas páginas brancas dos guias turísticos o espaço que a rasura das evocações do progresso histórico deixara livres. Continuamos a ir, mas não sabemos onde; já não sabemos ao certo se nos movemos em linha recta ou em círculo. «Em frente» e «para trás» são palavras que perderam boa parte do seu sentido, a não ser quando se aplicam a viagens curtas e a espaços confinados que permitem esquecer por um momento a curvatura do espaço-tempo. O novo não é mais do que uma reciclagem do antigo, e este espera ressuscitar e que lhe sacudam o pó para voltar a ser novo. (Como tentei mostrar em *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, a mortalidade já não existe — já não existe «morte última», no sentido de um não-regresso definitivo, irrevogável; há apenas o acto do desaparecimento, a queda temporária no esquecimento — um ser-se esquecido que significa armazenamento frigorífico à espera do momento em que seja necessário voltar a servir. Mas sem mortalidade também não há imortalidade, no sentido, em todo o caso, de «sempre e para sempre», de permanência, de não haver envelhecimento nem queda na obsolescência — há apenas uma imortalidade instantânea, a imortalidade *por um instante*, tão ao sabor das incertezas da sorte como a mortalidade de outrora. E por isso não há grande coisa a con-

quistar, a obter ou a vencer — nada que esporeie o esforço visando dominar o destino, derrotar a oxidação, salvaguardar o efémero, tornar duradouro o transitório. A mortalidade não pode tornar-se revogável, a não ser tornando revogável também a imortalidade.) A história é posta de lado; uma vez mais, como antes do romper da modernidade, faz-nos pensar mais numa sucessão de acontecimentos avulsos do que num processo de «construção» cumulativo. As coisas *acontecem*, em vez de se seguirem e articularem umas nas outras. Todavia, ao contrário do que se passava nos tempos pré-modernos, não há espírito supremo ou força superior para *fazer* com que elas aconteçam, suprimindo os elos de articulação ausentes.

Num espaço-tempo de episódios e na *phronesis* local, o saber-fazer prático, a capacidade de apanhar as coisas que passam ao alcance da mão substituem-se à verdade objectiva e aos princípios firmes; a preocupação com a aptidão para avançar substitui-se à interrogação sobre os fundamentos, e as considerações casuísticas derrogam os princípios universais. Neste espaço-tempo, qualquer desígnio de legislar que não se proponha um «até nova ordem» e não se cinja a uma validade estritamente local é considerado presunção (e associado ao pesadelo totalitário). E deixa assim de haver lugar para a legislação ética, excepto nos recônditos embebidos de nostalgia das universidades.

Para quem quer que se tenha habituado a considerar a moral como o produto acabado da indústria ética (ou seja, para todos nós, que nos habituámos a pensar a moral nesses termos), o fim da Idade da Ética (isto é, a época da *moral legislada*) anuncia o fim da moral. Suprimidas as linhas de produção, o fornecimento de bens não poderá deixar de ser interrompido. Na esteira de um mundo ordenado pelos mandamentos de Deus e de um outro, governado pela Razão, eis que entramos num mundo de homens e mulheres entregues à sua própria inteligência e discernimento. Homens e mulheres desenfreados... Homens desenfreados, mulheres desenfreadas? A vida, de novo, inóspita, breve e brutal?

Eis a expectativa para que nos preparou esse negociante de medo que foi a era da legislação. A estratégia de construção da ordem inevitavelmente dá lugar a uma política sem alternativas de «sem nós, o dilúvio». O dilema é sempre: ou o *nosso* tipo de vida civilizada, ou a barbárie. O que substituirá esta ordem será o acaso total, e não uma outra ordem. Lá fora, é a selva, e a selva é assustadora e *invivível* porque na selva *tudo pode acontecer*. Mas até mesmo o horror indizível da grande confusão era representado pela propaganda do negociante do medo da ordem civilizada como «a lei da selva». Na era das ordens construídas e da construção da ordem, a entidade mais dificilmente concebível, senão impossível de conceber, era um mundo no qual não houvesse «ordem» — por mais espúria, distorcida ou perversa que fosse (do mesmo modo que era difícil imaginar as «superstições» sem maus professores, ou a dissidência sem cabecilhas da revolta). Hoje, no entanto,

confrontamo-nos com o inimaginável: não a posição em causa de um conjunto de princípios legislados em nome de um outro conjunto de princípios — mas a posição em causa da própria legislação dos princípios enquanto tal. Uma selva desprovida da própria lei da selva... A moral sem ética... Não se trata simplesmente da perspectiva da substituição de uma moral por outra, ou sequer da promoção de uma forma errónea de moral, assente em princípios falsos, ou não-universalizáveis, princípios obscurantistas e bárbaros. Trata-se da nossa inconcebível perspectiva de uma sociedade *sem* moral.

Os legisladores não podem imaginar um mundo de ordem sem legislação; o legislador ou pregador ético não pode imaginar um mundo moral sem uma ética legislada. Do seu ponto de vista, têm razão. Não é surpreendente que seja requerido um esforço extremo pela tentativa de elaborar um vocabulário que permita conceber, articular e analisar as questões morais da condição humana pós-ética e pós-legislativa — e menos surpreendente é ainda que esse esforço depare com uma veemente resistência intelectual.

E contudo é apenas por efeito da promoção moderna do princípio de que «não há moral sem lei ética» que *o mundo sem ética* parece ser necessária e obviamente *um mundo sem moral*. Mas tentemos desprender-nos dos sedimentos deixados pela promoção desse princípio, apaguemos a marca da identidade forçada entre a moral e a moral eticamente legislada — e é bem possível que, com a extinção de uma legislação ética efectiva, a moral não se desvaneça, mas, pelo contrário, se encontre consigo própria. É bem possível que a lei ética assistida pelo poder, longe de ser o quadro sólido que protegia da queda a carne fraca dos critérios morais, fosse uma jaula estrita que impedia esses critérios de acederem à sua verdadeira dimensão e de serem bem sucedidos na prova suprema tanto da ética como da moral — a de guiar e sustentar a unidade entre os seres humanos. É bem possível que, uma vez posto de lado o antigo quadro, o conteúdo que ele pretendia incluir e conter não se dissipe, mas ganhe pelo contrário em consistência, não podendo doravante contar senão com a sua própria força interior. É bem possível que deixando a atenção e a autoridade de se ocuparem da legislação ética, os homens e as mulheres sejam livres de — e obrigados a — a enfrentar directamente a realidade da sua própria autonomia moral — e, do mesmo modo, a sua responsabilidade moral inalienável e imprescritível. É possível (apenas possível) que, do mesmo modo que a modernidade ficou na história como *a idade da ética*, a época pós-moderna vindoura venha a inscrever-se nela como *a idade da moral*...

LEIS ÉTICAS, CRITÉRIOS MORAIS

O que passa por «bem» ou «mal», observava Nietzsche, refere-se à hierarquia, à superioridade e à inferioridade, à dominação e à governação. Não

há uma relação «natural», uma relação intrínseca entre certo comportamento e a bondade (por exemplo, «não há uma necessidade *a priori* que associe a palavra *bem* com as acções altruístas»): trata-se de uma ligação que tem de ser decretada antes de ser vista. E aqueles que têm o poder de decretar e de impor o que decretam, decretam e impõem:

o juízo «bom» não provém daqueles aos quais o bem foi feito. Eram antes os «bons», eles próprios, quer dizer os nobres, poderosos, detentores de posições elevadas e espíritos superiores que se decretaram a si próprios bons, e boas as suas acções — isto é, relevando à camada superior, por oposição a tudo o que era vil, de vistas curtas e plebeu. Só o seu *pathos da distância* os autorizava a criarem valores e a darem-lhes nome...

Foi sempre a partir do conceito fundamental de *nobre*, no sentido hierárquico, de uma classe nobre, que se formou, como necessidade histórica, o conceito de *bom*, incluindo a nobreza de espírito e a distinção espiritual. Trata-se de uma evolução efectivamente paralela à que mais tarde viria a converter as noções de *comum*, *plebeu*, *vil* na noção de *mau*.¹⁹

Poderíamos dizer que o retrato que Nietzsche traça da concepção aristocrática do bem e do mal, sob a sua forma primeira (e, para ele, «natural», inata, não-distorcida)²⁰ é o de uma moral sem ética, de uma espontaneidade da bondade e de uma bondade da espontaneidade que não suportam qualquer codificação em leis e a rejeitam... Mas a liberdade do nobre, permitam-nos fazê-lo notar, é a não-liberdade do comum; a espontaneidade do superior e do poderoso tem como reflexo o destino estranho e incontrolado do inferior e do pobre. Não é surpreendente que a contra-moral do «humilde e vil» invoque leis: reclama as leis, leis coercivas, leis vinculativas — leis cuja força impositiva venha em socorro da impotência dos dominados. Nietzsche fareja em toda a moral legalmente vinculativa, em toda a ética, uma conspiração dos escravos. Foi, diz Nietzsche, o ressentimento de escravos rancorosos e invejosos, embora impotentes, que contestou e acabou por minar a equação aristocrática do bom e do nobre, do poderoso e do belo, do feliz e favorecido pelos deuses, afirmando em contrapartida a ideia de que «só os pobres, os despojados de poder são bons; só os que sofrem, os doentes e os feios são verdadeiramente abençoados». Foi justamente o fraco, o comum, o desprovido de talento, o impotente que inventou a moral trazida pela lei e se serviu dela como de uma arma de guerra contra a verdadeira moral do nobre²¹.

Nietzsche identifica a totalidade da ética — toda a moral vinculada a leis — com os humildes e os oprimidos, uma vez que concebe o pólo oposto ao destes, a aristocracia da vontade e do espírito, como não tendo qualquer necessidade de leis. A aristocracia de Nietzsche afirma-se a si própria, torna-se ela própria — a nobreza que já é — através do desrespeito e da rejeição desdenhosa do nivelamento produzido sob a pressão da «norma». Foi, no entan-

to, a aristocracia das grandes mansões fortificadas e dos castelos de altas muralhas que forneceu a Nietzsche o protótipo do seu modelo de nobreza: separada dos *hoi polloi* nos planos da vida e do pensamento, infinitamente distante deles e sem construir, ou sentir a necessidade de construir, pontes por sobre o abismo que a isola, do mesmo modo que sem receber qualquer comunicação da parte dos humildes e dos vis, e sem ter a menor necessidade de lhes comunicar seja o que for. Uma aristocracia assim poderia, talvez, interpretar livremente o seu contrário como pura projecção de um pensamento livre, despreocupado, e não como objecto de uma tomada de posição prática — fazendo-o de ânimo leve e sem reflectir, nem recear as consequências de um erro.

As elites modernas que a substituíram não dispunham da mesma vantagem. Desde o início da nova época, estavam implicadas e enredadas nas voltas da dialéctica do senhor e do escravo e dependiam assim da aquiescência das «massas» em se vergarem aos seus privilégios, privilégios que tomaram o cuidado de reafirmar para que as massas continuassem a atribuir aos seus membros o estatuto de senhores. À semelhança da aristocracia de outrora, a elite moderna compunha-se de governantes — mas, ao contrário do que se passavam com os antigos aristocratas, estes tinham de ser agora também professores, guardiães e zeladores se queriam manter o seu governo. A sua *dominação* política e económica tinha de apoiar numa *hegemonia* espiritual. Não podiam, por um momento que fosse, esquecer a presença das massas; a distração ou um erro de juízo arriscavam-se a sair caro, suscitando consequências irreparáveis e, em última análise, suicidas. A moderna elite não podia permitir-se a efectiva ou conjectural animação lúdica, o regozijo pueril, aut centrado e de ânimo leve das elites nietzscheanas. A sua situação de aperto não era um jogo, nem uma aventura de cavaleiros errantes de partida, nem a fantasia poética de um trovador. A moderna dominação, longe de uma brincadeira, era uma questão vitalmente séria. Um trabalho a tempo inteiro, requerendo competências de alto nível e uma concentração constante.

Quaisquer que tenham sido o necessário e o desnecessário da aristocracia de Nietzsche, nos tempos modernos eram as elites, os dominantes, que precisavam de leis. De leis estritas, de preferência isentas de ambiguidade, leis coercivas, leis eficientes. Precisavam de uma ética — de um código de regras aplicáveis a toda a gente e em todas as ocasiões da existência; regras omnipresentes, cobrindo os recônditos e recantos do espaço dominado, em condições de incentivar ou deter cada movimento de qualquer habitante desse espaço. Nada podia ficar de fora, nem ninguém ser deixado por sua própria conta, confiado ao acaso. Tal era o necessário aos dominantes para perpetuarem a sua dominação — para ligarem e controlarem as forças obscuras que emanavam das massas indisciplinadas e erráticas, para «domesticarem a fera», para imporem a submissão ao *mobile vulgus* ou às *classes dangereuses*. No entanto, para o conseguirem completamente, precisavam de um tipo de

direito que apresentasse a ordem da sua dominação — a ordem que era a sua dominação e nada mais podia ser — não por referência à sua condição peculiar, mas antes à universalidade dos princípios que fazem os dominantes, dominantes e os dominados, dominados, obrigando uns e outros a manterem-se nos seus lugares. Por isso necessitavam também de uma ética bem e efectivamente fundamentada, universal ou universalizável, e portadora da autoridade da Razão — essa prodigiosa faculdade, como não há outra, que se pronuncia de uma vez por todas sobre cada questão e não permite que se apele das suas sentenças.

Eram os dominados que, pelo contrário, não sentiam qualquer necessidade de leis semelhantes. Os dominados só dificilmente se sentiriam inclinados a dar conta das suas vidas em termos de «deveres» universais e argumentáveis segundo princípios. Acontecia sempre que as leis, produzidas pelos dominantes como postulados da Razão, apareciam no outro extremo do espectro, aos dominados, como força brutal e «necessidade cega». Os dominados faziam uma experiência que era mais a de serem arrastados por uma corrente do que a de nadarem; mais a de serem impelidos do que a de avançarem livremente; mais a do «tem de ser» do que a da escolha. A questão de saber se havia um critério unificador a série dos «deve ser assim» e dos «não há outra escolha», e a questão da racionalidade ou da irracionalidade desse critério, era, do ponto de vista dos dominados, uma questão puramente académica, e é manifesto que os dominados não se sentem seduzidos pelos passatempos académicos, ou não têm tempo para os cultivarem. Se os dominados quisessem teorizar o universo em que viviam, tomando a sua experiência vital como ponto de partida e eixo de referência, não chegariam um elegante código de princípios éticos e de injunções morais, mas a um emaranhado denso de forças irresistíveis e de inevitáveis «porque sim».

É bem possível que fosse uma ilusão dos seus guias espirituais autorizados e auto-autorizados a ideia de que, na época moderna, que acontece ter sido também a era do capitalismo (e, quando não do capitalismo, do totalitarismo), «as massas» escolhiam, adoptavam e *seguiam* «valores», podendo assim o seu comportamento ser explicado nos termos desse tipo de escolha. Trata-se de uma perspectiva que atribui «às massas» maior liberdade de manobra do que aquela que alguma vez tiveram ou terão podido ter. Os homens e as mulheres «comuns», dotados de recursos e porções de poder «comuns», raramente enfrentaram situações de autêntica escolha entre valores. Como Joseph A. Schumpeter observou há já muito tempo:

favoráveis ou desfavoráveis, os juízos de valor sobre os resultados do capitalismo são de interesse reduzido. Porque a humanidade não é livre de escolher. O que não se deve apenas ao facto de a massa das pessoas não estar em posição de proceder a uma comparação racional das alternativas e aceitar o que lhe dizem. Há uma razão muito mais profunda. As coisas económicas e sociais são

movidas por uma dinâmica própria e as situações decorrentes forçam os indivíduos e grupos a comportarem-se de certas maneiras que são independentes do que possam querer fazer — não propriamente por destruírem a sua liberdade de escolha, mas porque moldam as mentalidades e restringem a lista dos possíveis entre os quais escolher.²²

O colapso da legislação ética, acontecimento tão aterrador para os filósofos, educadores e pregadores, poderá muito bem ter passado despercebido para os muitos cuja vida decorre a todo o momento ao longo de uma sucessão mais de «tem de ser» do que de «deve ser», mais de necessidades do que de princípios. Em grande medida como outrora, os muitos são empurrados com mais frequência do que andam pelo seu pé — e até mesmo quando o fazem, encaminham-se para onde pensam que virão a ser a seguir empurrados. Em grande medida como outrora, raramente dispõem de tempo para se sentarem e reflectirem sobre os seus princípios: o jogo que jogam é o da sobrevivência e a sobrevivência impõe como regra ser garantida até ao fim do dia de hoje ou do seguinte. Aceitam-se as coisas como vão sendo, e esquecem-se à medida que vão passando. Para estes muitos, os princípios éticos não se desvaneceram, simplesmente nunca estiveram em primeiro lugar. O abatimento dos filósofos e a cacofonia dos sermões e exortações do mercado que substituíram o direito universal dos filósofos pouca diferença fazem. As pessoas não recebem menos moral do que antes; só são «imorais» hoje no sentido de uma certa ética e filosofia, que, caso se confrontasse, com a vida prática real das pessoas que julga, teria de as descrever também como «imorais» na passada grande época das esperanças éticas.

As pessoas mergulhadas até aos cabelos na luta quotidiana pela sobrevivência nunca foram capazes, nem sentiram essa necessidade, de codificar o seu entendimento do bem e do mal sob a forma de um código ético. Bem vistas as coisas, os princípios são sobre o futuro — sobre a questão de saber em que medida o futuro diferirá do presente. Por natureza, os princípios adequam-se bem ao indivíduo moderno emancipado, «desincorporado», «não-preenchido», que se autoconstrói e auto-aperfeiçoa, e tem o coração livre das preocupações anclares com o que come, o que calça e com o que o abriga, podendo por isso dedicar o seu tempo a «superar» todas essas coisas; os princípios são necessários para (é pelo menos o que se espera) impedir a superação de escapar ao nosso controlo. A sobrevivência, pelo contrário, é essencialmente conservadora. O seu horizonte mostra as cores de ontem; continuar a viver hoje significa não perder seja o que for daquilo que ontem garantia a nossa existência — e não muito mais do que isso. A sobrevivência consiste em as coisas não ficarem agora piores do que antes.

O resultado é que quaisquer que sejam os juízos morais que possam fazer as pessoas açambarcadas pelas tarefas da sobrevivência tenderão a ser negativos, mais do que positivos: assumirão a forma da condenação e não da

exortação, e mais a da proscricção do que a da prescrição. Como Barrington Moore Jr. descobriu, os oprimidos de todos os tempos foram sempre moralmente mais sensíveis à experiência da *injustiça* do que a qualquer modelo de justiça vindoura visando transformar os moldes do seu quotidiano; e experimentavam como injusto o que quer que fosse qualquer *ruptura* sobrevinda na opressão com que se confrontavam diária e rotineiramente, por mais severa e inumana que fosse a miséria «costumada» e por mais «injusta» que pudesse ser proclamada, quando aferida por quaisquer princípios de decência «objectivos» e abstractos; foi a crua realidade da exploração feudal que os camponeses defenderam sublevando-se, como se se tratasse do seu *Rechtsgewohnheiten*. O escândalo moral decorria mais do agravamento acessório, sob este ou aquele aspecto concreto, da opressão sofrida do que do descontentamento frente ao nível quotidiano da opressão desmascarada e manifesta, e que não poderia deixar de ser condenada pelo projecto de um futuro de perfeita justiça²³. Analisando esta perspectiva da «moral popular» — que tende a referir-se mais a precedentes do que a princípios —, Axel Honneth conclui que devemos procurar defini-la pelos «critérios de condenação moral» que declara:

a ética social das massas esmagadas não contém qualquer ideia de uma ordem moral completa nem projecta uma sociedade justa em termos que abstraíam das situações particulares, mas consiste antes numa percepção extremamente sensível do que atenta contra certas exigências morais intuitivamente reconhecidas... [A] moral interna à consciência da injustiça social só se deixa apreender indirectamente na base de critérios que se estabelecem através da condenação moral de certos acontecimentos e processos sociais.²⁴

Se tivermos em conta a descoberta seminal de Barrington Moore, admitiremos que em tempo alguma a moral popular foi coisa que se parecesse com esse código de princípios universais que a verdadeira ética, segundo a filosofia moderna, deve visar. O que não significa que «as massas» fossem alheias à sensibilidade e aos sentimentos morais, nem que fosse necessário ensinar-lhes a moral ou forçá-las a ser morais. Mas significa apenas que qualquer que tenha sido a sua moral, o nível desta, de um modo geral, não subia nem descia em função dos esforços ou da ausência de esforços por parte dos especialistas visando instaurar princípios heterónomos de distinção entre o bem e o mal.

Por conseguinte, convém repeti-lo, a crise da ética não prenuncia necessariamente uma crise da moral, e é ainda menos evidente que o fim da «idade da ética» augure o fim da moral. Poderíamos até desenrolar uma argumentação convincente na perspectiva oposta: o fim da «idade da ética» corresponde à entrada na «idade da moral», e a pós-modernidade seria a época da moral. Não no sentido de vir necessariamente a produzir mais bem e menos mal

do que a modernidade eticamente legisladora, em busca de princípios e promotora da universalidade, e nem sequer no sentido de tender a simplificar as escolhas morais ou a tornar os dilemas morais menos obsidianes, ou, ainda menos, decerto, de tornar a vida mais fácil à moral, que passaria a ter de haver-se agora com forças contrárias menos poderosas e resistentes do que no passado. De facto, só num sentido preciso poderemos dizer que a pós-modernidade é uma «idade da moral»: *graças à «desocclusão»* — ao dissipar-se das densas nuvens éticas que envolviam e obscureciam a realidade do si-próprio moral e da responsabilidade moral —, *é hoje possível, e quase inevitável, enfrentarmos directamente as questões morais, na sua plena verdade nua, como as vemos emergirem da experiência viva dos homens e das mulheres, confrontando o si-próprio moral de cada um de nós com toda a sua ambivalência irremediável e inexplável.*

Paradoxalmente, é só hoje que as acções se apresentam aos sujeitos morais como outras tantas questões de escolha responsável — ou, fundamentalmente, em termos de consciência e de responsabilidade morais. Por um lado, dentro da polifonia de vozes diversas e muitas vezes divergentes e de lealdades conflituais e instáveis que caracterizam a «desregulação» e a fragmentação da condição pós-moderna, deixa de ser crível que a linha divisória entre o bem e o mal tenha sido predeterminada — o que deixa, portanto, por conta do indivíduo que age a tarefa de descobrir e aplicar um princípio ético não-equívoco que se adequa às circunstâncias. Por outro lado, a ofuscante contingência da existência, o carácter episódico das circunstâncias da vida e a instabilidade de todos e cada um dos aspectos da existência social induzem uma nova rapidez na mudança dos critérios da «normalidade», que outrora — sendo duradouros e firmes — forneciam um ponto de referência em função do qual a injustiça, a violação do que era «normal» e «costumado», podia ser denunciada, confirmando isso, circularmente, a estabilidade e a «objectividade» dos critérios da moral popular. Na realidade, *ambas* as fontes da heteronomia do comportamento moral no passado parecem esgotar-se. Os habitantes da época pós-moderna são, por assim dizer, forçados a enfrentar a sua autonomia moral e, do mesmo modo, a sua responsabilidade moral. Tal é a causa da aflicção moral presente. E também uma ocasião sem precedentes para os sujeitos morais.

Formas de coexistência

A coexistência dá-se de muitas maneiras.

Há uma coexistência *móvel*, a da rua animada ou do centro comercial. Um lugar de passagem, uma proximidade momentânea e uma separação imediata. Um lugar móvel de conteúdo líquido; à medida que o lugar se move, as figuras são atraídas (ou aspiradas) para o seu interior e saem dele (ou são ejectadas) — algumas delas visivelmente autopropulsionadas, algumas outras postas em andamento virtual pelo simples movimento do próprio espaço móvel. Só algumas figuras têm probabilidade de se condensarem em estrangeiros, em *seres com intenções*, seres cujas intenções contam embora sejam desconhecidas, e contam *porque* são desconhecidas. (É a ignorância das intenções que conta, uma vez que pode interferir com a mobilidade e a liquidez do lugar.) A maior parte das figuras nunca chegam tão longe, enquanto fulguram na periferia da atenção. (O facto de a própria atenção se manter no «registo periférico» pode, na circunstância, ser útil.) As figuras periféricas não são mais que os limites exteriores da trajectória do lugar móvel: obstáculos a evitar ou por entre os quais seguir o próprio caminho. Uma navegação rápida e hábil será capaz de manter com segurança na periferia todas as figuras; um viandante experimentado (e com sorte) pode passar de um lado para outro sem encontrar *quem quer que seja* e sem que o encontrem. As poucas figuras que se condensam em estranhos (efeito ou de uma atenção demasiado ávida, ou de figuras demasiado invasoras) semeiam o percurso de *contactos*: em vez de uma trajectória e do espaço que forma através da sua própria progressão, há agora duas trajectórias e dois ordenamentos (não-coordenados) do espaço. As figuras em causa transformam-se agora em *intrusos*. Não é de confiar em que fiquem onde estão nem em que se movam de modo regular e monótono. Os seus movimentos já não podem ser antecipados: é preciso *adivinhá-los*. A navegação transforma-se em *gestão do risco*. Na coexistência do tipo andar na rua, o estranho é um obstáculo; o contacto é uma contrariedade e um atraso. Na rua, é impossível não se estar *ao lado* dos outros. Mas tenta-se esforçadamente não estar *com* o outro.

Tenta-se a mesma coisa numa outra forma de coexistência involuntária, mas inevitável: a forma *estacionária* de coexistência da carruagem de comboio, da cabina de avião ou da sala de espera. A coexistência de estranhos que sabem que partirão em breve, cada um deles pelo seu lado, para nunca mais se encontrarem — mas, antes desse momento, são obrigados a partilhar este espaço aqui e agora, e não «em vista de» qualquer coisa em particular, não porque aquilo que têm para fazer exija deles que estejam fisicamente ao alcance uns dos outros. Nenhum estranho-entre-estranhos necessita efectivamente da presença de qualquer dos outros. A presença de qualquer dos outros é totalmente fortuita, accidental e redundante por referência ao que o sujeito pretende fazer. O fim da presença do próprio sujeito no lugar onde está em nada seria afectado por um lance em que todos os outros presentes desaparecessem ou que fizesse com que nunca ali tivessem estado. É verdade que os outros não são obstáculos (excepto se impuserem um contacto, se recusarem a ser invisíveis e começarem a incomodar toda a gente), mas também não têm qualquer utilidade. O lugar é teatro de uma animação suspensa, de contactos congelados. E uma vez envolvidos numa situação de coexistência estacionária, fazemos o que podemos, e recorrendo a competências elaboradas, para conservar a animação em suspenso; nos termos de uma descrição humorística: «se tivermos o vislumbre de uma oportunidade, empilharemos guarda-chuvas e impermeáveis na cadeira que está ao lado da nossa no café, observaremos sem tréguas os cartazes da campanha de prevenção do sarampo que se vêem na sala de espera do consultório. ... Faremos os possíveis por não propiciar um contacto, por não nos envolvermos.» Tudo isto, para mantermos «o estranho a distância»¹. Uma concepção elaborada pode contribuir para manter as coisas nestes termos — nas carruagens dos comboios, nos autocarros e nas cabinas de avião mais recentes, os passageiros contemplam a nuca dos que vão à sua frente, ao mesmo tempo que os restantes lugares e os seus ocupantes são excluídos do olhar; as lotações completas simulam um lugar desocupado, a distribuição espacial torna o preenchimento físico dos lugares um vazio espiritual. Mas quando a concepção falha, as competências pessoais de encenação do vazio intervêm por seu turno: um jornal ou um livro brochado comprado à pressa antes do embarque são os fossos portáteis da idade do apinhamento. Podemos sepultar os olhos na página impressa, ou desviá-los, ou fechá-los. O ouvido é um problema diferente. A coexistência do tipo da que os passageiros constituem forma-se num silêncio cúmplice e os discursos pronunciados em voz alta atravessam a concha protectora da conspiração.

Há uma forma de coexistência de intensidade moderada, uma forma de coexistência moderada no escritório ou na fábrica. Trata-se de uma coexistência em torno de um fim, embora os fins que levaram as pessoas a reunirem-se possam não coincidir com a finalidade da sua coexistência. Seja qual for a finalidade da sua coexistência, só a poderão atingir mantendo-se reunidas; uma vez que não há outra razão para a sua permanência, a finalidade da coexistência

determina a forma que tem de assumir, enquanto outros fins — sobretudo os que levaram as pessoas reunidas a participar na coexistência e a manterem-se juntas — poderão ser ou mobilizados ao serviço e em reforço da forma de coexistência em causa ou obrigatoriamente reduzidos à irrelevância. Esta forma de coexistência é uma matriz de (e para) contactos estruturados — regulados em termos normativos, governados por regras preventivamente circunscritas e, de preferência, claras e breves, para que não alastrem sobre outros contactos que requerem um registo diferente, e para que não percam a sua clareza nem adquiram receptividade a fins diferentes daquele que se encontra directamente estabelecido. Uma concepção bem elaborada do espaço de um escritório deverá assegurar um equilíbrio entre os objectivos de promover contactos estruturados e de se opor a contactos não-estruturados, fazendo ao mesmo tempo com que a forma de coexistência continue a ser atraente quanto baste para todos os implicados — pois que tal constitui uma condição prévia, à falta da qual nenhum dos dois objectivos terá grande probabilidade de ser alcançado com êxito. Trata-se de uma exigência no mínimo exorbitante, uma vez que a condição prévia compromete a todo o momento os objectivos dos quais é condição; por muito estritamente estabelecida que tenha sido a oposição entre os contactos estruturados (desejáveis) e os não-estruturados (indesejáveis), entre as informações e as manobras, a lealdade e as cliques, as fronteiras são difíceis de traçar e virtualmente impossíveis de controlar, uma vez que os contactos, ainda que fragmentários, tendem a tornar-se multilaterais e mesmo generalizados quando suficientemente repetidos. A continuidade que a coexistência do tipo escritório dificilmente pode dispensar tende também a transformar a matriz destinada a promover exclusivamente contactos estruturados numa matriz de solidariedades não previstas, que se desenvolvem espontânea e como que «rizomaticamente».

Há uma coexistência *declarada* na manifestação de protesto, na assistência de um campo de futebol, numa discoteca — uma forma de coexistência que assume a instrumentalidade como uma máscara: a razão exterior invocada só como pretexto ou apelo à comparência é necessária, uma vez que esta forma de coexistência é o seu próprio objectivo e fim principal. A finalidade desta coexistência é juntar as pessoas, e juntá-las em grande número, um número superior ao que normalmente se encontraria num espaço com as dimensões em causa, um número que excede a densidade de pessoas presentes habitual, prescrita ou experimentada no dia-a-dia. A densidade física mais elevada do que de costume engendra uma densidade proporcional de impressões sensoriais: um transbordar dos níveis visual e sonoro, um nível de estimulação sensorial superior ao comum, mas, ainda mais significativamente, uma estimulação concentrada e *condensada* — que atinge um grau inacessível noutros lugares, graças não só ao volume enorme dos *stimuli*, mas também à sua monótona homogeneidade: a mesma cor exibida à volta de milhares de pescoços, o mesmo refrão cantado a compasso, as mesmas pa-

lavras de ordem proclamadas ritmicamente por milhares de peitos, as mesmas contorções e os mesmos meneios de milhares de corpos. Uma massa, mas uma massa uniforme — em que tudo o que é idiossincrático e privado se poderá dissolver (ainda que, tranquilizadamente, por um tempo apenas) ou ser estrangulado até ao silêncio. A rotina da vida quotidiana é suspensa durante esse momento, ao mesmo tempo que as suas agrídoces pequenas liberdades e grandes dependências, e que a tirania quotidiana das possibilidades e que os tristes prazeres das tomadas de decisão. A estimulação excessiva entorpece a bem-sucedida coexistência declarada: o transporte conduz ao nirvana (ou avizinha-se dele e combina-se com ele). Nietzsche chamaria dionisíaca a esta espécie de coexistência; Maffesoli chamar-lhe-ia orgástica; Durkheim talvez entreviesse nela a comemoração colectiva de uma solidariedade mecânica de há muito revoluta; Victor Turner talvez falasse de um dia festivo passado numa *communitas* do tipo das que nos dias úteis permanecem escondidas nas costuras da *societas*. Todos conviriam em que, qualquer nome que se lhe desse, uma coexistência deste tipo remete antes do mais para um alijar do fardo da individualidade. Ostensivamente, as máscaras são arrancadas para mostrarem o esgar de um rosto nu; na realidade, os rostos são desembaraçados das suas identidades de modo a permitir que reine superiormente uma outra identidade que é uma identidade de ninguém, da responsabilidade de ninguém e a cargo de ninguém. É por meio desta identidade, pelo menos enquanto este período dura, e não com esta ou aquela propriedade individual que a coexistência declarada sufoca no ovo o contacto ocasional. Em ninguém há um si-próprio capaz de encontrar o si-próprio dos outros na sua singularidade, e por isso a coexistência declarada é um espaço sem contactos: nela cada um procura, e encontra, ou encontra sem o ter procurado, uma licença que o dispensa do arriscado e monótono, penoso e esgotante, jogo do contacto.

Passa-se o contrário com a coexistência *postulada* (com as fraternidades e irmandades das nações, raças, classes, géneros e outras comunidades de sonho obscuras e abstractas) — embora seja identificada demasiado amiúde com a forma de coexistência antes descrita, tanto no espírito dos práticos como dos teóricos. A coexistência *postulada* é sempre uma obra da imaginação incitada pela *nostalgia do lar*. (A *nostalgia do lar*, como sublinha Jonathan Matthew Schwartz, deve distinguir-se do «anseio nostálgico»: trata-se da «experiência do lar distante», da «necessidade de nos sentirmos em casa, de reconhecermos o que nos rodeia e de lhe pertencermos». Mas permita-se que observemos, e insistamos na observação, que o «lar» da «nostalgia do lar» é um «sentimento conjugado no futuro anterior»²: nenhuma casa de tijolo e argamassa, nenhuma casa sequer percorrida pelo entretecido de laços humanos», poderia satisfazer os critérios estipulados pela «nostalgia do lar». A *nostalgia do lar* não se refere apenas à falta deste, mas — embora sem o saber — à impossibilidade de alguma vez vir a encontrá-lo; trata-se de manter a espe-

rança em vida por meio do expediente do adiamento infinito.) Na realidade, o estaleiro de construção da identidade, com as suas imposições quotidianas, o suor e a fadiga dos trabalhadores, é o solo onde nascem tanto a coexistência declarada como a coexistência *postulada* — mas a analogia fica-se por aqui, porque uma das duas formas de coexistência visa destruir o que a outra visa estabelecer. O encanto da coexistência declarada decorre da sua emancipação dos contactos ocasionais; a coexistência *postulada* atrai por meio da sua promessa de contactos ocasionais profundos que se consumam, nos termos da promessa, antes já de se terem estabelecido. «Sentir-se em casa», «estar no seu lugar» significa que se conhecem contactos ocasionais abundantes e sem problemas, contactos invariavelmente gratificantes: o conforto da presença de outras pessoas cura do perigo de ver o «com» desaparecer, bem como da intimidade que tende para a opressão. As casas de família efectivamente existentes oscilam incertamente entre o lar e a prisão: o «lar» da «nostalgia do lar» é uma casa com o reembolso garantido no caso de vir a aproximar-se excessivamente da prisão. Um «lar» assim é uma morada de sonho permanente, mas a permanência é a dimensão de pesadelo do sonho em causa. O «lar» da «nostalgia do lar» conserva os seus poderes de encantar enquanto conserva também a sua natureza portátil. Habitar o futuro anterior pode ser útil: os contactos frustrantes não são testemunhas de acusação no processo da esperança; de resto, o caso nunca chega a ser levado a tribunal, pois que continua a ser intrinsecamente inconclusivo, na medida em que nenhuma das suas posições à prova recebe o estatuto de *experimentum crucis*.

Há uma forma de *meta-coexistência*, uma coexistência de *aparência matricial*, do tipo da que encontramos num bar, numa praia de férias, num salão de baile. Não se trata tanto de uma coexistência de pleno direito como de uma matriz da «própria coisa» — uma oficina de tecelagem em que os fios se ligam num tecido, em que as vidas solitárias se entrecem e entrelaçam. Quem quer que chegue a esse lugar é um futuro tecelão e/ou um futuro pano, e sabe que todos os outros em seu redor anseiam por tecer e/ou servir como fibra do pano tecido por outros tecelões. A *meta-coexistência* é concebida como um cenário de suscitar contactos; a medida em que facilita a entrada em contacto é o critério que nos permite ajuizar da qualidade da sua concepção. Aqui poupa-se a expectativa à necessidade; o simples facto de aqui se estar intervéem para aplanar os primeiros obstáculos e derreter o gelo inicial. Aqui, ao contrário do que se passa noutros lugares, a pessoa pode estar razoavelmente certa de que a oferta de coexistência de que é portadora não será preliminarmente rejeitada, os seus avanços obterão resposta, pois uma das convenções do lugar é que não sejam ignorados. Evidentemente, o sucesso final não é garantido, mas os montantes de coragem e competências que é necessário possuir para se tentar o sucesso conheceu uma redução notável. Os contactos estão disponíveis a custo reduzido, e isso é já uma boa notícia. A má notícia é que, como no caso de muitas outras mercadorias vendidas em saldo, a dura-

bilidade dos bens não se encontra inteiramente garantida e os direitos do consumidor estão longe de ser inteiramente respeitados. São poucos os tecidos que continuam intactos depois de saírem do lugar onde foram produzidos; são poucos os contactos que sobrevivem ao ressoar da última chamada ou ao fim da temporada de férias. A meta-coexistência é antes do mais e acima de tudo um terreno de experimentação interminável, de tentativas e erros — mas de erros que não comprometem as futuras tentativas, e de tentativas que não visam obter soluções definitivas.

As «marcas» das reuniões que acabamos de enumerar foram, sem dúvida, apresentadas em termos ideal-típicos. E — é favor tê-lo presente — não segundo qualquer ordem intrinsecamente lógica ou preferencial, em função do valor crescente ou decrescente desta ou daquela variável. O melhor será supor que o desenrolar-se da sua série foi inteiramente casual. (Nada indica claramente que a lista seja sequer exaustiva; o leitor pode decerto — e é convidado a fazê-lo — a acrescentar certos tipos significativos que poderão ter escapado à atenção do autor ou que este terá considerado, por uma ou outra razão, não merecerem a inclusão na lista.) Em particular, é aconselhável que não disponha os sucessivos modelos ao longo de uma recta, ascendente ou descendente, orientada para um «mais» de coexistência, um «mais» de «intimidade» na coexistência, ou uma «melhor» forma de coexistência, ainda que esta última qualidade pudesse ser avaliada. Por outro lado, é de importância capital ter-se presente que, apesar de todos os seus traços peculiares, as diferentes formas de coexistência até aqui referidas compartilham certas características notáveis, talvez decisivas do ponto de vista das suas consequências morais.

EXISTIR-AO LADO, EXISTIR-COM, EXISTIR-PARA

Entre estes traços comuns, são dois os mais salientes: no interior de cada um dos quadros listados, os contactos (na medida em que sejam permitidos) são *fragmentários*, ou *episódicos*, ou ambas as coisas. São fragmentários porque só uma parte de cada si-próprio multidimensional e só uma parte dos seus múltiplos desejos e interesses se envolvem no contacto — tudo o mais é objecto de uma suspensão temporária, posto dissimuladamente de lado, ou manifestamente reservado como de ordem privada (quer dizer, considerado irrelevante para o contacto que tem lugar aqui e agora). E são episódicos, uma vez que os contactos são encenados como se não tivessem nem história passada nem futuro; tudo o que se refere a este contacto tende a ser engendrado e esgotado no quadro do próprio contacto — começa, desenvolve-se e acaba no seu decurso, assumindo cada contacto a aparência de uma entidade encerrada em si própria e até mesmo auto-sustentada. A consequência mais importante da natureza episódica do contacto é a *falta* de con-

sequências — os contactos tendem a ser *inconsequentes* no sentido de não deixarem atrás de si um legado duradouro de obrigações e direitos recíprocos. Ou, pelo menos, a arte principal dos contactos fragmentários/episódicos tem por fim prevenir que esse legado se opere: a *intenção* da inconsequência faz parte do desempenho dos contactos.

Nas situações assinaladas pelas formas de coexistência acima listadas, as pessoas estão *ao lado* umas das outras; a sua co-presença é da modalidade de *existir-ao lado*. Como é evidente, numa perspectiva panorâmica, a presença dos outros ainda que seja uma simples presença-ao lado, é significativa: o campo da acção não está vazio, os recursos que comporta têm de ser partilhados, e o que os outros fazem ou podem fazer determina de certo modo, indirectamente, a exequibilidade dos fins e o leque das estratégias viáveis; mas as pessoas imersas na situação de coexistência não dispõem do recuo suficiente para formarem uma visão panorâmica, dificilmente o poderão obter e têm pouco tempo para a cultivarem. Do interior da sua situação de coexistência, a maior parte das outras entidades com a aparência de pessoas são vistas, sobretudo, «de lado». Mobilam o espaço através do qual nos movemos, mas para a maior parte dos efeitos práticos, limitam-se a assomar na periferia da visão e desvanecem-se ou passamos por elas sem nos determos, limitando-nos a detectar a sua posição, só raramente lhes concedendo o tempo que seria necessário para que pudessem chamar-nos a atenção. É a partir deste fundo em grande medida indistinto e rudimentarmente esquematizado que certas entidades são seleccionadas por meio de uma transformação do campo da atenção e se convertem em pessoas — quer dizer, em parceiros de um contacto.

No entanto, a natureza da coexistência empresta o seu aroma aos contactos que se inscrevem neste quadro. Os contactos tendem a ser tão fragmentários e episódicos como a própria forma de coexistência a que se associam. Do existir-ao lado, os outros seleccionados passam à modalidade do existir-com. Eis que são agora objectos de atenção: entram agora no campo da visão as condições de dependência mútua que precedem a interacção, sobrevivem durante esta e/ou são negociadas e modificadas durante o contacto — ao mesmo tempo, que se tornam relevantes na circunstância actual e passam a ser objectos de pensamento e de decisão. Mas sublinhemos, todavia, que a relevância que adquirem é simplesmente *circunstancial* e que são, na generalidade dos casos, a circunstância imediata e o interesse *ad hoc* que, ao mesmo tempo, engendram e limitam essa relevância. O impacto forçoso da circunstancialidade inscreve-se, por sua vez, dos dois lados. Durante o contacto ocasional, o si-próprio de cada um tende a não comparecer mais do que o requerido pela circunstância imediata, e a atenção também não é mobilizada pelo outro mais do que o permite a circunstância imediata. O existir-com é um encontro entre seres incompletos, entre sujeitos deficitários: durante um encontro deste tipo, a atenção investida é tão decisiva como a dissimulação, o empenhamento tem de ser completado pelo desinvestimento, a mobilização de

certos recursos será acompanhada pela abstenção do uso de outros. A intermitência da revelação e do segredo constitui, de facto, a principal técnica de construção do contacto do tipo existir-com. Quando o comparamos com um encontro de sujeitos completos — uma forma de encontro que não é nem fragmentária nem episódica —, o tipo de encontro do existir-com poderá ser justificadamente considerado um *semi-encontro*. Mas que encontro não-deficitário é esse com o qual estamos a comparar a incompletude do *semi-encontro*, esse encontro de sujeitos completos que funciona como o horizonte imaginário por referência ao qual determinamos a orientação de todos os outros encontros, redefinindo-os como *semi-encontros*? Aparentemente, não é possível encontrá-lo em qualquer dos tipos das formas de coexistência até aqui enumeradas (pelo menos, não na qualidade de seu caso legítimo e, quando muito, na de acontecimento assustador). Para o descobrirmos, teremos de explorar a possibilidade de uma outra espécie de coexistência — uma coexistência que, com um pouco de sorte, se mostrará capaz de acolher e de favorecer contactos *diferentes* dos do tipo existir-com.

Pensemos nas condições que exigiria uma forma de coexistência que não se orientasse para manter a distância e reduzir o tempo; ou seja, portanto, para uma forma de coexistência que se torna, ou tende a ser, *completa e contínua*. Esta forma de coexistência deverá ter pressuposto, as mais das vezes contrafactualmente, que se estabelece para durar para sempre; só num tempo infinito a completude é exequível. E deverá ter assumido, uma vez mais contrafactualmente em grande medida, que é omnicompreensiva; só entre seres completos a comunicação poderá ser efectivamente contínua. Saber se esta forma de coexistência pode provar-se na prática tão completa e contínua como pretende ser é uma questão diferente, e também uma questão que nunca descobre uma resposta conclusiva, uma resposta última e irrevogável. O que importa, no entanto, é que a suposição de que assim é (permanente e omnicompreensiva) deverá ser feita: as partes têm de se relacionar entre si como se tal suposição fosse verdadeira, e decisivamente verdadeira — não sujeita a negociação nem posteriormente posta à prova.

Deste modo, as partes terão de estabelecer uma relação diferente do existir-com. (Sentimo-nos tentados a dizer, desdenhosamente, «de um tipo diferente do *mero* existir-com»; bem vistas as coisas, este «tipo diferente» procurado terá de ser um tipo «mais perfeito» — no sentido fundamental que há de *completude* na ideia de perfeição.) Este outro modo de relação é o *existir-para*: rompe decisivamente a separação intrínseca que é, na condição do existir-com, a linha de base por referência à qual cada contacto não passa de um desvio — uma linha de base por referência à qual nenhuma verdadeira partida, ainda que momentânea, é plausível, uma vez que persiste a natureza fragmentária do existir-com. O existir-para é um salto do isolamento para a unidade — ainda que não para a *fusão*, com que os místicos sonham como maneira de alijarem o fardo da identidade, mas antes para uma *combi-*

nação cujas qualidades mais preciosas dependem por inteiro da preservação dos seus ingredientes de alteridade e de identidade. O existir-para é um compromisso que se assume de salvaguardar e defender a essência única do Outro, e esta atitude de preservação assumida pelo si-próprio como sua tarefa e responsabilidade torna-o efectivamente único, no sentido de ser insubstituível: independentemente do número que possam ter os defensores da alteridade única do Outro, o si-próprio não é descarregado da sua responsabilidade. Assumir essa tarefa sem descanso, eis o que faz de um número um si-próprio único. O existir-para é o acto que supera o existir-com.

Ao contrário da passagem do existir-ao lado para o existir-com, esta superação não é oferecida como uma possibilidade predefinida da situação dada — de *qualquer* situação dada, de qualquer forma empiricamente dada de coexistência. Nenhuma das formas de coexistência conhecidas privilegia o existir-para; mas nenhuma também impede o seu acontecimento. Não há conexão causal, nem sequer uma «afinidade electiva», entre o estado de existir-para e qualquer situação social particular — e se, entre uma coisa e outra, se deparar uma correlação positiva ou negativa, poderemos considerá-la uma coincidência. É muito aquilo que na existência humana determina diversas formas de existir-com e as torna inevitáveis. Nada, todavia, decide da emergência do existir-para em termos «deterministas» ou «probabilistas» comparáveis. O existir-para não é um produto, um resultado, um derivado, uma consequência, do mesmo modo que também não é um fruto do existir-com — uma vez que a fragmentação espacial e temporal da qual o existir-com depende e que o existir-com reitera ao longo de cada episódio sucessivo não é susceptível de ser reparada — ou não o é, em todo o caso, através dos recursos e estratégias das quais aquele dispõe: não pode ser senão posta de lado, afastadas, contornada ou ignorada. O existir-para não pode, por assim dizer acontecer senão nas costas do existir-com.

O si-próprio também não pode planejar, urdir, conceber, calcular a passagem do existir-com ao existir-para. O existir-para não nasce de um acto de juízo, e também não é uma questão de escolha. Não é adoptado por ser preferido — enquanto mais útil, mais agradável, mais prudente ou em termos gerais mais satisfatório. Não é sequer claro como poderíamos aqui decidir o problema da preferência, que pressupõe já que aquilo que está a ser preferido (como tudo o mais ao qual o preferimos) tenha uma função que poderá ser separada da existência enquanto tal e transformado assim em objecto de avaliação: todo o conhecimento que poderíamos usar para lidar a questão da escolha e da preferência é já um conhecimento fragmentado que pressupõe a fragmentariedade da existência, ao passo que o existir-para se refere precisamente à completude e à indivisibilidade. O existir-para não tem muita coisa que o recomende perante o tribunal da Razão, uma vez que o tribunal da Razão faz perguntas do tipo: «Porquê? — Para quê? — Em que base? — Com que autoridade?» — perguntas para as quais o existir-para não tem boas res-

postas e às quais não pode responder, sendo o existir-para que é. O existir-para é um escândalo da Razão — ou, de facto, o escândalo da razão, uma vez que esta se afirmou e continua a afirmar-se em oposição a e em luta contra qualquer coisa que escape a um juízo preciso. E o existir-para é o maior dos peixes que a sua rede não pode impedir de se escapar — tão grande, para dizer a verdade, e turbulento que rasga a rede ao escapar-se dela.

Um contacto de pessoa a pessoa, diz Arne Johan Vetlesen (que usa este termo numa acepção mais ou menos sinónima daquela que tem o existir-para, ou na acepção de *encontro* por oposição a *semi-encontro*),

o olhar que encontra o olhar, o rosto que olha o rosto, equivale a uma relação que atravessa um momento de empenhamento. Mas este empenhamento é diferente de todos os outros; não é um produto da intencionalidade do sujeito; é não deliberado, impõe-se simplesmente como uma propriedade pertencente à estrutura própria desta díade de proximidade.³

Os olhares deixam de deambular em redor e sobre as figuras que se movem — e um empenhamento irrompe, aparentemente de parte nenhuma, e decerto que não da intenção, instrução ou norma anterior: a emergência do empenhamento é tão surpreendente como a sua presença imperativa. Os contactos estão prenhes de empenhamento, e parece não haver maneira de controlar essa particular gravidez... Tudo o que podemos fazer é tentar o aborto, ou o confinamento dos encontros portadores de empenhamento em residências privadas, claustros ou orfanatos.

A razão chama sentimento, emoção, sensação, paixão a este seu contrário clamoroso e ameaçador, a este «atravessar e ser atravessado», a esta súbita abertura ao Outro — a esta explosão não planeada de não-indiferença, a esta brusca proximidade da distância.

A Razão tenta uma e outra vez descrever e definir estes «outros que não ela» e fá-lo «nos seus próprios termos», referindo-se aos seus traços por assim dizer intrínsecos e imanentes e analisando-os assim em entidades com características de objectos dotados da sua própria identidade. Fá-lo, todavia, sem grande resultado, uma vez que a única significação pura e dura do sentimento/emoção/sensação/paixão é o desafio, o desprezo e a rejeição da Razão. Razão e sentimento definem-se reciprocamente: só a sua oposição é portadora de uma significação, e não o é cada um dos termos tomado isoladamente, independentemente do seu contrário. Para que a Razão seja governada por regras, o seu contrário, o não-regrado, tem de ser desrazão — sentimento. Quando Kant diz que as emoções (quer dizer *todas* as emoções, excepto a paixão da lei moral — essa lei proibida de se deixar minar por motivos pessoais, subjectivos, da esfera do «eu» e do «tu») não devem ser autorizadas a interferir no trabalho da Razão uma vez que obscurecem e lesam o juízo, incorre numa tautologia: as «emoções» representam exactamente

aquilo que «lesa» o juízo, e não muito mais do que isso. Se as regras e as normas que a Razão é mestra em legislar detivessem deveras sobre a coexistência humana uma apreensão completa e indiscriminada, a noção de paixão não teria sequer tido ocasião de ser concebida. Mas a supervisão da Razão não equivale à plenitude, nem o comportamento humano à monotonia, nem o comércio humano ao previsível. O sentimento/emoção/sensação/paixão é o nome dessa imprevisibilidade que floresce lá onde, apesar de bem comprido, o braço da Razão não chega (embora tenha introduzido, de início, o *casus belli*, o pretexto para o estender do braço). No jardim da razão, o sentimento são ervas daninhas — plantas que se semeiam por si próprias em lugares inesperados e inconvenientes. Inconvenientes, porque não foram antecipadamente distribuídos, são também acasos do ponto de vista do esquema director e, por isso, minam a sua concepção, uma vez que a esta importa antes do mais garantir a impossibilidade do acaso.

Desde os começos da modernidade, com a sua alteridade universal chamada «esfera pública», com o seu incessante esforço de fazer surgir ordem no caos da alteridade, as emoções foram os *ubi leones* da ordem controlada pela razão — coisas ainda por domesticar e dominar, inscritas na agenda das tarefas não-cumpridas enumeradas pelos sucessivos *curricula* da Razão. A esfera pública — lugar da coexistência — deveria ser governada pela *civilidade* (que tinha na *intimidade* a sua outra face obscura, inóspita e vergonhosa). E a civilidade, segundo numerosos textos docentes e manuais de autodidactas, opunha-se «ponto por ponto aos movimentos dos corações e dos corpos nas suas paixões íntimas» (Philippe Ariès)⁴. A civilidade era uma questão sobretudo de aprendizagem negativa, e não tanto positiva, daquilo que se devia esconder, daquilo de que se não devia falar, daquilo de que se devia ter vergonha. Toda a espontaneidade, todo o gesto ou trejeito não deliberado e sem controlo revelava e traía a pouca consistência do verniz civilizado e a natureza gratuita das paixões que sob ele refervem: toda a espontaneidade era, por conseguinte, destrutiva da ordem civil e, por mor desta última, devia ser excluída, pela vergonha, da existência; era necessário proclamá-la degradante e embaraçosa e garantir que como tal fosse vivida. Num escrito consagrado à introdução dos comportamentos civilizados, Erasmo afirmava no limiar da modernidade que, na criança, «olhos selvagens são indício de violência; olhos fixos, sinal de atrevimento; olhos errantes e extraviados, sinal de loucura»⁵ (e assim por diante): os olhos eram janelas que consentiam relançar o interior privado, que as regras da civilidade não alcançam e que não controlam. Estas janelas deviam ser tornadas opacas, de tal maneira que as coisas não controladas jamais interferissem no meio ambiente controlado da civilidade. «O selvagem interior» tinha de ser mantido acorrentado e o preferível seria que não fosse exibido em público, do mesmo modo que a «selvajaria» no homem era justamente aquilo cuja exibição as regras da vida pública proibiam, tal como proibiam igualmente tudo o que não governavam ou não podiam governar.

Knud E. Løgstrup fala das exigências *expressas* e das exigências não-ditas imanentes ao contacto, e sugere que qualquer correspondência entre umas e outras «é pura coincidência, pois de costume em nada se assemelham». «A exigência que comparece em qualquer relação humana é... não-dita e não devemos equacioná-la com o aquilo que a pessoa expressamente deseja ou reclama.»⁶

CONVENÇÃO E EMPENHAMENTO

A exigência expressa (a exigência articulada, a exigência verbalizável) tem a modalidade de uma regra. Como a regra, enuncia o que deve ser feito, e — por comissão ou por omissão — o que não se deve ou não tem de se fazer; indirectamente permite também ao cumpridor da regra que não pense para além da instrução explícita, fornecendo-lhe a prova incontestável do «dever cumprido», da «obrigação satisfeita», do «trabalho bem feito». A exigência expressa poupa ao actor uma boa parte de inquietação: quer surja sob a forma de uma regra universal, ou na figura de um requerimento da outra parte do contacto que invoca uma regra desse tipo, pode ser ponderada segundo a importância do caso. A única preocupação consiste em saber se a aplicação (ou invocação) da regra se justifica dada a natureza do caso (se a outra parte «merece» um tratamento peculiar contemplado pela regra, e em que proporção o merece). Num contacto governado por regras, o actor não é confrontado com outra pessoa, mas com uma «exigência expressa» — a verdadeira relação é entre o actor e a regra, enquanto a outra pessoa, a causa ou alvo da acção, é apenas um peão em movimento no tabuleiro dos direitos e deveres. A área governada por regras é uma área de *convenção*, e a convenção não só pode funcionar sem implicação emocional, como considera qualquer sentimento excepto a lealdade em termos de observância das regras como um impostor potencialmente perigoso. A convenção substitui pela preocupação com a regra a preocupação com o parceiro do contacto (sendo este último não só desnecessário, mas alguém que «obscurece o juízo, e cria assim a possibilidade de que a regra não seja integralmente observada, ou seja, posta de lado, ou directamente violada). Lévinas escreve: «A assombrosa alteridade do Outro é banalizada e obscurecida por uma simples troca de cortesias que se instaura nos costumes como “comércio impessoal”.»⁷ Utilizamos a convenção, escreve Løgstrup, «como meio de manter o outro a distância e de nos isolarmos». A coexistência governada por regras, o existir-com que se esgota no cumprimento das regras, é uma colónia de eremitas, um arquipélago de ilhas ocupadas cada uma delas por um só habitante. Permite do mesmo modo uma interacção despojada de sentimentos, se exceptuarmos os que se referem aos procedimentos da interacção.

Paul Ricœur sugeriu que «*l'homme entre dans le monde éthique par la peur et non par l'amour*»⁸. O que é verdade enquanto identificamos o «mundo da ética» com a forma de coexistência do existir-com governado por regras. O medo em questão não é o medo do Outro licencioso, selvagem e desenfreado, mas o medo da Lei rigorosa e severa — embora os textos que promovem o reino da Lei habitualmente estipulem o contrário. A selvajaria do Outro (e a selvajaria interior do próprio sujeito) é aqui a encarnação suprema da severidade da Lei reelaborada e reformulada: aquilo que poderia ser causa de ressentimento em relação à Lei é reorientado — através de um subterfúgio astucioso — para o seu serviço. A ética — a enunciação em termos análogos aos da Lei da diferença entre o moral e o imoral — é pela porta do medo, do medo de um mundo sem lei e do medo da punição que a Lei impõe à desobediência, que entra num mundo que define como moral.

Mas há uma outra porta, que é a do amor, do sentimento compartilhado, da preocupação — a do *empenhamento*: parece, no entanto, conduzir-nos a um edifício diferente, construção da moral, cuja correspondência com a casa da ética (para parafrasearmos Løgstrup) é «pura coincidência» (ainda que a ética vise invadir e anexar o edifício e dele expulsar aqueles de entre os seus habitantes que resistem ao *Anschluss*). Nesta construção da moral à qual o empenhamento dá acesso, é a exigência *não-dita* que guia os moradores. O edifício é igualmente ferido de solidão, embora de uma solidão diferente da forma de coexistência do existir-com. Enquanto a solidão ética é uma contra-facção, a solidão da pessoa moral é isenta dela: a primeira é a solidão da indiferença e do não-empenhamento recomendados — a segunda, a solidão da preocupação e do empenhamento em movimento.

Na sua esplêndida elucidação dos sentimentos enquanto pré-condições do desempenho moral, Vetlesen contesta a interpretação que Hannah Arendt faz do mal (tal como este é definido na sua célebre reportagem do processo de Eichmann) como produto da *irreflexão* — sugerindo em vez disso que «Eichmann não era simplesmente irreflectido, mas acima de tudo *insensível*», que aquilo que, de facto, produziu o mal foi a indiferença de Eichmann à significação do sofrimento, ao infligir da dor». «Na medida em que adopta uma atitude objectivante perante os seus semelhantes, em vez de uma atitude de participação e empatia, Eichmann, para todos os efeitos práticos, *impede que se lhe revele o domínio dos fenómenos morais*.»⁹ O que, entenda-se bem, não significa necessariamente que Eichmann e outros autores de «crimes legais» fossem seres não-éticos. Pelo contrário: a atitude de participação e empatia é sempre, irremediavelmente, uma atitude pessoal e pessoalmente assumida — é intrinsecamente incerta, esquiva-se à codificação, não pode ser ensinada ou aprendida por meio de fórmulas decoradas, e é justamente essa a razão por que no mundo da ética, um mundo de regularidade, de códigos, de ensino e aprendizagem, não há lugar para a empatia nem para a participação emocional no sofrimento do Outro. A «atitude de participação e empatia» é um cor-

po estranho no interior do eticamente organizado, e a perspectiva «objectivante» assumida por Eichmann foi um triunfo, e não uma derrota, da ética. (Foi, uma vez mais, Hannah Arendt que nos alertou para o facto de ser no pai de família «eticamente correcto» — no cidadão cumpridor da lei, no comerciante honesto, no marido fiel e pai dedicado — que assenta a possibilidade de que «um belo dia, uma humanidade altamente organizada e mecanizada poderá concluir muito democraticamente — e designadamente por decisão da maioria — que, para a humanidade no seu conjunto, seria vantajoso liquidar certas partes da humanidade».¹⁰) Como Vetlesen sublinha, os que recorrem à capacidade de demonstração lógica da razão na sua busca de salvaguardas contra a humanidade correm o risco de acabar por se descobrir de mãos vazias, senão em situação pior. Assim, por exemplo, Karl-Otto Apel, que aposta na «responsabilidade da razão, que deve tomar o lugar da consciência do pecado, de algum modo ainda baseada no instinto»¹¹, fala, embora sem se dar conta disso, como porta-voz da mesma estratégia moderna que engendra o novo e moderno tipo de criminalidade organizada com a bênção da lei, que já não depende da mobilização moral dos seus agentes.

O que é legalmente condenado (e legalmente impedido ou perseguido) é a acção sob outra autoridade que não a do código ético/legal. É contra esta ameaçadora força permissiva/impeditiva da legislação da razão que se insurgem os sentimentos morais de revolta (que se revoltam precisamente pelo facto de serem sentimentos e não cálculos). E é por isso que o revoltado está só. Não tem títulos que o consagrem como guia, nem mestres autorizados ou regras garantidas pelo poder que lhe digam que tem razão ou que fez o seu dever. O revoltado está só *porque* a exigência a que — ela ou ele — responde é *não-dita*. As normas sociais, diz Løgstrup, «fornecem directivas comparativamente precisas sobre aquilo que devemos fazer ou deixar de fazer». A exigência não-dita, e por isso radical, «não aponta qualquer direcção... Nada especifica... mas deixa as coisas inteiramente nas mãos do indivíduo».

Este «não-dito» nada tem de um «dom» — é uma voz que nos incita a agir, ao mesmo tempo que se recusa a dizer claramente aquilo que deverá ser a acção. O «não-dito» representa o silêncio, que não é audível senão por contraste com a algazarra dos conselhos e das intimações veementes. Significa que a voz de comando, tal como a conhecemos e nos habituámos a esperá-la, não foi dada: nada saberíamos das exigências não-ditas se não estivessemos habituados a ouvir numerosas exigências expressas. Pouco sentido tem tentar descrever e definir a «exigência não-dita» nos seus próprios termos (e menos ainda tentar justificar logicamente as «razões» da exigência não-dita, como Løgstrup optou gratuitamente por fazer). O «não-dito» é pura negatividade, pura ausência de orientação. (É uma vez que só obliquamente podemos falar do nada, falando de um ser «que não é», falamos de uma «voz de comando não-dita» — mas seria aconselhável termos presente que usamos aqui o «co-

mando», como Derrida diria, *sous rature*, como uma concha vazia que manifesta, por assim dizer, uma necessidade linguística. Qualquer tentativa de imaginar um objecto sobre o qual o termo *sous rature* fecha os olhos — e, mais ainda, qualquer tentativa de imaginar uma autoridade por de trás de tal objecto, uma autoridade *tendo dado a voz de comando* — seria um erro de hipótese.) O «não-dito» significa simplesmente que o actor se encontra agora entregue a si próprio, determinando o seu próprio itinerário sem o mais pequeno auxílio, tateando no escuro e nunca certo de ter escolhido o bom caminho. Mas significa de igual maneira que o actor *não tem conhecimento* da sua ignorância e *não pergunta* se escolheu o bom caminho; se assim fosse, teria invocado uma voz de comando e acabaria, sem dúvida, por descobrir alguma, entre as tão numerosas que se atropelam querendo chamar a nossa atenção. O «não-dito» significa antes que a autoridade da voz de comando *não foi procurada*, que o actor age sem comando e como se não tivesse dele necessidade. Esta despreocupada espontaneidade da acção, esta ausência de concepção na acção, é aquilo a que na linguagem da razão se chama, como estaremos lembrados, sentimento/emoção/sensação/paixão. Quando os sentimentos ocupam o primeiro plano, as exigências entorpecem e tornam-se redundantes, e tal é, em última análise, tudo o que representa a ideia de «exigência não-dita». Quando age sem comando e sem o requerer, o si-próprio leva a cabo aquilo que Lévinas descreveu como «ruptura da sua própria forma»¹² — a ruptura de *qualquer forma socialmente traçada*, o despir *qualquer* roupas socialmente costuradas, para olhar o outro como um rosto, e não como uma máscara, e enfrentar, no mesmo lance, o seu próprio rosto nu.

A INSUPORTÁVEL INCERTEZA DO EXISTIR-PARA

Esta passagem do existir-com para o existir-para, da convenção para o empenhamento; este arrancar das máscaras até que o rosto nu, indefeso se olha de frente a si próprio e se mostra à vista — é as mais das vezes descrito como obra de amor, tanto por Løgstrup como por Lévinas. Para Løgstrup, a «exigência não-dita» é uma «reclamação de amor», uma «reclamação de cuidado» que vem do Outro¹³. Para Lévinas, a moral tem início com «*une préoccupation de l'autre jusqu'au sacrifice, jusqu'à la possibilité de mourir pour lui*»¹⁴. Uma vez identificada com o reino do existir-para, o reino da moral integra-se na forma da simpatia, da vontade de servir, de fazer bem, do auto-sacrifício por amor do Outro. O despertar da consciência do rosto — como Lévinas nunca se cansa de repetir — equivale ao choque de ouvir o pedido inaudível de auxílio que a vulnerabilidade e a fraqueza do Outro, reveladas na nudez do rosto, emitem sem falar: trata-se de um choque de tal modo irresistível que torna risivelmente insignificantes todas essas considerações racionais que repisam a importância de si no mundo das convenções e das obriga-

ções contratuais. O nascimento da pessoa moral está na voz de autocomando: ela ou ele é da minha responsabilidade, e só da minha responsabilidade. O que significa que eu, e só eu, sou responsável pela sua integridade e bem-estar.

No momento em que sou responsável pelo Outro, sou único. Sou único na medida em que sou insubstituível, na medida em que sou escolhido para responder. A responsabilidade é vivida como uma escolha¹⁵.

Assumir a responsabilidade moral significa deixar de considerar-se o Outro como mais um exemplar de uma espécie ou de uma categoria, mas como ser único, e aceder-se assim (sendo-se «escolhido», por seu turno) à dignidade do que é único.

O longo reinado da legislação ética e a doutrinação longamente exercida pelos legisladores éticos tiveram, contudo, por consequência geral que a moral passasse a articular-se segundo a imagem da ética. Se a ética se ocupa de traçar a fronteira do bem ao mesmo tempo que permanece do lado de cá da fronteira, então a moral, tal como pode ser imaginada no mundo ordenado de um ponto de vista ético, deve ocupar-se também da distinção entre o bem (o que se deve fazer) e o mal (o que não se deve fazer) e permanecer do lado da bondade. Quer seja uma ramificação ou uma sedimentação da ética (tal como a descreve a filosofia ética dominante, auxiliada e encorajada pela sociologia dominante), quer seja uma alternativa ao conformismo do código ético (tal como a analisa em termos de revolta Løgstrup ou Lévinas contra a corrente da filosofia dominante), a moral continua a ser um reflexo do retrato oficial da ética: surge segundo esse retrato e à imagem de uma ética autoconfiante (senão arrogante) quanto baste para proclamar a sua aptidão para separar o bem do mal agir e para guiar a caminho do bem, ao mesmo tempo que denuncia as armadilhas e emboscadas do mal.

Dir-se-ia que as propostas de interpretar a moral não-convencional em função da exigência «não-dita» (por contraste com a exigência «expressa»), ou da responsabilidade «incondicional» (por contraste com a «condicionalidade» contratualmente definida) carregam igualmente o fardo da sua origem: são perseguidas pelo espectro da ética de aparência legal que foram concebidas para rejeitar. Implicitamente, perpetuam quadros e linhas divisórias mentais construídas por essa mesma ética — ainda que o façam apenas por meio de uma negação explícita e de uma atitude hostil. Com um dos pés num e o outro nouro universo discursivo diferente (e pouco compatível com o primeiro), as duas propostas não estão em sua própria casa em nenhum deles. E engendram, por outro lado, uma confusão de categorias que conduzem, por sua vez, a aporias virtualmente insolúveis. A ruptura que propõem e encarnam não parece suficientemente radical para reabrir a questão da moral sob uma forma que encontre eco na época da «pós-legitimação»¹⁶. Por fim, tornaram-se reféns das ideias herdadas de comando ou exigência

que se tornam hoje abertamente incongruentes. Se na moral eticamente legislada os comandos e as exigências eram habitualmente dotados de sentido enquanto se referiam a um sujeito falante (fosse este Deus ou a Razão), hoje parece não haver boa resposta para uma persistente e pertinente interrogação da origem. As objecções a este questionamento não parecerão provavelmente convincentes, e menos ainda conclusivas, uma vez que a própria ideia de «exigência» ou «comando» é um convite permanente à discussão sobre as credenciais e as razões da obediência. As tentativas de resposta às questões levantadas desembocam em problemas ainda mais desconcertantes, como vemos na insistência de Løgstrup em que a exigência radical deve ser obedecida «dado o facto de a vida ter sido recebida como um dom»¹⁷.

Sugiro que a passagem de uma condição governada pela convenção à condição moral não é assinalada pelo entorpecimento súbito da exigência outrora ágil, nem pelo abandono das condições que outrora circunscreviam a responsabilidade, mas pelo aparecimento (ou reaparecimento) daquilo que a legislação ética declara excluído do mundo da moral, e nomeadamente da relação emocional com o Outro. Também sugiro que o tipo de emoção que tinge a relação é secundário, por comparação com a própria natureza emocional do contacto que é primária, e decisiva. Para começar, o existir-para é neutro em relação ao bem e ao mal; não descobre a oposição entre o bem e o mal pronta a ser usada, e menos ainda claramente definida, em termos inequívocos e definitivos: é antes a própria oposição, a possibilidade de os actos serem bons ou maus, que emerge e toma forma na história do existir-para (embora também aqui só raramente, ou nunca, alcance o grau de clareza que legislação ética onisciente pressupõe).

O existir-para, é esta a minha tese, significa um empenhamento emocional com o Outro antes de se empenhar (e antes de poder estar, concebivelmente, empenhado) numa orientação específica da acção no que se refere ao Outro. As emoções transformam o «mero existir-com» num existir-para através de três momentos decisivos. Primeiro, a emoção assinala a saída do estado da indiferença vivida entre outros comparáveis a coisas. Segundo, a emoção impele o Outro para fora do mundo da finitude e da certeza estereotipada, e lança-o, ou lança-a, no universo da subdeterminação, do questionamento e da abertura. Terceiro, a emoção arranca o Outro do mundo da convenção, da rotina e da monotonia gerada pelas normas, e transporta-o, transporta-a, para um mundo em que as regras universais não se aplicam, ao mesmo tempo que as regras que aí se aplicam são abertas e declaradamente não-universais, específicas, originadas e formadas na autocontenção do rosto-a-rosto protegido da influência do exterior pela muralha do sentimento. Através destes três momentos, o empenhamento emocional torna o Outro um problema e na tarefa própria do e para o sujeito (situação que precisamente a ética omni-reguladora e supra-individual se esforça por impedir): compete agora ao si-próprio, e só ao si-próprio, fazer alguma coisa (alguma

coisa que não é especificada) em relação ao Outro. O Outro passa a ser uma *responsabilidade* do si-próprio, e é aqui que a moral começa enquanto possibilidade de escolha entre o bem e o mal.

As emoções de que estamos a falar não têm de ser necessariamente as da simpatia ou do sentimento compartilhado — menos ainda, as da empatia, da comiseração ou da compaixão. O único requisito é que o Outro seja visado enquanto alvo da emoção. O que tem de acontecer em primeira instância, antes de qualquer probabilidade de simpatia ou compaixão, é aquilo que Martin Buber descreveu como *a resistência à objectificação*:

O reino do inter-humano excede em muito o da simpatia... A única coisa que importa é que, para cada um dos dois homens, o outro aconteça como outro particular, que cada um deles se torne consciente do outro e assim entre em relação com ele de tal modo que o não olhe nem use como seu objecto, mas seu parceiro num acontecimento vivo... O aspecto essencial não é que o si-próprio torne o outro seu objecto, mas o facto de não ser capaz de o fazer completamente e a razão dessa incapacidade... é meu privilégio enquanto homem que, através da actividade escondida do meu ser, eu possa estabelecer uma barreira intransponível à objectificação.¹⁸

O objecto pode ser manipulado como o são os objectos: examinado, dissecado, medido, classificado, deslocado de um lado para o outro. Erguer um obstáculo a esta manipulação, uma «barreira à objectificação», é uma ideia em sinonímia com a do desenvolvimento de uma atitude emocional. Chamamos «emocional» ao acto e ao pensamento que não se orienta pelos resultados da medida e da avaliação. As emoções não raciocinam, e menos ainda o fazem em termos lógicos. Não são consistentes e raramente têm uma coesão que as torne livres de contradições interiores. Esquivam-se de qualquer quadro que as normas e regras constroem, ou fazem-no explodir. Uma vez que, como nos lembra Jean-François Lyotard, acabámos por identificar a maturidade dos seres humanos com a previsibilidade, a fiabilidade e a regularidade do comportamento, as emoções não podem deixar de ser entendidas, sobranceiramente, como manifestações de *infantilidade* (ou seja, daquilo que o projecto de maturação, sob a forma que lhe foi dada pelos tempos modernos, quer que deixemos para trás). Quando somos presas da emoção, é como se tivéssemos regressado ao estado indefeso e de abandono infantil: não há regras a seguir; movemo-nos num mundo uma vez mais não cartografado; cartografamo-lo, como se fizéssemos o seu primeiro mapa, enquanto caminhamos.

Tal é precisamente o que significa «assumir a responsabilidade» (ao contrário do que pretende a ideia de maturação enquanto processo de gradual rendição às normas, uma vez que, nos termos dessa ideia, a injunção «Sê responsável!» significa «Obedece às regras!»). Seguindo as regras a dedo, representando a minha ligação ao Outro como um caso mais de um conjunto

de relações análogas, como o exemplar de uma categoria, uma alínea da regra geral, evito toda a responsabilidade que não seja apenas procedimental. Estar ligado ao Outro pela emoção significa, por outro lado, que sou responsável por ele ou por ela e acima de tudo pelo que a minha acção ou inacção possa fazer-lhe. Já não sou um número, um elemento intercambiável de um conjunto, um nó substituível na rede das relações: aquilo que faço conta — e conta do mesmo modo caso desista de o fazer. Doravante, o Outro torna-se meu refém, e eu torno-me, pelo meu lado, refém da minha responsabilidade.

E por isso o facto de apanhar o Outro na rede das minhas emoções estabelece um laço de dependência mútua: esta reciprocidade primitiva é ao mesmo tempo minha criação solitária, e minha solitária responsabilidade. Sou responsável por conservar viva esta dependência mútua. Tal é a única realidade que fundada pela minha «extensão emocional» em direcção ao Outro. O resto é silêncio: não sei o que poderá significar o exercício da minha responsabilidade — a responsabilidade depara-se vazia, à espera de ser preenchida e, ao mesmo tempo, infinita, e tornando improvável o seu vir a ser alguma vez preenchida. E torno-me deste modo responsável também pela reelaboração da responsabilidade existencial numa responsabilidade prática, pelo seu preenchimento com o conteúdo que lhe falta, lutando, contra todas as expectativas, por torná-la preenchível. Esta responsabilidade torna-me forte; assume o meu poder; revela o Outro como fraco; assume a sua fraqueza. O si-próprio é responsável *perante* alguém mais forte do que ele; o si-próprio é responsável *por* alguém mais fraco do que ele.

No fundo, o existir-para, o ser responsável de, é deste modo *uma relação de poder*. Trata-se de uma circunstância que não pode ser anulada nem evitada: persiste, ainda que a empurremos para uma região de pano de fundo ou a deneguemos enfaticamente, ao longo de toda a interacção que decorre da responsabilidade, mas também na acção que se dá por objectivo a rendição ao Outro. (A própria rendição que escolhi é um exercício do meu poder de escolha.) A conexão entre responsabilidade e poder é virtualmente tautológica: sem poder, não haveria responsabilidade. Sem poder, o preenchimento de conteúdos da responsabilidade seria inconcebível (e, inversamente, o preenchimento da responsabilidade não pode deixar de ser uma manifestação de poder).

O que significa de igual modo que a responsabilidade é sinónimo de *liberdade*. Com efeito, podemos dizer que a responsabilidade-pelo-Outro, o poder-sobre-o-Outro e a liberdade perante o Outro são três termos fundados por três discursos diferentes, embora convirjam no mesmo domínio da «cena primitiva moral».

Nesta cena primitiva, o curso da acção é um curso ainda-não-determinado. A linha divisória entre o bem e o mal é uma linha ainda-não-traçada. São só as acções subsequentes dos actores que operarão a distinção, separarão o bem do mal, determinarão a bondade e a maldade do que for feito. Não há argu-

mento antecipadamente escrito, e os actores escrevem a peça à medida que avançam, sendo cada um deles o encenador de si próprio, e construindo a linguagem da escrita através do próprio acto de escrita.

A minha responsabilidade pelo outro, como Lévinas reitera uma e outra vez, inclui também a minha responsabilidade na determinação do que será necessário fazer no exercício dessa responsabilidade. O que significa, por seu turno, que sou responsável por definir as necessidades do Outro; pelo que é bom e o que é mau para o Outro. Se a amo e por isso desejo a felicidade dela, é minha responsabilidade decidir o que a faria realmente feliz. Se a admiro e desejo a sua perfeição, é minha responsabilidade decidir como seria a sua forma perfeita. Se a respeito e quero preservar e potenciar a sua liberdade, é de novo minha responsabilidade descobrir aquilo em que consistiria a sua autonomia autêntica. «O mal revela-se como pecado, quer dizer como responsabilidade, contra-vontade, da recusa de responsabilidades»¹⁹, escreve Lévinas. Ao que eu acrescentaria que a não-recusa das responsabilidades não esconjura o espectro do mal. Assumir a responsabilidade é uma condição necessária mas afliativamente insuficiente do bem. O exercício da responsabilidade significa abrir para sempre caminho entre o bem e o mal, sem auxílio nem de certezas, nem de apoios autorizados, nem a esperança de um dia se poder traçar a linha última, incontestável e clara, que os separa um do outro. Se a recusa da responsabilidade marca o início de uma vida de pecado, a sua aceitação leva a uma vida de ansiedade e de auto-recriminação. É por isso que o evitar a *dimensão moral* de uma relação, e não o evitar fazer o bem (a escolha de evitar a moral e não o bem), é a mais sedutora das tentações que o mal pode fazer brilhar aos olhos do sujeito que desespera do fardo do seu papel de actor e de autor.

«Aquilo que os homens geralmente elogiam como bom ou delicado», comenta causticamente Løgstrup, «representa as mais das vezes o tipo de compromisso que decorre de uma relação precária. Aquilo a que os homens geralmente chamam amor é as mais das vezes uma afectação que foge da verdade entre as pessoas como da peste». Mas o amor, sustenta Løgstrup, não é a indulgência. Fechar os olhos não é uma opção que se coadune com o cuidado a prestar ao Outro. Cuidar de alguém consiste em fazer-se alguma coisa que possa tornar a sorte do outro *melhor*. (E Lévinas acrescentaria que sou responsável também pelas faltas do Outro.) Mas aqui surge a ameaça de uma outra perversão. A primeira das «perversões» consideradas por Løgstrup pouco se parece, sem dúvida, com uma perversão: consiste sobretudo em *fugir* abertamente da responsabilidade, prevenindo assim a eventualidade da sua perversão (Løgstrup descreve a primeira perversão como «a espécie de animação que, devido à preguiça, ao medo das pessoas ou a uma inclinação pelas relações confortáveis, consiste em simplesmente tentar o agrado recíproco, enquanto se esquivam as questões»), e assemelha-se ao pecado por omissão de Lévinas. A segunda, no entanto, é uma perversão autêntica: «a nossa vontade de mudar os outros. Temos uma opinião definida sobre como deveriam ser».

Mas «a responsabilidade pela outra pessoa nunca consiste em assumirmos nós a responsabilidade que é dela»²⁰. Muito bem, mas como fazer sem o outro? Como posso agir segundo a minha própria responsabilidade sem saber o que é bom para a outra pessoa? E se me limitasse a aceitar pelo seu valor facial aquilo que ouço dela, não equivaleria isso a um pecado de omissão?

O Cila da indiferença, do abandono da responsabilidade, e o Carídes da autonomia roubada, da responsabilidade que degenera em coerção, parecem demasiado próximos para que seja possível fazer o navio passar entre eles. Tanto o amor como o ódio, tanto o bem como o mal parecem ser legítimos moradores da casa governada pela responsabilidade moral. São «armadilhas internas» da responsabilidade. A cena primitiva moral está cheia de ambivalências. Todas as acções que têm lugar nessa cena visam a redução da ambivalência. Aquilo a que a acção equivale, todavia, é a uma série interminável de acordos estabelecidos entre eventualidades muito pouco ou nada sedutoras. (Segundo Lars-Henrik Schmidt, um acordo não é uma decisão; difere de um cálculo racional e procede «sem critérios fixos»; não reclama «auxílio para compreender ou raciocinar» e não decide «em função de conceitos ou de princípios»; não se fez segundo um «procedimento definido»; em suma, «distingue-se do “poder saber” da compreensão, do “ousar esperar” do juízo e do “dever fazer” da razão».²¹) Mais assustadoramente ainda, o total da soma destas ambivalências parece imune aos esforços que visam reduzi-la, e dir-se-ia que, apesar deles, continua quando muito a crescer — à semelhança das cabeças que cospem fogo do dragão que, como sabemos, se multiplicam quando cortadas.

Agir moralmente significa enfrentar esta ambivalência insanável.

O BEM ESTÁ NO FUTURO

Maurice Blanchot disse da poesia: «Vem do porvir e não pára de vir depois de ele ter chegado.»²² E do escritor: «Nunca sabemos o que escrevemos, ainda que só o tenhamos escrito para descobrir isso mesmo... Antes da obra, o escritor ainda não existe; depois da obra, já aqui não está.»²³ E do estrangeiro:

Falar de alguém significa aceitar não o introduzirmos no sistema das coisas a saber, ou seja, das coisas a conhecer; significa reconhecê-lo desconhecido e aceitá-lo como estrangeiro, sem o obrigarmos a deixar de ser diferente. neste sentido, a palavra é a terra prometida onde o exílio se consuma em residência, pois não se trata de lá estarmos em nossa casa, mas sempre no Exterior, num movimento em que o *estrangeiro* se entrega sem renunciar a si.²⁴

A Arte e o Outro da relação moral — o Outro do existir-para, o Outro enquanto *o rosto* — partilham do mesmo estatuto: quando são, são no futuro;

quando não são no futuro, deixam de ser. Só são o que são enquanto desafio ao que já é e ao que foi. São sempre «no exterior» (nos termos de Lévi-Strucos: «de outro modo que não o ser»). Quando são apreendidos e dados, perdem o que faz com que sejam como são. E o que são é afim do modo do futuro:

O que não é de maneira alguma apreendido é o futuro; a exterioridade do futuro é totalmente diferente da exterioridade espacial precisamente porque o futuro é absolutamente surpreendente. O futuro antecipado, o futuro projectado, considerado como sendo a essência do tempo por todas as teorias de Bergson a Sartre, é apenas o presente do futuro e, portanto, não o futuro autêntico: o que não foi apreendido, o que cai sobre nós e se apodera de nós. O futuro é o Outro.²⁵

O futuro está cheio de surpresas, e assim é também o Outro, uma vez que o tenhamos reconhecido na sua alteridade absoluta. O existir-para é como o viver-rumo-ao-futuro: uma existência cheia de antecipação, uma existência consciente do abismo que entre o futuro predito e o futuro que virá a ser; é este fosso que, como um ímã, atrai o si-próprio em direcção ao Outro, do mesmo modo que atrai a vida em direcção ao futuro, transformando a vida numa actividade de vitória, de superação e de ultrapassagem. O si-próprio tende para o Outro, como a vida rumo ao futuro: nem um nem a outra podem alcançar aquilo para que tendem, mas é na esperança e no desespero deste tender-para para sempre incompleto e jamais abandonado que o si-próprio se cria sempre novo, e a vida é vivida sempre nova. No dizer de M. M. Bakhtine, é só neste mundo ainda não-cumprido da antecipação e da tentativa, obstinadamente em busca de um outro Outro, que a vida pode ser vivida — e não no mundo dos «acontecimentos ocorridos»: neste último mundo, «é impossível viver, agir responsabilmente; nele não sou necessário, em princípio não estou aí minimamente»²⁶.

A arte, o Outro, o futuro: o que os une, o que os transforma em três palavras que tentam em vão apreender o mesmo mistério, é o modo do possível. Curioso modo, que não está em sua casa nem na ontologia nem na epistemologia, pois está ele próprio, como aquilo que tenta apanhar na sua rede, «sempre no exterior», para sempre «de outro modo que não o ser». O possível de que aqui falamos não é esse possível demasiado familiar e inseguro de si próprio, atravessado pela incerteza, um modo de ser inferior e incompleto desdenhosamente posto de lado pela existência triunfante como «simples possibilidade», «não mais do que uma possibilidade» — trata-se de um possível que é, pelo contrário, «plus que la réalité», origem e ao mesmo tempo fundação do existente. A esperança, diz Blanchot, proclama a possibilidade daquilo que escapa ao possível: «é, no limite, a relação retomada lá onde a relação se perde»²⁷.

A esperança é sempre a esperança de plenitude, mas o que mantém viva a esperança e assim conserva a existência aberta e em movimento é precisamente a sua incompletude. Podemos dizer que o paradoxo da esperança (e o paradoxo da possibilidade fundada na esperança) é que aquela só pode perseguir o seu destino traindo a sua natureza; a energia mais exuberante investe-se na vontade de repouso. A possibilidade aplica toda a sua abertura em busca do fechar-se de um remate. A sua imagem da existência melhor é o seu próprio empobrecimento...

A forma de coexistência do existir-para é talhada na mesma pedra; partilha da condição paradoxal de toda a possibilidade. Dura enquanto permanece por consumir, embora se invista sem resto num incessante esforço de plena consumação, de recuperação da relação, tornando-a sólida e imune a todas as tentações futuras. Num sentido relevante e talvez decisivo, é autodestrutiva e derrota-se a si própria: o seu triunfo é a sua morte.

O Outro, como a arte inquieta e imprevisível, como o próprio futuro, é um mistério. E existir-para-o-Outro, avançar em direcção ao Outro pela garganta tortuosa e rochosa do afecto, faz ver esse mistério — transforma-o num desafio. O mistério em causa é o que começou por activar o sentimento — mas é para romper o mistério que tende o movimento assim suscitado. O mistério tem de ser exposto para que o existir-para possa visar o Outro: temos necessidade de conhecer aquilo que visamos. (A «exigência» é não-dita, as responsabilidades assumidas são incondicionais; cabe àquele ou àquela que segue a exigência e assume a responsabilidade decidir o que significa em termos práticos seguir a exigência e assumir a responsabilidade.)

O mistério — observava Max Frisch — (e o Outro é um mistério) é um enigma excitante, mas tendemos a cansar-nos desta excitação. «E assim criamos para nós próprios uma imagem. Trata-se de um acto de desamor, da traição.»²⁸ Criar uma imagem do Outro leva à substituição da imagem ao Outro: o Outro torna-se doravante fixo — em termos tranquilizadores e reconfortantes. Já nada de excitante existe em ligação com ele. Conheço aquilo de que o Outro necessita, sei onde começa e acaba a minha responsabilidade. Seja o que for que o Outro possa doravante fazer será registado e usado contra ele. O que costumava ser recebido como uma surpresa excitante assemelha-se agora mais à perversão; o que era adorado como criatividade exaltante é sentido agora como uma leviandade nociva. Thanatos prevaleceu sobre Eros, e a excitação do incapturável transformou-se na monotonia e no tédio do já sabido. Mas, como György Lukács fazia notar, «tudo o que uma pessoa pode saber sobre outra é apenas uma expectativa, apenas uma potencialidade, apenas desejo ou medo, só adquirindo realidade em função do que acontece mais tarde, sendo que essa realidade, também ela, se dissolve imediatamente noutras potencialidades». Só a morte, com a sua natureza terminal e irreversível, põe fim ao jogo de cadeiras musicais do real e do potencial — põe termo de uma vez por todas o abraço da coexistência que se mantinha até então sedutora-

mente em aberto, tentando a solidão do si-próprio²⁹. «Criar uma imagem» é o traje de ensaio da morte. Mas criar uma imagem é também o desejo interior, a tentativa constante, o *tem de ser* de todo o afecto...

É a solidão da existência abandonada a uma ambivalência irresolúvel e a um sentimento desenraizado e informe que põe em movimento a forma de coexistência do existir-para. Mas o que a solidão busca na coexistência é o fim da sua condição presente — e o fim de si própria. Sem saber — sem ser capaz de saber — que a esperança de substituir a solidão exasperante pela coexistência se funda apenas no seu próprio incumprimento, e que quando a solidão desaparece, a coexistência (a coexistência do existir-para) tem de soçobrar também, pois não pode sobreviver à sua própria completude. O que a solidão busca na coexistência (suicidariamente quanto aos seus próprios anseios) é o enclausuramento e o preenchimento do futuro, o cancelamento do futuro antes da sua vinda, despojando-o do seu mistério, mas também da possibilidade de que está impregnado. Sem o saber, mas necessariamente, busca tudo isto em seu próprio detrimento, uma vez que o sucesso (se sucesso houver) só poderá trazê-la de regresso ao ponto de onde partiu e à condição que acima de tudo a impeliu a pôr-se a caminho.

A coexistência do existir-para é sempre no futuro, e em lado algum mais. Deixa de existir quando o sujeito proclama: «Cheguei», «Consegui», «Cumprir o meu dever». O existir-para começa quando se dá conta da interminabilidade da tarefa, e acaba com a declaração de ter exaurido o infinito. Tal é a tragédia do existir-para — tal é a razão pela qual não pode deixar de estar votado à morte, ao mesmo tempo que mantém uma força de atracção que não morre. Trata-se de uma tragédia em que há muitos momentos felizes, mas não final feliz. A morte é sempre o encerramento das possibilidades, e chega mais tarde no seu tempo próprio, ainda quando a não apresse a impaciência do amor. A aposta consiste em orientar o afecto para atrasar o fim, o que é contra a natureza do afecto.

Segue-se que, se a relação moral se funda na forma de existir-para da coexistência (como de facto funda), então só pode existir como um projecto e guiar o comportamento do sujeito enquanto a sua natureza de projecto (de projecto ainda-não completo) não for negada. A moral, como o próprio futuro, é para sempre ainda-não. (É por isso que o código ético, qualquer código ético, ainda que o mais perfeito nos termos dos seus próprios critérios, sustenta a moral do mesmo modo que a corda suporta o enforcado.) É devido à nossa solidão que ansiamos pela coexistência. É devido à nossa solidão que nos abrimos ao Outro e consentimos que o Outro se abra a nós. É devido à nossa solidão (que é somente negada, mas não vencida, pelo tumulto do existir-com) que nos tornamos sujeitos morais. E só concedendo à coexistência as suas possibilidades, que só o futuro poderá revelar, que mantemos a ocasião, no presente, de agir moralmente, e por vezes até mesmo de fazermos o bem.

3

Vidas quebradas, estratégias quebradas

O «Meio», no título do livro de Gillian Rose *The Broken Middle*¹, significa o espaço que se estende, e o tempo que passa, entre o «Começo» e o «Fim». O «Começo» é a *potencialidade*; o «Fim», a *actualidade* do ser. Quando considerado do Meio, o começo é recordado como um núcleo de possibilidades que começam já a desvanecer-se ou a inteirizar-se; o fim é antevisto como o encerramento das possibilidades. Mas é no Meio que a potencialidade é reduzida e congelada em actualidade. É no Meio que nós, tristes alquimistas, convertemos o ouro da liberdade no vil metal da necessidade. É o Meio, o trabalho nele feito e o pensamento através do qual se faz, que difracta os conteúdos do seu próprio composto de liberdade e limitação sobre dois ecrãs distintos e opostos, para redefinir o começo como universo do possível e o fim como domínio da não-liberdade. É o trabalho silencioso ou não-dito que se faz no Meio que separa o começo do fim e torna um e outro opostos entre si.

O Meio é a sede da ambiguidade, da ambivalência e do equívoco — das oposições «que podem iniciar o processo e a dor» (p. xiii), mas que não se resolvem nesse processo, ainda que doloroso. A recompensa da dor é o «risco de chegar a saber», o que significa o conhecimento da presença e da ir-resolução dos contrários, o destino «aporético» do ser.

«Sou um fim ou um começo», observava Franz Kafka. «Sou um fim ou um começo» é a modalidade do Meio. O fim e o começo que aí encontramos são o fim do começo e o começo do fim: o começo acaba porque a sua preensão afrouxa, o fim não faz outra coisa que não começar porque a sua preensão é ainda fraca. Eis o lugar da solidão, do medo, da ansiedade — e da escolha moral. Eis também o lugar da responsabilidade. De início, a ansiedade não deitou ainda ferro, é simplesmente a premonição da «possibilidade da possibilidade». Rose diz: «Não escolher entre o bem e o mal, mas a possibilidade... gera ansiedade, o termo psicológico "intermédio" que designa esta passagem da possibilidade à actualidade, que não é nem lógica nem ética, mas existen-

cial, uma "liberdade enredada", em que a liberdade se enreda em si própria» (p. 95). O «ético» é o moral que foi já preenchido, «comunitarizado» ou divinizado. No tempo do Meio, o ético — a lei — está já presente. O que pode ajudar a reduzir a ansiedade, do mesmo modo que saber que o veredicto de Deus está já escrito dispersa os pesadelos do calvinista devoto. Confrontamos com a liberdade suspeitando que não é de facto tão livre como parece e se pretende, mas sabendo pouco acerca da natureza da limitação. No dizer de Maurice Blanchot, «cada qual tem aqui a sua própria prisão, mas nessa prisão cada qual é livre»². Como o Knecht de Hermann Hesse, também o herói do «Idílio» de Blanchot considera invivível o mundo quando nele é autorizado a entrar. Só poderá cada um de nós ser livre no interior da prisão? Não será a ilusão da liberdade do lado de fora o verdadeiro começo da limitação? Não será o actor/autor (e todos somos actores/autores da nossa própria vida) «o personagem efémero que nasce e morre todas as noites por se ter dado excessivamente a ver, morto pelo espectáculo que o torna ostensivo»?³ Antes de a obra ter sido feita/a palavra escrita, a liberdade ainda não existe. Depois de feita, já não existe (e assim é também o actor/autor, aquele ou aquela que trabalha/escreve).

A RUPTURA, A PRISÃO

Podemos ler no «Meio quebrado» de Rose a «prisão quebrada» (ou, mais precisamente talvez, embora de modo mais desconcertante decerto, o quebrar da fronteira entre a prisão e o mundo exterior). O que aconteceu no caminho que leva da modernidade ao ponto em que esta atinge a sua pós(turma?)-existência foi o desmantelamento dos muros da prisão, tendo por efeito que o papel de autor/actor, que deixou de estar no «exterior» porque já não há muros que demarquem o não-encarceramento, se vê reduzido a uma espécie de improvisada tarefa de amador. O Meio quebrado é o mundo dos habitáculos prisionais pessoais, cada um deles feito por medida pelo seu residente «singular» e «único». O Meio foi quebrado (mas terá jamais havido outro, não quebrado?) no decurso da *privatização do serviço prisional*.

Na colónia das prisões unicelulares, que é o lugar do Meio quebrado, a liberdade significa «estar sempre a postos para a ansiedade» (p. 87); aí, é «a ansiedade [que] define o pecado, e não o pecado, a ansiedade», embora «a lei preceda o desejo e a inteligibilidade» (p. 86) — houve sempre um começo antes de ser atingido o Meio, ainda que, numa prisão individual, tudo pareça «começar desde o início», recomeçar, no interior — no próprio Meio. O pecado é produto da ansiedade, mas a ansiedade provém do sentimento vago, mas pungente de que o pecado foi já cometido, e da incerteza ainda mais acurada acerca da natureza exacta desse pecado.

Que representa o «já»? E, mais decisivamente ainda, que poder — poder de actor/autor — pôs o «já» no pecador? De onde vem a Lei que, se fosse conhecida, tornaria inteligível ao actor/autor o seu próprio papel? O K. de Kafka batia-se em vão por descobrir as respostas perante o tribunal da lei; o tribunal recebia-o quando chegava e dispensava-o quando partia. O crime, ao que parecia, consistia em ser acusado de um crime — mas ninguém explicava com clareza o teor da acusação, ninguém ocupava o lugar do delegado do Ministério Público. Desesperando de vir a descobrir onde começava culpa, Kafka escrevia: «A minha imperfeição não é... inata nem adquirida.» «As acusações rondam dentro de mim.»⁴ A natureza vaga, a natureza obsidiantemente evasiva da Lei moveram também a pena de Kierkegaard, quando escrevia sobre a «injunção constante»: «Ouço-a, por assim dizer, até quando não a ouço, de tal maneira que, embora não seja ela própria audível, ensurdece ou envenena a voz que me diz que faça outras coisas.» Rose comenta: «a maldição da injunção constante que atravessa rangendo as reclamações temporais da voz contrária envenenada... A injunção interior ininteligível que insiste, todavia, em ser comunicada é, na realidade, imperativa, mas não compreensível» (pp. 73-74). Um século depois de Kierkegaard, Emmanuel Lévinas falou de «obedecer à ordem antes de esta ser formulada», da injunção que é vinculativa antes de ser pronunciada⁵. E Knud E. Løgstrup concluía que, uma vez que «O Mandamento» é «incondicional, infinito, absoluto», e acima de tudo «não-dito», «a pessoa nunca pode estar inteiramente segura de ter agido da maneira certa»⁶.

O «quebrar» do Meio é vivido como incerteza — uma incerteza em relação à qual cada acto é uma tentativa de escapar (passar do Começo, em que tudo não é mais do que possibilidade, ao Fim, em que a certeza foi comprada pelo preço da liberdade), mas que cada acto só consegue tornar mais profunda. É como se o Meio sofresse sob a maldição de um Começo interminável; como se o Começo, essa «tirania de ocasiões» (Hannah Arendt), nunca acabasse...

Um sociólogo inclinar-se-ia naturalmente a decifrar a exasperante «sub-determinação» da injunção nunca dita e da ordem nunca formulada como a emergência de pressões sociais difusas, descentradas e contraditórias com origem no refúgio seguro do Divino e no seu Código da Lei Moral único. Tendo abandonado toda a ambição de universalidade (que só poderia ser construída como acima do humano), esta «libertação» deixava o prisioneiro solitário do Meio livre de construir a sua própria prisão...

Eis o que descobre a jornada de exploração do Meio empreendida por Rose:

O tormento da autoria está destinado a permanecer na ansiedade do começo e do equívoco da ética... O facto de o meio não poder ser reparado, o facto de não haver política ou saber disponíveis ou utilizáveis, não significa que

não sejam possíveis quaisquer compreensão ou representação, ou que sejam em todo o caso evitáveis. (p. 296)

Não podemos confiar em quaisquer receitas de reparação da brecha; quanto mais radicais se mostram, mais devemos suspeitar delas. Cada tentativa de reparar (e não pode haver tentativa que não seja violenta) só agravaria a situação a reparar. Residir no Meio quebrado é o nosso destino comum. Não podemos viver noutro lugar algum; não há outro lugar, nem poderia haver.

Rose oferece-nos uma filosofia serena e digna, que evita as ilusões e — acima de tudo — as auto-ilusões. O que rejeita é, bem vistas as coisas, a esperança moderna de substituir ao Divino o Humano, passando este a desempenhar o papel daquele. Neste sentido, o mais fundamental do sentido, a filosofia de Rose, a despeito dos protestos do próprio autor, é inteiramente pós-moderna. Com um humor peculiarmente pós-moderno, trata-se de uma filosofia que continua a pensar que seria agradável que as esperanças da modernidade viessem a confirmar-se, mas que já não acredita que alguma vez venham a sê-lo.

A filosofia de Rose convém bem ao estado de espírito do «desencantamento, segunda versão»: desencantamento relativo à potência e à sabedoria das mesmas *razão e vontade humanas* que o primeiro desencantamento, o desencantamento da Natureza (o nome de código do Divino), dotou de poderes mágicos e do dom da infalibilidade (lance que reformulou o desencantamento numa filosofia optimista que alardeava autoconfiança). «Já não há salvação através da sociedade», escrevia recentemente Peter Drucker. Já não há engenharia social, proclamamos todos nós, com graus diversos de estridência. Quanto ao sonho de alternativa comunitária ao Estado hoje universalmente suspeito, são cada vez mais os dedos que se queimam enquanto o calor das emoções ateadas em comunidade funde as velhas solidariedades civilizadas para as vazar em moldes de novas, mas não civilizadas solidariedades. Perante as propostas de salvação vindas desse horizonte, podemos saber que não será de mais o cuidado que ponhamos em recusá-las — mas, apesar de o podermos saber bem, muitos são os que as buscam e outros ainda se juntarão a eles na adopção dessas soluções.

Paul Valéry⁷ descreveu um dia a nossa civilização como um «regime de excitações intensas». A imersão numa civilização semelhante, dizia Valéry, equivale a estar-se «intoxicado de energia», «transtornado pela pressa». Na realidade, a nossa espécie de civilização caracteriza-se mais pelo seu modo de ser que se auto-anula do que por qualquer outro conteúdo estável — mais por atitudes do que por substâncias. Não importa por aí além o que está a ser feito ou que alvos se visam, o que importa é que aquilo que está a ser feito esteja a ser feito depressa, e que os alvos visados se esquivem à captura, se movam e permaneçam em movimento. Estar-se «intoxicado de energia» sig-

nifica estar-se intoxicado da *capacidade* de movimento e acção, por oposição a qualquer trabalho em particular a fazer ou qualquer destino em particular a alcançar. Na nossa civilização não se trata do *adiamento* da satisfação (este seria, com efeito, contrário à sua natureza), mas da *impossibilidade* da satisfação.

A vida moderna, assinalava Valéry, extrai a sua energia da sua própria sede insaciável de energia, e não é guiada pela necessidade de satisfazer «as eternas necessidades da vida». A descoberta de novas fontes de energia e a sua exploração cada vez mais eficaz equivalem a aumentar a potência produtiva do trabalho, as mais das vezes para além do que justificariam quaisquer necessidades até ao momento experimentadas. A modernidade «prodigaliza necessidades»: cria novas necessidades à medida que avança, necessidades nunca antes sentidas, até então inimagináveis. «Tendo-se inventado alguma nova substância, inventavam-se, segundo as suas propriedades, a doença que ela curaria, a sede que [poderia] saciar...»

O homem embriaga-se, pois, de dissipação. Abuso de velocidade; abuso de luz; abuso de tónicos, de estupefacientes, de excitantes; abuso de frequência nas impressões; abuso de maravilhas; abuso de prodigiosos meios de *arranque* ou de *desencadeamento*, cujo artifício põe efeitos imensos ao alcance do dedo de uma criança. Toda a vida actual é inseparável destes abusos. [O nosso sistema orgânico] adapta-se ao seu veneno, passa rapidamente a exigí-lo, acha cada dia a dose insuficiente. Os olhos, na época de Ronsard, contentavam-se com uma vela. Os eruditos desses tempos, que trabalhavam de bom grado à noite, liam — e que alfarrábios! —, escreviam sem dificuldade a uma qualquer luz móvel e miserável. Hoje reclamam vinte, cinquenta, cem velas [watts].

Poderíamos dizer que a vida é sempre — e intrinsecamente — uma auto-crítica. Mas Valéry parece sugerir que a vida moderna acelerou esta crítica a tal ponto que a realização do objectivo anteriormente perseguido desacredita e ridiculariza a necessidade (denunciando a sua modéstia imperdoável), em vez de a satisfazer. Podemos dizer que quando a satisfação das necessidades se torna uma adição, deixa de haver montante de satisfação capaz de continuar a satisfazer. A partir de um certo limiar crítico de velocidade, a satisfação torna-se inconcebível — e então é a aceleração em si própria, mais do que a acumulação de vantagens, que se torna alvo da procura. Em circunstâncias assim, a oposição entre conservadorismo e criação, preservação e crítica, soçobra. (A imploração da oposição é muito adequadamente significada pela ideia de *reciclagem*, que combina a preservação com a renovação, a rejeição com a afirmação.) Ser conservador é manter o ritmo da aceleração. Ou, melhor ainda: manter, preservar a tendência da aceleração no sentido de se auto-acelerar...

O MAL-ESTAR DA ACELERAÇÃO: A «QUALIDADE DE VIDA»

A «qualidade de vida» seria um tema desinteressante (e o seu conceito só dificilmente teria sido forjado) se não fosse o sentimento difundido, muitas vezes vago, mas sempre profundo e desgastante, de que a vida, tal como é, «não é suficientemente boa». As discussões sobre a qualidade de vida não visam tanto decidir o que seria uma vida efectivamente boa, como assegurar algum conteúdo ao vago e evasivo sentimento de insatisfação que referimos — precisar o que é que ao certo torna a vida tal como é insuficientemente agradável e, no seu conjunto, insatisfatória.

Sendo assim, o discurso sobre a «qualidade de vida» é no seu núcleo mais íntimo *uma crítica da vida quotidiana*. Só secundariamente é o que pretende ser antes do mais: uma crítica dos princípios de integração social e de organização sistémica, ou dos critérios morais da sociedade, ou de uma e outra coisa ao mesmo tempo (segundo o quadro teórico adoptado). Trata-se, portanto, de um discurso fiel ao espírito da mentalidade moderna, que desde o início se sentiu desconfortável no «Meio quebrado» («é fora daqui a minha meta», como Kafka escreveu), mas acreditou que na possibilidade de uma evasão; que se embriagava com a sua capacidade de tornar as coisas diferentes do que acontece serem de momento (e por isso não podia conceber a existência de uma razão válida para tolerar as coisas como são), e negava a autoridade da realidade existente em nome do que essa realidade poderia tornar-se contanto que fosse objecto de um trabalho diligente. Todavia, a crítica levada a cabo em termos de «qualidade de vida» difere da corrente crítica fundamental da modernidade «clássica» sob dois aspectos importantes. Estes, com as duas diferenças que marcam, conferem-lhe um carácter distintivamente pós-moderno.

Em primeiro lugar, a ideia de «qualidade de vida» veio substituir a preocupação com a *autopreservação e a sobrevivência*, que habitualmente descobríamos como núcleo da crítica moderna. Segundo a crítica marxista mais radical da sociedade moderna sob a forma que essa sociedade recebeu sob a égide do capitalismo, a sociedade era condenada pela sua ineficácia e ausência de critérios morais no que se referia ao seu desempenho — ou não desempenho — da tarefa de garantir a sobrevivência humana. A modernidade (pelo menos sob a sua forma capitalista) era acusada de desperdiçar o esforço humano de criação e de fracassar na justa distribuição dos recursos que a sobrevivência humana requeria. Consequentemente, a «sobrevivência» era o nome do jogo em que o capitalismo falhava e se esperava que o socialismo fosse bem-sucedido. Por outro lado, a «qualidade de vida» torna-se o principal critério da crítica da realidade na parte do mundo em que a sobrevivência no seu sentido básico, biológico se encontra garantida a todos ou quase todos os seres humanos (ou pelo menos se considera como tal) — o que faz com que o futuro que fornece os critérios da crítica do presente não possa ser imaginado

como «*mais sobrevivência*» («sobrevivência mais segura»), mas apenas como «*mais felicidade*» para aqueles cuja sobrevivência (enquanto seres capazes de buscar a felicidade e de serem felizes) está já garantida. Como Ulrich Beck observou em *Risikogesellschaft*, e mais contundentemente ainda em *Gegengifte*, as questões relativas à sobrevivência reaparecem no debate contemporâneo sob uma forma que mudou: trata-se agora do conjunto dos problemas de detecção e neutralização dos riscos que inadvertidamente suscitados pelas realizações espectaculares da ciência e da tecnologia no *cumprimento* da tarefa de garantir a sobrevivência. No entanto, podemos notar que esta preocupação com a sobrevivência em segunda versão se combina integralmente na prática com as preocupações relativas à qualidade de vida: por exemplo, os principais apoios do movimento ecologista encontram-se no grupo das pessoas preocupadas com a deterioração do potencial gerador de felicidade do seu *habitat*, mais do que com o problema mais abstracto dos problemas que se põem à permanência da espécie humana.

Em segundo lugar, e talvez mais sintomaticamente, a «qualidade de vida» difere da «sobrevivência» (e de todos os outros objectivos que modernidade se propôs) pela sua *não-finalidade* intrínseca. O paradoxo da vida empenhada na sobrevivência era que o estado ideal visado, quaisquer que fossem as cores com que o pintavam, parecia ser acima de tudo o termo da luta e a resolução final de tudo o que fosse experimentado como um «problema» que era necessário «resolver»: qualquer coisa como «o fim da história» — um estado de coisas estável e sem alterações —, mas também, e ainda mais directamente, como o fim da própria vida, uma vez que o ideal não-dito nem dizível da vida preenchida pelas tarefas da sobrevivência é a morte... O horizonte da vida orientada para a meta da autoconservação era o estado de *perfeição* — e a perfeição, como é bem sabido desde os tempos de Alberti, é o estado sem alteração, um estado que já não pode ser melhorado, um estado que qualquer mudança só poderá tornar pior do que é. E deste modo a crítica moderna da realidade serviu-se sempre de critérios sólidos para medir e mostrar as deficiências da realidade. (A trajectória do progresso — que autorizava os críticos a descreverem o presente como um «tempo ultrapassado» e atrasado, e por isso votado à extinção — era invariavelmente imaginada sob a forma de um trilho desembocando na linha de uma meta final.) Por outro lado, a crítica da realidade contemporânea (pós-moderna), que se organiza em torno do conceito de qualidade de vida, não possui, ou rejeita explicitamente, a ideia de um «estado final», de um ponto culminante de antemão conhecido que, na sua busca de melhores condições, os seres humanos poderão alcançar. O objectivo da qualidade de vida é intrinsecamente inacabado e em aberto — não devido a uma imaginação frouxa, mas dado o horror que seria «hipotecar o futuro», predefinir as possibilidades que poderá revelar — dados o medo da «fixação» e a repugnância perante as imposições que a preferência concedida a um «estado ideal» específico acarretaria necessariamente no que se refere à busca da

vida boa. Paradoxalmente, podemos dizer que definir as feições da ideia pós-moderna da vida boa é assinalar que a vida boa não pode ser definida.

As sucessivas campanhas empreendidas em nome da qualidade de vida tendem, evidentemente, a ter objectivos específicos. Cada uma delas é desencadeada por um agravo concreto: pela contrariedade mais dolorosa, o perigo mais assustador, o sonho mais pungente num tempo ou lugar particulares e para uma categoria também particular de pessoas. Mas os temas das campanhas não se adicionam «naturalmente» num modelo englobante, extraterritorial e não datado de uma qualidade de vida «última» que tornaria gratuitos e redundantes todos os posteriores esforços visando melhores condições. É, pelo contrário, a capacidade de estabelecer objectivos sempre novos, em vez de um objectivo em particular, que se aproxima mais da imagem/postulado popular (embora raramente explícita) da vida boa. (Já em 1958, Karl Jaspers observava que «o nosso tempo pensa em termos de “saber como fazê-lo”, ainda quando nada haja a ser feito».) Esta insistência na não-fixidez, na liberdade de manobra, na prontidão para acrescentar e absorver novas experiências e novas ocasiões de prazer seja o que for que essas ocasiões venham a mostrar ser, adequa-se, em última análise, com a contingência essencial, e com o carácter episódico e fragmentado, «não-sistémico», da existência pós-moderna.

O conceito de «qualidade de vida» ficou a dever o seu espectacular sucesso no discurso intelectual precisamente à ressonância que há entre as manifestas qualidade esquiiva e subdeterminação dos seus conteúdos e certos traços semelhantes intrínsecos na experiência da vida pós-moderna. As estratégias de vida pós-modernas, como a ideia de qualidade de vida, são guiadas pelos princípios heurísticos de «deixar as opções em aberto», evitar o compromisso e, mais geralmente, recusar a «hipoteca do futuro».

Tal é a razão pela qual a definição daquilo em que deveria consistir a qualidade de vida — que hoje falta, mas cuja conquista parece necessária — é forçosamente local e transitória, tende em breve a ser esquecida pelos que hoje a ela se apegam, e está longe de ser compreensível até mesmo para os vizinhos da porta ao lado (ainda que a coisa possa afigurar-se incrível para as pessoas que desposam «natural» e acriticamente uma definição deste tipo, tendo-a por evidente por si só, é, como já Schopenhauer descobrira e Freud explicou, a perspectiva de prevalecer sobre uma infelicidade específica, aqui e agora, que nos parece ser «a felicidade enquanto tal»). *O traço mais vincado da «qualidade de vida» é existir sempre sob a forma de uma imagem*, ao mesmo tempo que essa imagem se encontra em perpétua mudança. A credibilidade, poder de sedução e capacidade mobilizadora de cada imagem (ou o contrário desses termos) depende do modo como a imagem está em consonância (ou dissonância) com a experiência local e historicamente circunscrita. Em princípio, as imagens da «qualidade de vida» são *resistentes à universalização* — e tanto mais quanto mais concretas e precisamente definidas forem.

A área que o discurso sobre a qualidade de vida abre violentamente é, portanto, um território marcado por uma subdeterminação intrínseca e permanente (ainda que originalmente a sua abertura visasse curar um mal-estar e uma ansiedade que de tão vagos e evasivos se tornavam exasperantes). A ambivalência gera sempre uma *procura de especialização*; a falta de orientação atrai os especialistas no apontar de caminhos. Os especialistas tendem a prometer uma saída segura e definitiva da incerteza, mas aquilo que oferecem na prática é uma decisão sobre o modo de «solucionar» o dilema do momento sem que isso reduza minimamente a ambivalência. É precisamente pelo facto de a redução da ambivalência não estar em jogo, e de não serem exequíveis senão «soluções» controversas e inconclusivas, que a necessidade de especialistas se manifesta tão agudamente. Precisamos deles acima de tudo como *autoridades* — pessoas em que podemos confiar porque toda a gente confia nelas, pelo que aceitar o seu conselho nos deixará menos atormentados por dúvidas e sentimentos de culpa do que o ficaríamos se agíssemos sob a nossa própria responsabilidade. Este mal-estar que nasce do quadro de vida definido pela sociedade de consumo fornece por isso um solo particularmente fértil no que se refere ao crescimento e propagação de novas especialidades. O seu crescimento autoperpetua-se, uma vez que por definição nenhuma das «soluções» adiantadas pelos especialistas poderá ser completa e final: parafraseando Wittgenstein, poderíamos dizer que as sucessivas transformações ocorridas na qualidade de vida deixam na condição humana todas as coisas tão ambivalentes como antes.

O MAL-ESTAR DA ACELERAÇÃO: A «IDENTIDADE»

«A identidade continua a ser o problema que foi ao longo da modernidade», afirma Douglas Kellner, e acrescenta que «a identidade, longe de desaparecer, na sociedade contemporânea, é antes reconstruída e redefinida». Poucos parágrafos depois, Kellner põe em dúvida a exequibilidade desta mesma «reconstrução e redefinição», observando que «a identidade torna-se hoje um jogo livremente escolhido, uma apresentação teatral do si-próprio» e que «quando alguém muda radicalmente a identidade a seu bel-prazer, corre um risco de descontrolo...»⁸ A ambivalência de Kellner reflecte a ambivalência presente da própria questão. Hoje ouvimos falar da identidade e dos seus problemas com mais frequência do que em qualquer outro período dos tempos modernos. E todavia perguntamo-nos se a obsessão actual não será apenas mais um caso da regra geral que diz que só *ex post facto*, quando desaparecem, falham ou saem dos eixos, começamos a dar-nos conta das coisas.

A minha posição é que, embora seja verdade que a identidade «continua a ser o problema», *não é* «o problema que foi ao longo da modernidade». Com

efeito, se o «problema da identidade» moderno era o de como construir uma identidade, mantendo-a sólida e estável, o «problema da identidade» pós-moderno é em primeiro lugar o de como evitar a fixação e manter as opções em aberto. No caso da identidade, como noutros casos, a divisa da modernidade era a «criação», e a da pós-modernidade é «reciclagem». Ou podemos também dizer que se «o *media* que era a mensagem» da modernidade foi o papel fotográfico (pensemos nesses álbuns de família cada vez mais volumosos à medida que o tempo passava, que reconstituíam, página amarelecida após página amarelecida, uma lenta acumulação desses acontecimentos irreversíveis e não-rasuráveis que integravam a identidade), o supremo *medium* pós-moderno é a cassette de vídeo (eminentemente rasurável e reutilizável, concebida não para sustentar para sempre alguma coisa, mas só admitindo os acontecimentos de hoje na condição de se apagarem os de ontem, e propagando a mensagem de um «até nova ordem» universal a propósito de todas as coisas tidas por dignas de registo). A principal ansiedade ligada à identidade dos tempos modernos nascia da preocupação com a durabilidade, e é hoje a preocupação de evitar o compromisso. A modernidade construía em aço e betão; a pós-modernidade, em plástico biodegradável.

Do mesmo modo que a «qualidade de vida», a identidade enquanto tal é uma invenção moderna. Dizer, como correntemente se diz, que a modernidade levou à «desincorporação» da identidade, ou que tornou a identidade «não-preenchida», é enunciar um pleonasma — uma vez que nunca houve um tempo em que a identidade se «tornasse» um problema; só podia existir como *problema*, foi um «problema» desde a nascença — *nasceu* como problema (quer dizer como alguma coisa que torna necessário que façamos alguma coisa a seu respeito — como uma tarefa); era um problema, e pôde por isso nascer enquanto tal, precisamente devido à experiência da subdeterminação e desprendimento flutuante que retrospectivamente acabaria por ser articulada como «desincorporação». A identidade não teria cristalizado numa entidade visível e detectável sob qualquer outra forma que não «desincorporada» ou «não preenchida».

Pensamos na identidade quando *não sabemos ao certo* aonde pertencemos — quer dizer não sabemos ao certo como devemos colocar-nos entre a manifesta variedade dos estilos e modelos, nem como saberemos ao certo que as pessoas que nos rodeiam aceitarão essa colocação como adequada e correcta, de tal maneira que as duas partes saibam que estão na presença uma da outra. A «*identidade*» é o nome que damos à saída da incerteza que procuramos. Por isso, a «*identidade*», embora seja manifestamente um nome, comporta-se como um verbo, ainda que, sem dúvida, um verbo estranho: só se conjuga no tempo do futuro. Apesar de ser com demasiada frequência hipostasiada como um atributo de uma entidade material, a identidade tem o estatuto ontológico de um projecto e de um *postulado*. Falar de «*identidade postulada*» é introduzir um adjectivo redundante, uma vez que não pode ha-

ver identidade que não seja postulada. A identidade é uma projecção crítica do que se busca e/ou exige sobre «aquilo que é», introduzindo a condição adicional de que compete «aquilo que é» ascender, pelo seu próprio esforço, ao «buscado/exigido» — ou, mais exactamente ainda: *a identidade é uma afirmação oblíqua da inadequação ou incompletude «daquilo que é»*.

A identidade penetrou o espírito e a prática modernos disfarçada desde o início de tarefa individual. Cabia ao indivíduo descobrir uma maneira de evitar a incerteza. Não era a primeira nem seria a última vez que problemas *socialmente* criados eram apresentados como questões a resolver por meio de esforços *individuais*, do mesmo modo que doenças *colectivas* se tornavam objecto de tratamentos *privados*. Não que os indivíduos fossem deixados à sua própria iniciativa e que se confiasse no seu discernimento — muito pelo contrário: introduzir o programa da responsabilidade individual na área da formação do si-próprio fez proliferar a legião dos monitores, treinadores, professores, conselheiros e guias, reclamando-se todos eles de um conhecimento superior daquilo em que consistiam as identidades que recomendavam, bem como dos modos de as adquirir, de as manter e de as mostrar como adquiridas e mantidas. Os conceitos de construção da identidade e de cultura (quer dizer, a ideia da incompetência individual, da necessidade de um pastoreio colectivo, bem como de pastores hábeis e conhecedores do assunto) eram complementares, conferiam-se mutuamente sentido e não podiam por isso deixar de nascer conjuntamente. A identidade «desincorporada» inaugurava ao mesmo tempo a liberdade de escolha individual e a dependência do indivíduo perante os conselhos dos especialistas.

A VIDA MODERNA COMO PEREGRINAÇÃO

A figura do peregrino não foi uma invenção moderna; é tão antiga como o cristianismo. Mas a modernidade deu-lhe uma nova importância e uma nova inflexão seminal.

Quando Roma caía em ruínas — humilhada, diminuída, saqueada e pilhada pelos nómadas de Alarico —, Santo Agostinho formulava a seguinte observação: «Foi escrito de Caim que construiu uma cidade, enquanto Abel, que era um simples peregrino na terra, nenhuma construiu.» «A verdadeira cidade dos santos é nos céus»: aqui na terra, reflectia Santo Agostinho, os cristãos erram «como em peregrinação no tempo, esperando o Reino da Eternidade»⁹.

Para os peregrinos no tempo, a verdade está alhures; o lugar verdadeiro é sempre um pouco mais longe, um pouco mais tarde. Onde quer que o peregrino esteja, não é esse o lugar onde deveria estar, nem o lugar onde está em sonhos. A distância entre o mundo verdadeiro e este mundo aqui e agora é tecida por uma divergência entre o que deve ser levado a cabo e o que foi.

A glória e a gravidade do porto de destino futuro depreciam o presente, exibem a sua insignificância e tiram-lhe peso. Na perspectiva do peregrino, para que pode servir a cidade? Na perspectiva do peregrino, só as ruas fazem sentido, mas não as casas — porque as casas tentam o errante cansado a repousar e a aquietar-se, a esquecer o porto de destino ou a adiá-lo indefinidamente. Todavia, as próprias ruas podem revelar-se obstáculos em vez de meios auxiliares, armadilhas mais do que vias de passagem. Podem desorientar o caminhante, afastá-lo da sua senda estreita, extraviá-lo. «A cultura judaico-cristã», escreve Richard Sennett, «liga-se, pelas suas próprias raízes, às experiências do êxodo espiritual e da errança sem lar... A nossa fé começou por entrar em conflito com o lugar.»¹⁰

«Somos peregrinos no tempo» era, na linguagem de Santo Agostinho, não uma exortação, mas uma afirmação factual. Somos peregrinos façamos o que fizermos, e pouco podemos fazer a esse respeito ainda que muito o queiramos. A vida na terra não é mais do que um breve trecho de abertura para a eternidade da alma. Fundamentalmente, não foi a ser daqui que fomos destinados — e só essa parte de nós que foi destinada ao alhures é digna de preocupação e de cuidado.

São poucos os que desejam, e são capazes de, compor eles próprios este breve trecho de abertura terreno, em harmonia com a música das esferas celestes — de fazer da sua sorte um destino conscientemente desposado. Esses poucos necessitam de evitar as distrações da cidade. É o deserto o habitat que devem escolher. O deserto do eremita cristão situava-se distante da agitação confusa da vida quotidiana, longe da cidade e da aldeia, do reino do mundano, da *polis*. O deserto significa a posição de uma distância entre nós próprios e o «aqui» — os deveres e obrigações pessoais, o calor e o tormento de estarmos com os outros, de sermos olhados pelos outros, de sermos configurados e moldados pelo seu exame, reclamações e expectativas. Aqui, na quotidianidade mundana, temos as mãos ligadas, e o mesmo se passa com os nossos pensamentos. Aqui, o horizonte estava pesadamente tapado por cabanas, celeiros, capoeiras, pomares e campanários de igreja. Aqui, onde quer que nos movêssemos, estávamos *num lugar*, e estar num lugar significava estar onde se estava, a fazer aquilo que era necessário fazer no lugar. O deserto, pelo contrário, era uma terra ainda não talhada em lugares, razão pela qual era a terra da autocriação. O deserto, disse Edmond Jabès, «é um espaço onde um passo se apaga perante o seguinte, que o desfaz, e o horizonte significa a esperança de um amanhã que fala. Ninguém vai para o deserto para descobrir a sua identidade, mas para a perder, perder a sua personalidade, tornar-se anónimo... Depois produz-se qualquer coisa de extraordinário: ouve-se falar o silêncio»¹¹.

O deserto é o arquétipo e o viveiro da liberdade crua, nua, primitiva e essencial que não é senão a ausência de limites. O que fazia com que os eremitas medievais se sentissem no deserto tão perto de Deus era o sentimento

de serem eles próprios como deuses: desembaraçados do hábito e da convenção, das necessidades dos seus próprios corpos e das almas dos outros, dos seus actos passados e das suas acções presentes. Nos termos dos teóricos de hoje, poderíamos dizer que os eremitas foram os primeiros a viver a experiência de um eu «desincorporado» e «não preenchido». Eram como deuses, porque faziam *ab nihilo* fosse o que fosse que fizessem. A sua peregrinação em busca de Deus era um exercício de autoconstrução. (Foi por isso que a Igreja, que desejava ser a única via de ligação a Deus, desconfiou dos eremitas desde o início — e desde muito cedo começou a intervir para os obrigar a entrar em ordens monásticas, sob a estreita supervisão das regras e da rotina.)

Os Protestantes, como Weber nos disse, levaram a cabo um feito inconcebível para os solitários eremitas de outrora: tornaram-se *peregrinos intramundanos*. Inventaram a maneira de embarcar na peregrinação sem sair de casa. Só o puderam fazer, contudo, porque o deserto crescera e invadia profundamente as suas cidades, rente ao limiar das suas casas. Não se aventuraram no deserto, era o mundo da sua vida quotidiana que se tornava cada vez mais «como o deserto». Como o deserto, o mundo tornava-se sem lugar; os traços familiares haviam sido obliterados, mas outros novos, destinados a substituí-los, adquiriam o tipo de permanência que outrora fora exclusivo das dunas de areia. Na nova cidade pós-Reforma da modernidade, o deserto começava do outro lado da porta.

O protestante, o implantador de modelos (ou não passará antes de uma alegoria?) das estratégias de vida modernas, como nos diz Sennett, era «tentado pelo inóspito, por um lugar de vazio que não lhe transmitia as solicitações da sedução». Sob esse aspecto, não diferia do eremita. A diferença estava em que, em vez de viajar para o deserto, o protestante trabalhava duramente por fazer com que o deserto viesse até ele — por refazer o mundo à semelhança do deserto. «A impessoalidade, a frieza e o vazio são termos essenciais do vocabulário com que o protestante se refere ao meio circundante; exprimem o desejo de ver o exterior como despojado, desprovido de valor.»¹² Trata-se do mesmo tipo de linguagem que usamos para falar do deserto: o nada à espera de se tornar alguma coisa, ainda que só por um momento; uma ausência de significação à espera de receber alguma, ainda que passageira; um espaço desprovido de contornos, disposto a aceitar qualquer contorno que se lhe ofereça, pelo menos até que outros se proporcionem; um espaço sem as cicatrizes de sulcos antigos, mas fértil em expectativas de duras relhas de arado; uma terra virgem, mas disponível para ser lavrada e trabalhada; a terra de um recomeço perpétuo; do lugar-não-lugar cujos nome e identidade ainda não existem. Numa terra assim, os trilhos são rasgados pela viagem do peregrino a caminho do seu destino, e poucas mais sendas há a considerar.

Numa terra assim, correntemente chamada modernidade, a peregrinação já não é uma *escolha* do modo de vida, e menos ainda uma *escolha* heróica

ou *santa*. Viver a vida como uma peregrinação já não releva dessa espécie de sabedoria ética revelada ao, ou intuída pelo, justo e eleito. A peregrinação é qualquer coisa que se faz *por necessidade*, ainda que o impulso recebido se transforme miraculosamente em tracção e que o inevitável se transforme em finalidade. *Devemos* viver a nossa vida como uma peregrinação a fim de não nos perdermos num deserto, investindo assim o movimento numa meta ao mesmo tempo que erramos sem destino pela terra. Como peregrinos, podemos fazer um pouco mais do que apenas andar — podemos *andar para*. Podemos igualmente olhar os traços que deixámos para trás de nós na areia e chamar-lhes estrada. Podemos *meditar* sobre a estrada passada e falar dela como de um *progresso rumo a*, um avanço, *uma aproximação de*; podemos introduzir uma distinção entre «para trás» e «para a frente», e conceber a estrada que avança como uma sucessão de passos que deverão ainda marcar a terra não marcada. O destino, o fim declarado da peregrinação da vida, dá uma forma ao que a não tem, torna o fragmentário totalidade, confere continuidade ao episódico.

O mundo assimilado ao deserto estipula que a vida seja vivida como peregrinação. Mas uma vez que a vida se transformou já em peregrinação, o mundo à porta de casa é como o deserto, sem traços; o seu sentido está ainda por dar-se através da errança que o transformará no trilho que leva até à linha de chegada onde mora o sentido. *A este «fazer entrar em campo» do sentido chamou-se «construção da identidade»*. O peregrino e o mundo assimilado ao deserto que ele trilha adquirem *conjuntamente* os seus sentidos, e adquirem-nos *através um do outro*. Os dois processos podem e devem avançar porque há uma distância entre o alvo (o sentido do mundo e a identidade do peregrino, sempre ainda por alcançar, sempre no futuro) e o momento presente (a estação da errança e a identidade do errante).

Tanto o sentido como a identidade só podem existir como *projectos*, e a distância que faz com que os projectos possam existir. A «distância» é aquilo a que chamamos, na linguagem «objectiva» do espaço, a experiência a que em termos «subjectivos», psicológicos, chamamos insatisfação com e depreciação do aqui e agora. A «distância» e a «insatisfação» têm o mesmo referente, e é no interior da vida como peregrinação que ambas fazem sentido.

«A diferença entre o total do prazer de satisfação que é *pedido* e o efectivamente *obtido* está na origem desse factor que nos impele, que nunca nos permite que nos detenhamos numa posição já alcançada, mas que, nas palavras do poeta, nos incita “indómito, sempre em frente” (*Fausto*)» — observava Freud em *Para além do Princípio de Prazer*. Janine Chasseguet-Smirgel¹³ comenta longamente esta observação seminal, fazendo remontar o começo do desenvolvimento do sujeito, da construção da identidade, etc., à condição primitiva da satisfação adiada, da distância-que-nunca-será-preenchida entre o ideal do eu e as realidades do presente.

A «distância» traduz-se em «adiamento»... A passagem através do espaço é uma função do tempo, as distâncias são medidas pelo tempo que é necessário a transpô-las. «Aqui» é a espera; «lá», a gratificação. Que distância vai daqui até lá, da espera à gratificação, do vazio ao sentido, do projecto à identidade? Dez anos, vinte? O tempo requerido para que vivamos a nossa vocação? O tempo utilizado para medir as distâncias tem de ser como são as régua das crianças que andam na escola: recto, de uma só peça, com marcas equidistantes, feito de um material denso e sólido. E assim foi, com efeito, o tempo das vidas-orientadas-para-o-projecto da modernidade. Era como a própria vida: direccionado, contínuo e inflexível. Um tempo que «segue o seu caminho» e que «passa». A vida e o tempo eram feitos por medida para a peregrinação.

Para o peregrino, para o homem moderno¹⁴, isto significava em termos práticos que poderia/deveria/teria de escolher bastante cedo na vida e com confiança o seu ponto de chegada, na certeza de que a linha recta do tempo de vida que tinha à sua frente não flectiria, não se viraria, não fraquejaria, não conheceria paragens nem voltaria atrás. O adiamento da satisfação, do mesmo modo que a frustração momentânea correspondente, era um factor que assegurava energia e uma fonte de zelo posto na construção da identidade, uma vez que se combinava com a confiança na linearidade e cumulatividade do tempo. A principal estratégia da vida como peregrinação, da vida como construção da identidade, consistia em «poupar para o futuro», mas poupar para o futuro era uma estratégia só fazia sentido na medida em que se pudesse estar seguro de que o futuro recompensaria com juros as economias feitas, seguro de que os juros obtidos não seriam anulados, seguro de que as poupanças não se desvalorizariam antes do prazo de vencimento nem seriam declaradas moeda sem valor: em suma, o que hoje era visto como «capital» deveria continuar a sê-lo do mesmo modo amanhã e depois. Os peregrinos apostavam na solidez do mundo por onde andavam — uma espécie de mundo em que a vida pudesse ser contada como uma história contínua, uma história que «fizesse sentido», uma história que fizesse de cada acontecimento o efeito do acontecimento anterior e a causa do seguinte, e de cada idade da vida uma estação da via a caminho da plena realização. O mundo dos peregrinos — dos construtores de identidade — tem de ser ordeiro, determinado, previsível, garantido, mas tem de ser também, sobretudo, um mundo em que as marcas dos passos dados se inscrevam duradouramente, de maneira a que o rasto e o registo das viagens passados sejam guardados e conservados. Um mundo em que o viajar possa ser, na realidade, uma peregrinação. Um mundo hospitaleiro para os peregrinos.

O MUNDO INÓSPITO PARA OS PEREGRINOS

O mundo já não é hospitaleiro para os peregrinos. Os peregrinos perderam a batalha ao vencê-la. Transformaram o mundo num deserto, mas descobriram

ram então que o deserto, embora reconfortantemente sem traços para os que nele procuram deixar a sua marca, também não conservava bem esta última. Quanto mais fácil é inscrever o rasto de um passo, mais fácil é apagá-lo. Basta que se levante uma rajada de vento. E nos desertos há muito vento.

Rapidamente se compreendeu que o verdadeiro problema não é o de construir uma identidade, mas o de saber como mantê-la: seja o que for que se construa na areia, é improvável que possa ser um castelo. Num mundo assimilado ao deserto não representa grande esforço abrir um trilho — a dificuldade está em reconhecê-lo como trilho passado não muito tempo. Como distinguir um seguir em frente de um andar em círculo, do eterno retorno? Torna-se virtualmente impossível reconstituir um itinerário — e, mais ainda, o plano de uma jornada com a duração de uma vida — nas grandes extensões de areia pisada.

A significação da identidade, segundo observa Christopher Lasch, «refere-se tanto a pessoas como a coisas. Umhas e outras perderam a sua solidez na sociedade moderna, perderam as suas feições definidas e a sua continuidade». O mundo construído de objectos duradouros foi substituído por um mundo feito de «produtos prontos a usar e concebidos em vista de uma obsolescência imediata». Trata-se de um mundo em que as «identidades podem ser adoptadas e depois postas de parte, como quem muda de roupa»¹⁵. O horror da nova situação está na circunstância de todo o diligente trabalho de construção se revelar inútil; a sua sedução vem da independência relativamente às tarefas passadas, de nada ser irrevogavelmente desfeito, de as «opções em aberto» se manterem a todo o momento. Tanto o horror como a sedução tornam a vida como peregrinação dificilmente exequível enquanto estratégia e improvável a sua escolha enquanto tal. Pelo menos, por parte dos muitos. Não são grandes as suas perspectivas de sucesso.

No jogo da vida dos consumidores pós-modernos, as regras do jogo mudam continuamente durante a partida. A estratégia inteligente é aqui em fazer com que nenhum jogo se prolongue muito, o que faz com que um jogo da vida inteligentemente conduzido exija a divisão de uma grande partida omni-inclusiva e de paradas muito altas numa série de jogos mais breves e de âmbito mais limitado, com paradas menores. A «decisão de viver um dia de cada vez», a «representação da vida quotidiana como uma sucessão de urgências minorizadas»¹⁶ tornam-se os princípios-guia de qualquer comportamento racional.

Manter a duração de cada jogo limitada significa desconfiar de tudo o que seja um empenhamento a longo prazo. Recusar a «fixação» de uma ou de outra maneira. Não se ficar «amarrado» a um lugar, por mais agradável que seja a pausa que nele se faz agora. Não dedicar a vida inteira a uma vocação única. Não jurar permanência e lealdade seja ao que for ou seja a quem for. Não controlar o futuro, mas recusar hipotecá-lo: estar atento para que as consequências do jogo não se prolonguem para além dele, e alijar a responsabilidade das

que o possam fazer. Proibir o passado de agir sobre o presente. Em suma, pôr os dois extremos do presente, cortá-lo da história. Abolir o tempo sob qualquer forma que seja algo mais do que uma colecção ou uma sequência arbitrária de momentos presentes; nivelar o fluxo do tempo num *presente contínuo*.

Uma vez desmantelado e havendo deixado de ser um vector, o tempo já não estrutura o espaço. Já não se trata, no terreno, de «em frente» ou «para trás», tudo o que conta é doravante a capacidade de não se permanecer em repouso. O *estar em forma* — a aptidão de nos deslocarmos rapidamente até onde há acção e nos mostrarmos preparados para aceitar as experiências que forem aparecendo — prevalece sobre a *saúde*, cuja ideia se referia a um critério de normalidade e à sua observância num estado estável e seguro. Todo e qualquer adiamento — «adiamento da satisfação» incluído — se torna sem sentido: já não há ponteiro no tempo que possa medi-lo.

Assim, a dificuldade já não está em saber como descobrir, inventar, construir, montar (ou até mesmo comprar) uma identidade, mas em saber como impedi-la de se tornar demasiado densa — e de se pegar ao corpo. A identidade bem construída e duradoura torna-se um ónus em vez de um título de crédito. *A pedra de toque da estratégia de vida pós-moderna não é a construção da identidade, mas a prevenção da fixação.*

Que propósito poderia servir no nosso mundo a estratégia do «progresso» própria do peregrino? Neste mundo, não só desapareceram os empregos para toda a vida, mas também as actividades e profissões, que adquiriram o hábito desconcertante de aparecer de parte nenhuma e desaparecer sem aviso prévio, só dificilmente podem ser vividas como «vocações» weberianas (e como que para deitar mais sal na ferida, a procura das competências requeridas para praticar as profissões em causa raramente dura tanto como o tempo que foi necessário à sua aquisição — como a maior parte dos estudantes acabam por descobrir para seu desespero). Os empregos deixam de ser protegidos e, em todo o caso, as mais das vezes, não mais do que os locais frágeis e precários onde são exercidos, ao mesmo tempo que, sempre que ouvimos falar de «racionalização», ou de «investimento», ou de «progresso técnico», podemos ter a certeza de que está iminente o desaparecimento de mais empregos e postos de trabalho. A estabilidade e a fiabilidade da rede das relações humanas não exhibe um aspecto muito mais favorável. A nossa época é a daquilo a que Anthony Giddens chamou a «relação pura» que se estabelece «em vista do bem próprio, e em vista do que cada pessoa poderá extrair dela», pelo que «pode ser interrompida mais ou menos quando se quiser, por qualquer dos parceiros e em qualquer momento particular» — a época do «amor confluyente» que «diverge do “para sempre”, e do “único e só” característicos do complexo do amor romântico», e faz com que «a história de amor já não possa ser equacionada como permanência»; a época da «sexualidade plástica», quer dizer do prazer sexual «separado da sua combinação de outrora com a reprodução, o parentesco e as gerações»¹⁷. Dificilmente podemos «ligar» uma identidade a relações que

são, elas próprias, irremediavelmente «desligadas», e somos solenemente exortados a não tentar fazê-lo, uma vez que o empenhamento intenso, o apego profundo (para não falarmos já da lealdade — esse tributo doravante obsoleto prestado à ideia de que o apego tem consequências vinculativas, ao mesmo tempo que o empenhamento engendra obrigações) pode ferir e deixar cicatrizes quando chega o momento de nos separarmos do parceiro, como quase certamente há-de acontecer. De resto, todas as forças do mundo, incluindo as mais imparáveis, tendem a impedir uma relação estável entre os parceiros — nada tendo, pois, de surpreendente que, como Dean MacCannell observou:

As famílias e os casais adultos estáveis, incluindo as soluções homossexuais que evocam as ligações heterossexuais (sobretudo, os casais estáveis e com uma perspectiva de longo prazo, por oposição ao modelo do sexo impessoal a favor de ocasiões «sociais») são «disfuncionais» no contexto do capitalismo organizado. Não é que os casais sexualmente ligados passem provavelmente o seu tempo a conspirar tendo em vista o derrubamento da ordem simbólica. Simplesmente acontece que os casais e os membros das famílias demonstraram a capacidade de se gratificarem por si sós, servindo-se apenas dos seus corpos, da expressão dos seus rostos, dos seus dons de linguagem e das tecnologias mais simples.¹⁸

O jogo da vida é rápido, omnívoro, devorando a atenção e não deixando um instante de pausa permitindo o pensamento e a concepção de propósitos mais elaborados. Mas, acrescentando a impotência à confusão, as regras do jogo mudam uma vez mais muito antes de o jogo ter terminado. Os valores a admirar e a visar activamente, as recompensas pelas quais lutar e as estratégias concebidas para as assegurarem, tudo isso é calculado, no dizer de George Steiner, em vista do «impacto máximo e obsolescência imediata». *Impacto máximo*, uma vez que num mundo ultra-saturado de informação a atenção se torna o mais raro dos recursos e só uma mensagem de choque (um autêntico *Stoss* no sentido heideggeriano), mais chocante do que a anterior, tem alguma probabilidade de a atrair (até ao choque da mensagem seguinte, entenda-se); e *obsolescência imediata*, porque o lugar da chamada de atenção tem de ser desimpedido assim que é ocupado, para dar lugar às novas mensagens que esperam a sua vez de irromper portas adentro.

O resultado global é a *fragmentação* do tempo em *episódios*, cortados cada um deles do seu passado e do seu futuro, cada um deles fechado sobre si próprio e bastando-se a si próprio. O tempo já não é um rio, mas uma colecção de pântanos e tanques de água.

Da experiência feita num mundo assim não emerge qualquer estratégia de vida consistente e coesa — que evoque remotamente sequer o sentido do fim a atingir e a feroz determinação da peregrinação. Trata-se de uma experiência da qual decorrem apenas algumas regras gerais (e as mais das vezes

negativas): não empreender viagens demasiado longas — pois quanto mais curtas forem, mais probabilidades haverá de serem completadas; não criar laços emocionais com as pessoas que se conhecem durante os momentos de pausa — pois quanto menos pensarmos nelas, menos doloroso será retomar a estrada; evitar os compromissos excessivos com pessoas, lugares e causas — pois nunca se sabe se estarão destinados a durar ou por quanto tempo justificarão que os assumamos; não considerar os recursos presentemente disponíveis como um capital — pois as economias conhecem uma desvalorização rápida e esse «capital cultural» anteriormente tão exaltado tende, de um momento para o outro, a tornar-se *passivo* cultural. Acima de tudo, trata-se de não adiar a satisfação, sempre que tal seja possível. Seja o que for que se procure, é necessário tentar obtê-lo *agora*, pois não se pode saber se a satisfação que hoje se procura continuará a ser satisfatória amanhã.

Sustento aqui que, do mesmo modo que o peregrino foi a alegoria mais adequada da estratégia de vida moderna, empenhado que estava na assustadora tarefa da construção da identidade, o deambulador, o vagabundo, o turista e o jogador desenham um conjunto que é a metáfora da estratégia pós-moderna, animada pelo horror à ligação e à fixação.

Nenhum dos tipos/estilos citados é uma invenção pós-moderna — todos eles eram figuras bem conhecidas antes do advento dos tempos pós-modernos. E contudo, tal como as condições modernas remodelaram a figura do peregrino que herdaram do Cristianismo, o contexto pós-moderno introduz uma nova qualidade nos tipos conhecidos pelos seus antecessores — e fá-lo sob dois aspectos decisivos. Em primeiro lugar, os estilos outrora praticados por elementos marginais em trechos de tempo marginais e lugares marginais são hoje praticados pela maioria das pessoas durante o tempo fundamental da sua vida e em lugares centrais do seu mundo da vida: tornaram-se agora, plena e efectivamente, *estilos de vida*. O segundo aspecto comporta quatro características: os tipos não são uma questão de escolha, nem se apresentam em termos disjuntivos; a vida pós-moderna é demasiado confusa e incoerente para poder ser apreendida por um modelo único e consistente. Cada um dos tipos é portador de uma parte somente da história, que não se deixa integrar facilmente numa totalidade (a sua «totalidade» não é mais do que a soma das suas partes). No coro da pós-modernidade, os quatro tipos cantam — por vezes em harmonia, se bem que o resultado seja muito mais frequentemente cacofónico.

OS SUCESSORES DO PEREGRINO

O deambulador

Charles Baudelaire baptizou Constantin Guy «o pintor da vida moderna» porque Guy pintava cenas de rua da cidade segundo as via o deambulador (*flâneur*). Dedicando-se a comentar a observação de Baudelaire, Walter Ben-

jamin tornou o *flâneur* um termo familiar da análise cultural e a figura simbólica central da cidade moderna. Todas as tendências da vida moderna pareciam encontrar-se e entretecer-se no modo de passar o tempo e na experiência do *flâneur*: sair para deambular como se sai para o teatro, descobrir-se a si próprio entre estranhos e estranho a eles (na multidão, mas não da multidão), focar os estranhos como «superfícies» — para que «aquilo que se vê» esgote «o que eles são», e sobretudo vê-los e conhecê-los não mais do episodicamente. Em termos psíquicos, a deambulação do *flâneur* significa recortar a realidade humana como uma série de episódios — quer dizer em acontecimentos sem passado e sem consequências. Significa também coleccionar os encontros como menos-que-encontros, encontros sem impacto: o *flâneur* constrói histórias a seu bel-prazer com os fragmentos fugazes das vidas dos outros; é a sua percepção que transforma essas pessoas em actores da peça que escreveu, sem que os outros em causa conheçam minimamente a sua condição de actores ou, ainda menos, a intriga da peça que interpretam. O *flâneur* era um especialista em matéria de simulação: imaginava-se autor do argumento e encenador, movendo os cordelinhos da vida dos outros sem lesar ou deformar o seu destino. O *flâneur* praticava a vida «como se» e o envolvimento «como se» no que se referia à vida dos demais; arruinava a oposição entre «aparência» e «realidade»; era o criador desembaraçado dos aspectos penosos ligados à criação, era o senhor que não tem a recear as consequências dos seus actos, o audacioso que nunca tinha contas a pagar pela sua coragem. O *flâneur* tinha todos os prazeres da vida moderna sem os tormentos que lhe andavam associados.

A vida-como-deambulação estava muito longe da vida-como-peregrinação. O deambulador encarava com uma ironia lúdica aquilo que o peregrino fazia com a máxima seriedade; descarregava-se das custas do processo e das suas consequências. Não se sentia bem no palco da modernidade, mas escondia-se então nos seus bastidores. Era o homem do ócio e procedia à sua deambulação nos seus tempos de ócio. O deambulador e a deambulação esperavam na periferia que a sua hora chegasse. E ela chegou — ou melhor, foi suscitada pela transformação pós-moderna do produtor heróico em consumidor lúdico. Hoje a deambulação, actividade praticada outrora por gente marginal nas margens da «vida real», acabou por ser a própria vida, e a questão da «realidade» deixou de se levantar.

A palavra *mall* designava originalmente o passeio por onde se deslocavam os *flâneurs*. Hoje, a maior parte dos *malls* são *shopping malls* (centros comerciais), com arruamentos por onde se deambula enquanto se compra e se compra enquanto se deambula. Os especialistas do *marketing* intuíram o poder de sedução e de atracção dos hábitos dos deambuladores e trataram de os moldar e introduzir na vida. As arcadas parisienses foram retroactivamente promovidas a testas de ponte dos tempos vindouros: ilhas pós-modernas no mar moderno. Os centros comerciais (*shopping malls*) fazem do mundo (ou

de uma sua parte cuidadosamente murada, controlada electronicamente e estritamente vigiada) um mundo seguro para a vida-como-deambulação. Ou antes, os centros comerciais são mundos cortados por medida para o deambulador pelos seus conceptores. Lugares de menos-que-encontros, dos contactos de antemão garantidos como episódicos, do presente isolado do passado e do futuro, de superfícies que camuflam outras superfícies. Nesses mundos, cada deambulador pode imaginar-se no papel de encenador, embora os deambuladores sejam, todos eles, objectos da encenação. Esta encenação é, como a dos deambuladores de outrora, não intrusiva e invisível (ainda que, ao contrário da desses deambuladores, só raramente inconsequente), para que os engodos possam passar por desejos, as pressões por iniciativas, a sedução por decisão: nos centros comerciais, na vida como comprar-para-deambular e deambular-para-comprar, a dependência dissolve-se na liberdade, e a liberdade procura a dependência.

Os centros comerciais deram início à promoção pós-moderna do *flâneur*, mas prepararam também o terreno para uma nova magnificação (ou tratar-se-á de uma purificação?) do modelo de vida do deambulador. Esta última consumou-se com a *telecidade* (*telecity*), termo feliz de Henning Bech — a cidade-como-covil-do-deambulador, destilada na sua essência pura, entra agora no abrigo último do mundo do nómada solitário (totalmente privado, seguro, fechado à chave e protegido contra os ladrões), em que a presença física dos estranhos não esconde nem interfere com a sua inacessibilidade psíquica. Na versão *telecidade*, as ruas e os centros comerciais foram varridos de tudo o que poderia parecer uma contrariedade, impureza, excesso ou desperdício aos olhos do *flâneur* — a fim de que o restante possa cintilar e ser apreciado em toda a sua pureza sem mácula. Como escreve Bech,

o mundo mediatizado pelo ecrã da *telecidade* existe apenas através das superfícies, e, tendencialmente, tudo pode e deve tornar-se um objecto do olhar... [P]or meio da «leitura» dos signos de superfície, existe a oportunidade de uma empatia muito mais intensa e variável, tanto no interior como no exterior das identidades, que tira partido das possibilidades de uma observação contínua e sem interferências... A televisão não nos implica absolutamente seja no que for.¹⁹

A liberdade suprema é dirigida para o ecrã, vivida com superfícies por companhia, e chama-se *zapping*.

O vagabundo

O vagabundo foi uma praga para a modernidade mais jovem, um ogre que precipitou governantes e filósofos num frenesim de instauração da ordem e de legislação²⁰. O vagabundo não tinha senhor, e não ter senhor era uma condição (não controlada, desenquadrada, indefinida) que a modernidade não podia

suportar, tendo passado toda a sua restante história a combatê-la. Os legisladores isabelinos estavam obcecados pela necessidade de tirar os errantes das estradas e de os fazer voltar às paróquias «às quais pertenciam» (mas que haviam deixado precisamente porque já *não* lhes pertenciam). Os vagabundos eram as tropas avançadas ou as unidades de guerrilha do caos pós-tradicional (definido como *anarquia* pelos governantes, que se serviam do consabido método de recorrer a um espelho quando se pinta o retrato do Outro), e teriam de ser afastados se se queria que a ordem (quer dizer o espaço dirigido e vigiado) passasse a ser a regra. Os vagabundos livres de vínculos tornavam imperiosa e urgente a busca ao nível societal da nova ordem dirigida pelo Estado.

O que tornava o vagabundo tão assustador era a sua aparente liberdade de se deslocar e de escapar assim à rede de controlo anterior, de base local. Pior ainda, os movimentos do vagabundo eram imprevisíveis: ao contrário do peregrino ou, sob o aspecto que aqui nos importa, do nómada, o vagabundo não tem destino marcado. Não se sabe para onde irá a seguir, porque ele próprio o não sabe ou isso não o preocupa muito. A vagabundagem não tem itinerário fixado de antemão — a sua trajectória é urdida pouco a pouco, um pedaço de cada vez. Qualquer lugar pode ser para o vagabundo uma paragem, mas nunca sabe quanto tempo ficará neste ou naquele, pois isso dependerá da generosidade e paciência dos residentes, ao mesmo tempo, contudo, que das notícias que tenha de outros lugares que suscitem novas esperanças. (O vagabundo é impelido para trás por esperanças já frustradas, e impelido para diante por esperanças ainda por comprovar.) O vagabundo decide por que lado ir quando chega à encruzilhada; escolhe o nome da sua próxima paragem lendo o nome das terras indicados à beira das estradas. É fácil controlar o peregrino (ou até mesmo o nómada), altamente previsível devido à peregrinação que é o seu propósito (ou à rotina monótona dos ciclos que caracteriza o nomadismo). Controlar o vagabundo extravagante e instável é, em contrapartida, uma tarefa esmagadora (embora tenha podido ver-se ao cair da noite que tal foi um dos poucos problemas que o engenho da modernidade soube resolver).

Onde quer que vá, o vagabundo é sempre um estranho; nunca será «o natural», o «estabelecido», alguém «com raízes na terra» — e não porque não o tente: faça o que fizer para ganhar as boas graças dos naturais, permanece demasiado recente a memória da sua chegada — quer dizer do facto de antes estar alhures; traz ainda consigo o cheiro de outros lugares, qualquer coisa contra a qual a casa dos naturais foi construída. Se o vagabundo alimentar o sonho de vir a tornar-se um natural, o resultado não serão mais do que recriações e azedume mútuos. Por sorte, há o apelo de outros lugares, ainda não visitados, talvez menos cruéis ou até mais hospitaleiros, decerto capazes de oferecerem oportunidades que o lugar presente evidentemente negou. Assumir o estar-se «deslocado» é uma estratégia mais inteligente, e a única possibilidade de indulto no futuro. Confere ao sofrimento actual uma tonalidade de «até nova ordem». Impede que as alternativas sejam definitivamente su-

primidas. Quando os naturais se tornam insuportavelmente duros, resta sempre a possibilidade de que outros sejam, alhures, mais suportáveis.

O vagabundo do início dos tempos modernos errava atravessando lugares já instalados; era um vagabundo porque em nenhum lugar se podia instalar, como fizera a outra gente. Os instalados eram muitos, os vagabundos poucos. A pós-modernidade inverteu este *ratio*. Hoje são poucos os lugares de «instalação». Os residentes «definitivamente instalados» acordam e descobrem que os lugares (lugares na terra, lugares na sociedade e lugares na vida) aos quais «pertencem» já não existem ou já não os protegem: as ruas hoje seguras serão ameaçadoras amanhã, as fábricas desaparecem e os empregos com elas, as competências adquiridas já não têm compradores, o saber torna-se ignorância, a experiência profissional torna-se um ónus, as redes de relações seguras desfazem-se e deixam em seu lugar despojos em decomposição. O que leva doravante o vagabundo a ser o que é, não é a sua repugnância pela instalação, nem as suas dificuldades, mas a escassez dos lugares a ocupar. As pessoas com que se cruza agora nas suas viagens são outros vagabundos — vagabundos hoje ou vagabundos amanhã. O mundo recupera o vagabundo a ritmo acelerado. Reordena-se a si próprio em função do vagabundo.

O turista

Como o vagabundo, o turista costumava habitar outrora as margens da acção «propriamente social» (embora o vagabundo fosse um *homem* marginal, enquanto o turismo é uma *actividade* marginal), e hoje move-se em direcção ao seu centro (nos dois sentidos da palavra). Como o vagabundo, o turista está em movimento. Como o vagabundo, onde quer que vá está no *interior* do lugar, mas nunca é parte *do* lugar. No entanto, há também diferenças, e diferenças de importância seminal.

Em primeiro lugar, o equilíbrio entre factores de «repulsa» e «atração» inclina-se pesadamente, no caso do vagabundo, para o lado da «repulsa», mas, para o da «atração», no caso do turista. O turista desloca-se *com um propósito* (ou assim pensa deslocar-se). Os seus movimentos fazem-se antes do mais «a fim de», e só secundariamente (se é que nalguma medida) «por causa de» (ainda que o «a fim de» possa ser não mais do que o objectivo de escapar ao desapontamento que trouxe consigo a última escapada): como Chris Rojek ironicamente observou, o turista nasceu em nós da «insatisfação incessante e do desejo de contraste... Nunca nos convencemos de ter experimentado as coisas... com intensidade bastante; temos sempre uma consciência surda que nos diz que as nossas experiências poderiam ter sido melhores; assim que empreendemos uma actividade de «escape», sentimos uma urgência persistente de lhe escapar»²¹. O objectivo expresso, aqui e agora, é uma nova experiência: o turista é um caçador consciente e sistemático de experiências, de uma experiência nova e diferente, da experiência da diferença e da novidade — uma vez que as alegrias do familiar murcham depressa e perdem o seu atrac-

tivo. Os turistas querem mergulhar-se num elemento estranho e bizarro (uma sensação agradável, uma sensação rejuvenescedora e tonificante, que mistura um vago aroma de perigo com uma impressão de salvação, como a de alguém que se deixa balouçar ao sabor das ondas) — na condição, todavia, de esse elemento não perdurar para além dos dispositivos que o transformam numa prestação de prazer e de se poder pô-lo de lado quando bem se entenda. O elemento é escolhido por meio da ponderação do grau em que se mostra estranho e do grau em que continua, apesar de tudo, a ser inócuo: podemos reconhecer os lugares turísticos de eleição pela sua estranheza ostensiva, berrante (ainda que minuciosamente preparada), mas também pela abundância de almofadas de segurança e pelo traçado rigoroso das vias de escape. No mundo do turista, o estranho está domesticado, já não apavora, e o horror faz parte de um pacote comprado com garantias. O mundo parece portanto infinitamente confortável, infinitamente obediente aos desejos e fantasias do turista, pronto a servir — mas é, ao mesmo tempo, um mundo do «faça você mesmo», agradavelmente maleável, moldado pelos desejos do turista, feito e refeito tendo em vista o propósito exclusivo de excitar, satisfazer e divertir. Não há outra justificação para a presença de um mundo assim, nem para a presença do turista nesse mundo. O mundo do turista é completa e unicamente estruturado por critérios *estéticos* (os autores, em número crescente, que insistem na estetização do mundo pós-moderno, operada em detrimento de outras dimensões — como, por exemplo, a dimensão moral —, descrevem-no, por vezes sem dissonância, do ponto de vista do turista: o mundo «estetizado» é um mundo povoado por turistas). Ao contrário do que se passava na existência do vagabundo, as realidades duras e ásperas, resistentes ao esculpir estético, não interferem com a experiência do turista. Podemos dizer que aquilo que o turista compra, aquilo que paga, aquilo cujo fornecimento reclama (desistindo da compra ou recorrendo ao seu advogado), é precisamente o direito a não ter de se preocupar seja com o que for, a liberdade de uma dimensão puramente estética.

Em segundo lugar, ao contrário do vagabundo, que quase não tinha outra escolha que não fosse a de se reconciliar com a sua condição de sem domicílio, o turista tem onde residir — pelo menos em princípio. O espaço de habitação é um dos elementos do pacote garantido que compra: o prazer sem nuvens e a completa imersão nesse prazer requer que disponha algures de um lugar acolhedor e confortável que possa habitar, de um lugar a que tenha indubitavelmente direito, e ao qual regresse uma vez terminada a sua aventura presente, ou quando a viagem se revele menos aventureira do que o esperado. A «casa» é o lugar onde se despe a armadura e se desfazem as malas, onde não é necessário provar ou defender seja o que for, pois tudo está em ordem nesse espaço evidente e familiar. Foi o sossego do estar em sua casa que impeliu o turista a buscar novas aventuras, mas é esse mesmo sossego que torna a busca de aventuras um passatempo tão desanuviadamente agradável:

seja o que for que aqui me tenha acontecido, nos territórios do turismo, ou seja qual for a máscara que eu tenha usado, o meu «rosto real» está seguro e a salvo, intacto, virgem de manchas e de rugas. O problema, no entanto, é que uma vez que as escapadas turísticas consomem cada vez mais tempo de vida, uma vez que a própria vida tende a tornar-se uma espécie de escapada turística alargada, uma vez que o comportamento do turista se transforma em modo de vida e que a atitude do turista se transforma em personalidade, é cada vez menos possível decidir com clareza se o lugar que se visita é efectivamente o domicílio ou apenas um refúgio para turistas. A oposição entre «só estou aqui de visita» e «a minha casa é lá» continua tão exacta como antes, mas deixou de ser fácil dizer onde é o «lá». Trata-se de um «lá» cada vez mais despojado de traços materiais: o «em casa» que comporta já não é sequer *imaginário* (qualquer imagem mental seria demasiado concreta, restritiva), mas *postulado* — o que se postula é o facto de se *ter* uma morada, não um edifício particular, uma rua precisa, certa paisagem ou a companhia de determinadas pessoas. Jonathan Matthew Schwartz chama-nos a atenção para a necessidade de «distinguir a nostalgia do lar que se busca do anseio nostálgico»: este último é, pelo menos ao nível manifesto, orientado para o passado, enquanto o «lar» da «nostalgia do lar» se conjuga de um modo geral «no futuro anterior... É uma necessidade de nos sentirmos em casa, de reconhecermos o que nos rodeia e de lhe pertencermos»²². A «nostalgia do lar» é um *sonho de pertença* — o sonho de se ser, por uma vez, *do* lugar, em vez de se estar somente *no* lugar. E embora o presente seja, como é do conhecimento geral, o alvo premente do futuro, o futuro da «nostalgia do lar» é uma excepção à regra. O valor do «lar» na nostalgia do lar reside precisamente na sua tendência a manter-se para sempre no futuro. Não pode aproximar-se do presente sem se ver despojado do seu encanto e força de atracção: quando o turismo se torna um modo de vida, quando as experiências ingeridas até ao momento estimulam o apetite de novas excitações, quando o limiar de excitação se torna sem parar mais elevado e qualquer novo choque tem de ser mais chocante do que o anterior, a possibilidade de o lar sonhado vir um dia a ser real torna-se tão assustadora como a possibilidade de nunca chegar a sê-lo. A nostalgia do lar, por assim dizer, não é o único sentimento do turista: coexiste com o medo do *acorrentamento ao lar*, da ligação que prende a alguém a um lugar, sem lhe deixar a possibilidade de sair dele. O «estar em casa» percorre o horizonte da vida do turista, estranha mescla de refúgio e de prisão. «Preciso de mais espaço», é a divisa predilecta do turista. E o espaço é, com efeito, a última coisa que se procuraria no estar em casa.

O jogador

No jogo, não há nem inevitabilidade, nem acidente (não pode haver acidente num mundo que não conhece necessidade ou determinação); nada é inteiramente previsível e controlável, mas nada é também totalmente imutá-

vel ou irrevogável. O mundo do jogo é maleável e, ao mesmo tempo, esquivo: o que nele importa acima de tudo é a qualidade do modo de jogar de cada um. Evidentemente, há sempre «golpes de sorte» — quando a distribuição das cartas beneficia alguém ou o vento ajuda a bola a chegar ao fundo da rede. Mas o «golpe de sorte» (ou uma baforada de má sorte, para o caso tanto dá) não confere ao mundo do jogo a solidez que sobejamente lhe falta: limita-se a assinalar a medida em que «jogar bem» pode contribuir para assegurar a vitória, e reitera ao mesmo tempo o estatuto desprovido de necessidade e de acidente que têm os cálculos do jogador.

No jogo, o próprio mundo se transforma em jogador, e tanto a sorte como o azar são apenas os movimentos feitos pelo mundo-enquanto-jogador. No confronto entre o jogador e o mundo, não há leis nem ausência de leis, nem ordem nem caos. Há apenas movimentos, mais ou menos inteligentes, mais ou menos correctos ou maliciosos, perspicazes ou desorientados. Tudo está na capacidade de adivinhar os movimentos do adversário e de os antecipar, a fim de os impedir ou contrariar — visando manter sempre um passo de avanço. As regras que o jogador pode seguir não são mais do que aproximativas — instruções heurísticas e não algoritmos. O mundo do jogador é o mundo do *risco*, da intuição, das precauções a tomar.

No mundo-enquanto-jogo, o tempo divide-se numa sucessão de jogos. Cada um deles tem as suas próprias convenções; cada um deles é uma «província de significação» distinta — um pequeno universo próprio, fechado sobre si próprio, autocontido. Cada um dos jogos requer que a incredulidade seja deixada à porta de entrada — embora a credulidade a suspender em cada caso seja variável. Os que se recusam a obedecer às convenções não se revoltam contra o jogo, limitam-se a sair dele e a deixar de ser jogadores. Mas «o jogo continua», e seja o que for que os desistentes digam e façam a seguir não o influencia minimamente. Os muros do jogo são intransponíveis, as vozes do exterior não são portas adentro mais do que um ruído amortecido e inarticulado.

Cada jogo tem o seu começo e o seu fim. A preocupação do jogador é que cada jogo comece efectivamente pelo começo, a zero, como se não tivessem sido jogados antes outros jogos e como se nenhum dos jogadores tivesse contado antes vitórias ou derrotas que reduziriam a nada o começar a partir do zero, transformando o que deveria ser um começo na continuação de um exercício marcado pelos precedentes. Pela mesma razão, todavia, é necessário garantir que o jogo terá do mesmo modo um fim claramente definido e incontestado. O jogo não deve transbordar para o tempo que vem depois dele: no que se refere aos jogos posteriores, nenhum dos antes jogados poderá penalizar, privilegiar ou influenciar de outro modo os jogadores — quer dizer *ter consequências*. Quem não se satisfaça com o desfecho, deve «deixar para trás das costas» o que perdeu e começar tudo de novo, demonstrando que é capaz de o fazer.

Para garantir que nenhum dos jogos acarretará consequências duradouras, o jogador tem de ter presente (do mesmo modo que os seus parceiros e adversários) que «não se trata *senão* de um jogo». Condição importante, ainda que difícil de aceitar, uma vez que o objectivo do jogo é vencer e por isso o jogo não consente qualquer margem à piedade, comiseração, compaixão ou cooperação. O jogo é como a guerra, embora a guerra que o jogo é não deixe cicatrizes mentais nem alimente rancores: «Somos pessoas crescidas. Vamos portar-nos como adultos e separar-nos como amigos» — é o que reclama o parceiro-jogador que opta por sair do jogo do casamento, para salvaguardar a qualidade dos jogos futuros, ainda que sérios e implacáveis. O facto de o jogo ser uma guerra absolve a consciência do que seria de outro modo uma falta de escrúpulos condenável. *A prova da condição adulta pós-moderna é a vontade de aceitar o jogo do fundo do coração, como fazem as crianças.*

QUE PERSPECTIVAS MORAIS? QUE PERSPECTIVAS POLÍTICAS?

Cada um dos quatro tipos acima esboçados comporta por si próprio uma forte dose de ambivalência; acresce que diferem uns dos outros sob numerosos aspectos, e não é fácil, por isso, combiná-los num mesmo estilo de vida consistente. Não é pois surpreendente que haja uma componente considerável de esquizofrenia na personalidade pós-moderna — o que em certa medida poderá dar conta da inquietação, inconstância e indecisão manifestas das estratégias de vida adoptadas.

Há, no entanto, certos traços compartilhados pelos quatro tipos. O mais seminal talvez consista nos seus efeitos sobre a moral e as atitudes políticas comuns, e indirectamente sobre a moralidade e a política no contexto pós-moderno.

Sugeri noutra lugar que a modernidade tinha como característica extremamente impressiva a tendência a retirar do si-próprio moral as suas responsabilidades morais, transferindo-as para instâncias supra-individuais socialmente concebidas e administradas, ou diluindo-as no quadro burocrático de um «governo de ninguém»²³. O resultado no seu conjunto foi, por um lado, a tendência a substituir a ética — quer dizer um código para-jurídico de regras e convenções — aos sentimentos, exigências e intuições morais próprios de sujeitos autónomos, e, por outro lado, a tendência para a «adiaforização» — quer dizer, a subtracção de uma parte considerável da acção humana ao juízo e, na realidade, à relevância morais. Estes processos estão longe de ser coisa do passado, mas dir-se-ia que o seu impacto tende a ser de certo modo menos decisivo do que nos tempos da modernidade «clássica». Sugiro que o contexto em que hoje se forjam (ou não forjam) as atitudes morais é o da *política da vida*, mais do que o definido pelas *estruturas* sociais e sistémicas — por outras palavras, que as estratégias de vida pós-modernas são, mais do que

o modo burocrático de gestão dos processos sociais e de coordenação da acção, os factores que moldam mais decisivamente a situação moral dos homens e das mulheres pós-modernos.

As quatro estratégias de vida pós-modernas, que se interpenetram e sobrepõem, têm em comum o facto de tenderem a tornar as relações humanas fragmentárias (recorde-se a «pureza» das relações reduzidas a uma função ou serviço único) e descontínuas: combatem, todas elas, as relações que implicam consequências associadas e a longo prazo, e militam contra a construção de redes duradouras de obrigações e deveres mútuos. Todas elas promovem e favorecem uma *distância* entre o indivíduo e o Outro e apreendem o Outro fundamentalmente como objecto de uma apreciação estética, e não moral — uma questão de gosto e não de responsabilidade. Com efeito, concebem a autonomia individual em oposição às responsabilidades morais (bem como a todas as outras) e desembaraçam uma enorme área da interacção humana, incluindo designadamente as relações mais íntimas, do juízo moral (processo notavelmente semelhante, do ponto de vista das consequências que acarreta, ao da adiaforização burocraticamente promovida). Seguir o impulso moral significa assumir *responsabilidade* perante o Outro, o que por sua vez leva ao *compromisso* com a sorte do Outro e ao *empenhamento* no seu bem-estar. A desimplicação e a esquivia perante qualquer envolvimento favorecidos pelas quatro estratégias pós-modernas citadas tem um efeito retroactivo de supressão do impulso moral, bem como de denegação e desvalorização dos sentimentos morais.

O que acabamos de dizer pode parecer em contradição flagrante com o culto da intimidade interpessoal, que é outros dos traços extremamente característicos da consciência pós-moderna. Não há, todavia, contradição. O culto em causa não é mais do que uma compensação psicológica (ilusória e geradora de ansiedade) relativamente à solidão que inevitavelmente envolve os sujeitos do desejo esteticamente orientado; caracteriza-se, por outro lado e também, por uma espécie de auto-sabotagem, uma vez que os contactos interpessoais que se eximem a ter consequências e se reduzem a «relações puras» não podem engendrar grande intimidade, nem está ao seu alcance lançar pontes fiáveis sobre os fossos de areia do isolamento. Há cerca de quinze anos, Christopher Lasch observava: «O culto das relações pessoais... esconde um desencanto crescente nas relações pessoais, do mesmo modo que o culto da sensualidade implica uma rejeição da sensualidade sob todas as suas formas, à excepção das mais rudimentares.» A nossa sociedade «tornou as amizades profundas e duradouras, as histórias de amor e o casamento cada vez mais difíceis de realizar»²⁴.

A invalidez política dos homens e mulheres pós-modernos tem a mesma origem que a sua incapacidade moral. O ordenamento estético, preferido por todas as estratégias pós-modernas citadas e nelas dominante, difere de outras formas de ordenamento social (como o moral ou cognitivo) na medida em que

não escolhe como seus pontos de referência e orientação os traços e qualidades possuídos pelos ou atribuídos aos objectos ordenados, mas atributos do sujeito ordenador (como o interesse, a excitação, a satisfação ou o prazer). Como Jean-François Lyotard recentemente observava, «os objectos e os conteúdos tornaram-se indiferentes. A única questão é a de saber se serão “interessantes”»²⁵. O mundo transforma-se num reservatório de objectos potencialmente interessantes e a tarefa consiste em extrair deles todo o interesse que possam conter. A tarefa e o seu desempenho adequado dependem, no entanto, dos esforços e da perspicácia de quem procura os interesses. Pouco ou nada é feito pelos ou para os próprios objectos²⁶. Tomar como ponto de referência central o sujeito interessado tolda os contornos do mundo em que aquele busca os seus interesses. Só superficialmente encontrados — ou semiencontrados —, de passagem e fugidamente, os objectos não entram no campo da visão como entidades por direito próprio, reclamando mais intensidade, melhores condições ou uma redefinição completa: não reflectimos sobre a maneira de corrigir a distribuição das mercadorias dispostas nas prateleiras dos supermercados — se a acharmos insatisfatória, passamos sem lhes tocar, conservando intacta a nossa confiança no supermercado como sistema, na esperança de que os produtos que correspondem aos nossos interesses acabarão por ser descobertos na próxima prateleira ou no próximo estabelecimento do mesmo género. A emancipação, diz Lyotard, «já não se põe como uma alternativa à realidade, como um ideal a conquistar contra ela e a ser imposto do exterior à realidade»; por conseguinte, a prática militante foi substituída por uma prática defensiva, prática que é facilmente assimilada pelo «sistema», uma vez que se pressupõe agora que o «sistema» contém todos os elementos e peças a partir dos quais o «sujeito emancipado» poderá ser montado mais tarde²⁷. O «sistema» fez o que podia. O resto está na mão dos seus «jogadores».

O que implica dificuldades acrescidas — condenação, desprezo, segregação — para os pobres, para os que são incapazes de levar a vida do «*flâneur*», do turista ou do jogador, para os «antidesportistas» que se recusam a jogar o jogo e assim com nada contribuem para as alegrias dos que o jogam, ainda que não envenenem o prazer de jogar. Como observa Baudrillard,

Esta vida fácil é implacável. A sua lógica é uma lógica implacável. Se a utopia já se realizou, então a infelicidade não existe, os pobres deixam de ser críticos... Enquanto frequentava os ricos proprietários de ranchos ou industriais do Oeste, Reagan nem longinquamente teve qualquer intuição da existência dos pobres, ou o mais pequeno contacto com eles... Os deserdados serão condenados ao esquecimento, ao abandono, ao desespero puro e simples. É a lógica do *must exit*. *Poor people must exit* [Os pobres têm de sair de cena]. O ultimato da riqueza, da eficácia, risca-os do mapa. Justificadamente, uma vez que têm o mau gosto de escapar ao consenso geral.²⁸

Não nos deixemos, uma vez mais, iludir pelos acessos frenéticos de caridade colectiva promovidos pelos *media* e que acabam assim que a atenção (e as ementas em voga) se foca noutras paragens, mais verdes de esperança, também promovidas pelos *media*. Esses acessos são as celebrações carnavalescas de que fala Bakhtine, intervalos do drama constante da vida quotidiana, desempenhando fundamentalmente a função de sublinhar e reforçar o que é quotidiano e normal — e que constitui o negativo do carnaval, bem implantado e muito mais sólido do que ele. Como Stjepan G. Mestrovic faz notar com agudeza:

a moralidade autêntica, os hábitos da abnegação e do amor do próximo, diminuem de intensidade... Entretanto, os pobres tornaram-se mais pobres, e os ricos, mais ricos, enquanto os *media* falam do «cansaço da compaixão» para darem conta do quase total desinteresse das pessoas perante a fome e outros males do mundo.²⁹

Forçando muito ligeiramente as coisas, poderíamos dizer que na percepção corrente, o primeiro dever (e talvez o único) do cidadão pós-moderno (à semelhança do que se passava com os residentes da abadia de Thélème, na obra de Rabelais) é levar uma vida agradável. Para tratar os seus dependentes como cidadãos, o Estado deve fornecer os meios considerados necessários a essa forma de vida, sem deixar ocasiões para dúvidas acerca da exequibilidade do desempenho da tarefa que o dever impõe. O que não significa necessariamente que a vida do cidadão reduzida à dimensão em causa seja uma sucessão de bênçãos inequívocas. O mal-estar manifesta-se, por vezes tão criticamente que leva a acção para lá dos limites habituais da preocupação de cada um consigo próprio. É o que se passa uma e outra vez, ou até mesmo regularmente, sempre que os limites não-individuais da busca individual do «interessante» se tornam mais sensíveis — sempre que factores que ultrapassam manifestamente o controlo individual (como, por exemplo, decisões em matéria urbana relativas à construção de uma nova circular, de uma auto-estrada, de um complexo habitacional susceptível de atrair «gente de fora», de uma fábrica que se suspeita vir a poluir um «espaço de beleza natural», um parque de campismo que deteriora um «espaço de grande importância científica») afectam o conteúdo «interessante» do meio ambiente. E todavia, as explosões momentâneas de acção solidária resultantes não alteram os traços essenciais das relações pós-modernas: o seu carácter fragmentário e a sua descontinuidade, o seu alcance e objectivos limitados, a superficialidade oca dos contactos correntes. Os investimentos colectivos aparecem e desaparecem e em todos os casos a realidade é que a «totalidade» emergente não excede «a soma das partes». Acresce que, por numerosos e muito diversos que sejam, os protestos e agravos, em geral veiculados por campanhas que se cingem a um objectivo isolado, não se adicionam, condensam ou tendem a reforçar-se mu-

tuamente. Pelo contrário, disputando cada um deles os escassos recursos de atenção do público disponíveis, acabam por dividir tanto como unem. Podemos dizer que os pomos de discórdia fragmentados da pós-modernidade não chegam para alimentar as condições de um empenhamento compartilhado, não-fragmentário e contínuo.

Stuart Hall resumiu saborosamente a situação assim criada e as perspectivas que pode ou não pode sustentar:

Não temos meios alternativos através dos quais seres adultos possam tirar proveito das maneiras como as pessoas se libertaram dos entraves das formas de vida e de pensamento tradicionais, continuando a exercer as suas responsabilidades perante os outros em termos livres e abertos. Não temos a mais pequena ideia de cidadania democrática neste sentido.³⁰

Ou talvez tenhamos uma ideia, talvez possamos imaginá-la. O que não podemos imaginar, pois não nos sobra tempo para o exercício da imaginação, é uma rede de relações que acolhesse e sustentasse essa ideia de cidadania democrática. Deparamos, uma vez mais, com a velha verdade seguinte: cada sociedade põe limites às estratégias de vida que podem imaginar-se e, sem dúvida, às que podem ser praticadas. Mas o tipo de sociedade em que vivemos exclui preliminarmente as estratégias que poderiam pôr crítica e militantemente em questão os seus princípios, abrindo assim o caminho a novas estratégias, actualmente rejeitadas através de uma invocação da sua inviabilidade... Este capítulo baseia-se em parte num seminário preparado para a Open University.

Catálogo de medos pós-modernos

Na existência humana, o medo nada tem de novo. A humanidade conhece-o desde o começo: o medo ocuparia um lugar cimeiro em qualquer breve lista das características mais marcantes da humanidade. Cada época da história teve os seus medos próprios, que a distinguem de outras épocas; ou antes, cada uma delas deu aos medos conhecidos de todas as épocas nomes que são sua criação própria. Estes nomes foram outras tantas interpretações dissimuladas: indicavam onde se podiam situar as raízes das ameaças temidas, indicavam como se poderiam esconjurar essas ameaças ou por que razão nada se podia fazer para as afastar. Bem vistas as coisas, outro dos traços mais marcantes da humanidade é o facto de as suas faculdades cognitivas e conativas se entretecerem tão intimamente que só os chamados filósofos, gente especialmente instruída na arte da separação, são capazes de as distinguir e de imaginar umas sem as outras.

As ameaças, pelo seu lado, parecem ter sido sempre, obstinadamente, as mesmas. Sigmund Freud classificou-as de uma vez por todas:

O sofrimento ameaça-nos de três lados: vindo do nosso próprio corpo, que está votado ao declínio e à dissolução e que não pode sequer passar sem esses sinais de alarme que são a dor e a angústia; vindo do mundo exterior, que pode desencadear sobre nós as suas forças de destruição arrasadoras e implacáveis, e vindo, enfim, das nossas relações com os outros seres humanos.¹

Como bem podemos ver, estes «lados» são já interpretações, embora talvez da espécie mais constante e resistente — o que as torna «óbvias» e faz com que absolutamente as não tenhamos por interpretações. Por de trás das três ameaças, ergue-se uma «mãe de todas as ameaças», a ameaça que todos os dias engendra de novo as outras, sem deixar que saiam jamais do seu alcance: trata-se da ameaça do fim, de um fim abrupto, absolutamente final, de um fim para além do qual não há começo. A morte é o arquetipo deste fim...

único fim que não pode aparecer senão sob uma forma singular. Acontece assim que ser-se humano significa dominar o tempo e, simultaneamente, ser-se dominado pelo tempo: o espírito que domina o tempo tem todas as razões para se supor eterno, embora habite uma morada manifesta e incuravelmente efémera. A transitoriedade desta morada obscurece, apouca e humilha a eternidade; acabará por abreviar a eternidade de que é capaz o espírito que domina o tempo, mas, já muito antes disso, reduz o «para sempre» sem nuvens a um pesado «por enquanto». Ser-se humano significa que se sabe que é assim, nada poder fazer a esse respeito, tendo-se consciência da correspondente incapacidade. É por isso que *ser-se humano significa também fazer-se a experiência do medo*.

O princípio constante de todas as estratégias desenvolvidas ao longo da história para tornar vivível a vida apesar do medo foi o de desviar a atenção das coisas em relação às quais nada podemos em benefício daquelas com que podemos improvisar alguns arranjos, fazendo com que estes arranjos consumissem suficientes energia e tempo para que ocupassem pouco (ou nenhum) lugar as preocupações relativas às coisas sem arranjo possível. Ao preço de umas tantas moedas miúdas, alguns breves títulos de graça permitiam adiar o confronto com a insolvência existencial. Cada época cunhava as suas moedas de cobre, do mesmo modo que indicava que graças valia a pena ou era imperioso procurar.

OS MEDOS DO PANÓPTICO

A certeza e a transparência são muitas vezes apresentadas como o «projecto» da modernidade. Todavia, a um exame mais atento, parecem mais produtos não-antecipados de uma gestão da crise do que critérios preestabelecidos. A própria modernidade assemelha-se mais a um ajustamento imposto a uma condição nova e imprevisível do que um «projecto» deliberado. A modernidade emerge como uma resposta involuntária e não escolhida à derrocada do *ancien régime* — um tipo de ordem que não pensava nem precisava de pensar em si próprio como uma «ordem», e muito menos com um «projecto». Pode ser descrita como a história de uma longa e inconclusiva perante o grande terror que a derrocada deixou atrás de si.

O nome deste terror era *incerteza* — a não inteligibilidade, o não saber *como continuar*. A estreita rede densa da vigilância comunitária rasgara-se, o medo do desconhecido fluuava entre os farrapos. Ninguém rasgara deliberadamente a rede; esta simplesmente cederá sob a pressão do encadeamento crescente das interacções humanas e a agitação frenética de indivíduos «não-preenchidos» que as suas malhas já não podiam conter nem acolher. O chamado «projecto» da modernidade pouco mais foi do que um fazer da necessidade de virtude. Segundo o princípio «se não podes juntar-te a eles, combate-os»,

as coisas cujo desaparecimento conduziu à confusão presente e aos seus medos, foram acusadas dos horrores mais atrozes e baptizadas com nomes que eram de molde a chamar a atenção e a suscitar a repulsa. Quando se lhes declarou guerra, a tradição, o costume ou o particularismo comunitário, que a guerra se propunha derrotar, estavam já exaustos, devorados por uma doença terminal.

O assalto de propaganda concêntrica lançado contra os últimos restos de *mini-ordens* difusas e manifestamente ineficazes constituiu uma escusa por procuração dos esforços materiais concêntricos visando instalar uma nova ordem *global*. Esta última tarefa exigia que se «re-preenchesse» o «não-preenchido» e se «re-incorporasse» o «desincorporado», e o vazio que atrás de si haviam deixado as certezas comunitárias tuteladas pelo costume (não-reflexivas, de formação espontânea e que se reproduziam a si próprias) teria de ser colmatado por uma certeza, cuja monotonia fosse assistida pelo poder, feita para ordenar. A «ordem» deslocava-se agora do começo para o fim da acção: o que antes se fazia segundo uma simples ordem de facto (e que só agora, depois de deixar de existir, era visto como um sucesso) tornava-se produto de uma *disciplina exacerbada*. Importava tornar unidireccional a vigilância, antes difusa e mútua, que sustentava a integridade das *mini-ordens*, concentrando-a doravante na torre central do Panóptico moderno.

Analisando a ideia de Jeremy Bentham, Michel Foucault observou que esta racionalização da vigilância do topo em direcção à base, a assimetria do olhar, expõe a vigilância como uma função profissional e qualificada, era o traço comum de invenções modernas, tão diversas, por outro lado, do ponto de vista funcional como as escolas, os quartéis, os hospitais, os centros de tratamento psiquiátrico, as casas de correcção, as fábricas e as prisões. Todas estas instituições eram fábricas de ordem: como todas as fábricas, eram lugares de actividade decidida, calculada de modo a moldar um produto de antemão concebido — o que no seu caso consistia em restabelecer a certeza, eliminar o acaso, tornar os comportamentos dos seus ocupantes regulares e previsíveis, ou, uma vez mais e numa palavra, certos. O que faltava a esta ordem nova, segundo a judiciosa observação de Bentham, era «uma boa guarda, a detenção, a solidão, os trabalhos forçados e a instrução» — uma gama de factores suficientes para «punir os incorrigíveis, guardar os loucos, reformar os viciosos, aprisionar os suspeitos, empregar os inactivos, sustentar os inválidos, tratar dos doentes, instruir os voluntários em qualquer ramo da indústria ou preparar a espécie ascendente pela via da educação». A visão do Panóptico não tinha origem na maldade, no ressentimento ou na misantropia, do mesmo modo que não era conscientemente cruel. Autêntico reformador intoxicado pela esplendorosa visão do progresso humano e impellido a agir pela urgência de acelerar aquele, Bentham procurava acima de tudo, e com cada um dos seus pensamentos, a «felicidade do maior número». Acreditava

que o produto derivado da fábrica panóptica da ordem seria a felicidade dos internados: «Chamemos-lhes soldados, chamemos-lhes monges, chamemos-lhes máquinas; contanto que sejam felizes, não me preocuparei com isso.» Os prisioneiros não podem deixar de ser felizes, dir-se-ia, uma vez que a fonte mais profunda da sua infelicidade era a incerteza — e assim, se expulsarmos através da disciplina a incerteza da existência, e a substituímos pela certeza da necessidade, apesar de toda a sua tristeza e aflição, teremos atingido o alvo: eis que o mundo feliz da ordem nascerá de novo.

O espectro da incerteza é, portanto, exorcizado através dos dispositivos de controlo. A certeza é restabelecida por forças exteriores ao indivíduo — a partir de *fora*. Em última análise, o remédio moderno para a incerteza consistiu na restrição do domínio da escolha. Não do domínio teórico e abstracto da escolha, que a modernidade continuou a alargar, aumentando assim o volume da angústia e do medo, mas um domínio da escolha prático, pragmático e sensível, um domínio de escolhas «realistas» e de custo não demasiado elevado — domínio que se mostra como o mais provavelmente do «interesse» daquele que deve escolher e que, por isso, será também provavelmente o escolhido. (Bentham, uma vez mais: «Se um homem se recusar a trabalhar, não lhe restará mais do que comer pão seco e beber água, de manhã à noite, sem ninguém com quem possa falar.»² O domínio teórico da escolha é para os internados no Panóptico tão amplo como para qualquer outra pessoa, mas a verdade é que o domínio prático se reduz a escolher entre uma ociosidade imbecilizante e mesquinha e um trabalho imbecilizante e mesquinamente renumerado: uma vez que esta última alternativa é a mais provavelmente escolhida, a certeza volta a governar — ou quase.)

Restabelecer a ordem (quer dizer um quadro que, à percepção subjectiva, se revele tranquilizador, garantindo a certeza) por meio da força de dispositivos de enquadramento só poderia ser uma ideia viável na condição de colocar sob a influência de uma ou várias instituições panópticas os sujeitos a controlar. Foi isso o que, com efeito, a legislação moderna tentou levar a cabo, alargando incansavelmente a duração da escolaridade obrigatória, tornando obrigatório e universal o serviço militar e, sobretudo, vinculando os meios de existência ao «emprego» — ao facto de se estar sob o controlo de alguém, ou se ter um patrão. (À falta de emprego «regular» e quando os meios de subsistência eram fornecidos pelo Estado ou pela assistência comunitária, o patrão era substituído por inspectores de nomeação pública que dispunham aproximadamente das mesmas, senão de mais extensas, prerrogativas de supervisão.) No seu conjunto, as fábricas de ordem e de certeza, encarregadas das funções de vigiar-instruir-disciplinar, tutelavam toda a duração da vida do *homem*, excepto nos breves lapsos inicial e final, em que a incerteza que pudesse ser experimentada não era tida por um «problema social». (A outra metade da população — as *mulheres* — era posta sob a tutela dos «chefes de família» viris, incumbidos do desempenho do papel de pa-

trões: foi provavelmente a mobilização da família como instância de vigilância complementar que levou Foucault a descrever o poder panóptico como «capilar», penetrando, à semelhança do sangue nas veias, todos os tecidos e células do conjunto da sociedade.)

Com as instituições panópticas solidamente implantadas na qualidade de principais unidades industriais da nova certeza, os indivíduos eram concebidos, sobretudo e antes do mais, como hóspedes efectivos ou em perspectiva dessas instituições. Para a grande maioria da população masculina, isso significava em primeira linha a fábrica e a caserna. Para se tornarem objecto das operações do processo que garantia a certeza, os homens teriam de passar pelas provas de acesso ao trabalho na fábrica ou à vida militar. A sua «aptidão social» era medida pela sua capacidade de trabalho industrial ou de desempenho das obrigações de soldados. Na época, os dois tipos de ocupação requeriam o uso da força física e competências veiculadas pelos membros e músculos do corpo — por outras palavras, exigiam *corpos vigorosos*. O tipo de exercício físico exigido pela fábrica e pelo exército definia o que significava um «corpo vigoroso», fornecendo os critérios distintivos da robustez e da invalidez, da saúde e da doença. Em todas as épocas, segundo Bryan S. Turner, pioneiro e fundador da sociologia do corpo, observamos que há «uma potencialidade que é elaborada pela cultura e desenvolvida no interior das relações sociais»³. A cultura moderna e a moderna rede de relações sociais desenvolveram num corpo a potencialidade em causa, sendo esse corpo fundamentalmente o do operário industrial e o do soldado. «Ser saudável» — fisicamente «normal» — significava a aptidão para entrar na fábrica e/ou para o serviço militar. O pânico amplamente documentado que irrompia entre os políticos, médicos, educadores e filósofos do século XIX confrontados com a efectiva ou suposta «deterioração física» da população, e sobretudo das classes inferiores, formulava-se sob a forma de preocupação relativa à força económica e militar das nações. Todavia, a coberto desta justificação, é fácil distinguir uma outra preocupação, mais profunda, que se referia à preservação do próprio tecido da sociedade, o governo da lei e da ordem — que, sob as condições da modernidade, era garantido através do auxílio do enquadramento industrial e militar. Um homem inapto para o emprego ou para o serviço militar era um homem fundamentalmente fora da rede do controlo social — muito parecido com esse espectro do pânico perante a ameaça ao governo da lei e da ordem, representado no século XVII pelo «vadio» que iludia a capacidade de vigilância comunitária da aldeia ou da paróquia, sendo estas ao tempo as únicas instâncias de imposição da lei e da ordem ameaçadas.

As irrupções mais espectaculares e de maior alcance do pânico perante a «invalidez física» eram as causadas pela guerra, que pela sua natureza dramática tendia a condensar e a levar aos extremos as apreensões difusas e atenuadas dos tempos normais. No seu estudo clássico sobre o movimento eu-

génico, J. R. Searle analisou o «pânico relativo a uma possível degradação, que se declarou durante a Guerra dos *Boers*», bem como as «preocupações intensas com a “Eficiência Nacional” subsequentes, associadas ao desânimo suscitado pelo aparente insucesso das políticas sociais “ambientais”». Mas a erupção da guerra e os esforços frenéticos, visando o recrutamento de soldados em condições de suportar as condições esgotantes da vida do combatente, tiveram por único efeito exacerbar a ansiedade sempre subjacente relativa à fragilidade da lei e da ordem, cuja supremacia os dispositivos de enquadramento modernos só insuficientemente pareciam assegurar:

Os observadores da «questão social» vindos da classe média passaram, a partir de 1870, a considerar temerosamente os trabalhadores contratados ao dia e os habitantes dos bairros pobres das grandes cidades, e faziam notar, com um misto de decepção e apreensão que esses elementos da população não tinha «correspondido» aos esforços dos legisladores e das organizações de caridade no sentido de os fazerem aceder a um nível nacional e moral mais elevado — fenómeno que alguns autores tentavam explicar por meio da hipótese de uma degenerescência urbana.⁴

Com efeito, como Daniel Pick indicou no seu estudo seminal, quase todos os mais destacados pensadores da segunda metade do século XIX exprimiram de uma maneira ou de outra o seu temor perante a «degenerescência» que será uma ameaça para as nações civilizadas, caso não seja remediada a tempo. O «corpo vigoroso» ocupava um lugar central no quadro destas preocupações: a «degenerescência», conceito manifestamente vago e mal definido⁵ (que era mais um saco onde se podia meter tudo, ou um sentimento difuso, do que um termo científico capaz de designar um conjunto definido de fenómenos), servia para expressar, apesar de tudo, uma imagem de «falta de energia», de moleza física e de flacidez. «Encontramos tão pouca gente forte!» — eis a exclamação que fornecia a Herbert Spencer a alínea mais importante do seu longo inventário de perigos iminentes. A flacidez, por assim dizer sem precedentes, recentemente detectada no corpo humano, e que o tornava inapto para o ritmo penoso das actividades industriais e militares, significava, na perspectiva de Spencer, «uma maneira deliberada de reservar sofrimento às gerações futuras. Não poderia haver maldição maior para a posteridade do que o legado de uma população crescente de imbecis, de ociosos e de criminosos»⁶.

O número ostensivamente crescente dos «incapazes» e dos «inaptos para o serviço militar» desencadeou um pânico intelectual e legislativo que o interpretava (e não erroneamente, em absoluto) como um indicador do insucesso de uma das tarefas mais decisivas da modernidade. Os que se encontravam temporariamente sem trabalho ou militarmente fora do activo eram julgados nos termos das actividades das quais estavam excluídos — mas

eram, em todo o caso, essas tarefas que conferiam forma e sentido à sua inactividade temporária, como demonstra o facto de os excluídos sem considerados «mão-de-obra de reserva» e «soldados de reserva».

DE FORNECEDORES DE BENS A RECOLECTORES DE SENSações

Hoje não se observa uma grande procura nem de mão-de-obra nem de soldados. O «progresso técnico» acabou por significar não a criação de novos empregos e a diminuição da «mão-de-obra de reserva», mas — pelo contrário — tornou o emprego maciço cada vez mais irrelevante do ponto de vista do volume da produção. O investimento veio a acarretar a falta de empregos, e o trabalho industrial parece no século XX evoluir para um «desaparecimento» que se assemelha ao do trabalho agrícola na Europa Ocidental verificado um século antes. Os empregos nos serviços, temporários, a tempo parcial, flexíveis, ocupando sobretudo mão-de-obra feminina e de implantação precária, que vieram (em parte e imperfeitamente) substituir os empregos para toda a vida, industriais, fundamentalmente masculinos, com o seu picar do ponto pela manhã e ao fim do dia, e solidamente alicerçados, são aflitivamente inadequados para garantir à ordem social as mesmas prestações de disciplina e direcção proporcionadas pelo quadro anterior. Quanto ao serviço militar, conheceu uma transformação bastante comparável. A tecnologia de ponta das guerras contemporâneas pouco teria provavelmente a ganhar com a mobilização em massa. Do mesmo modo que na indústria, o progresso tecnológico significa também reduções de pessoal no sector militar, e tanto no que se refere ao serviço activo como às forças de reserva. Enquanto fábricas de certeza, de dissipação do medo, de vigilância, enquadramento e disciplina, tanto a indústria como as forças armadas parecem pertencer ao passado. (Nada tem, pois, de surpreendente que já não ouçamos falar da «missão moral» dos patrões, tema recorrente da consciência de si do século XIX — cf. o meu livro *Memories of Class*, Routledge, 1983.)

O «regime de enquadramento disciplinar», cujos principais instrumentos e modelos foram a fábrica e as fileiras militares, substituiu ao medo original da incerteza o medo do não cumprimento das normas — o medo do desvio e da punição subsequente. A sociologia, consciência de si da sociedade moderna nos termos em que aquela foi codificada na viragem do século, generalizou a partir da experiência moderna e apresentou a sociedade «enquanto tal» como normativamente regulada, mantida em conjunto por meio de sanções punitivas — um quadro no interior o comportamento dos indivíduos se tornava uniforme graças à pressão exercida por forças exteriores a eles (embora aqui, como em muitos outros casos, a coruja de Minerva só levante voo ao crepúsculo, e a história do dia só possa ser completamente contada quando o dia está já a desaparecer na noite). A uniformidade do comportamento, reprodu-

zida pela conformidade das atitudes (entendia-se que a «socialização» consistia em educar as pessoas de modo a fazê-las *querer* o que *deviam* fazer), era a preocupação societal fundamental e o critério de medida das funções da maior parte das, senão de todas as, instituições sociais. Se subsistia nos actores individuais enquadrados a partir do exterior um elemento de acção voluntária, era o que se exprimia na sua busca activa da norma e da integração — num avassalador desejo de *conformidade*, que se traduzia em ser como os outros e em fazer o que os outros faziam.

Tendo deixado de ser trabalhadores e/ou soldados potenciais, os homens (e as mulheres que deixaram de estar sob o controlo estrito do pai de família enquadrado disciplinarmente pela fábrica/quartel), viram-se livres das pressões panópticas no sentido da conformidade. À falta destas pressões, tornava-se impossível tratar o medo da incerteza substituindo-lhe a preocupação de evitar o desvio — como acontecia desde os primeiros tempos da sociedade moderna. O medo, pelo seu lado, continuava, no entanto, a estar presente — tomando-se, quando muito, mais profundo e assustador ao ser enfrentado à queima-roupa. A identidade do indivíduo continua tão subdeterminada, flutuante e «desincorporada» como durante os tempos modernos, mas parece mais virulenta e ansiogénea a partir do momento em que os mecanismos de «re-incorporação» perderam a sua força normativa ou, simplesmente, desapareceram.

A reprodução das condições da vida social deixou hoje de ser efectuada por meios colectivizados e societais; foi em grande medida privatizada — retirada da esfera política do Estado e, na realidade, da tomada de decisão pública. Todavia, a «privatização» significa aqui não só que as sedes de concentração do poder societal abandonam as suas responsabilidades e que as questões da integração social e da reprodução sistémica são deixadas ao livre funcionamento da iniciativa privada — mas vai bastante mais longe: os processos em causa são hoje, de um modo geral, *des-institucionalizados*, passando a desenrolar-se a partir do nível zero dos esforços do indivíduo em função de uma formação do tipo «faça você mesmo». Acabaram-se os serviços institucionais garantidos pelo Estado em benefício daqueles que procuram escapar à subdeterminação, à opacidade e à incerteza da existência; ao deixar de ser mitigado pelo regime das necessidades que dissimulavam a ausência de um destino inevitável, o medo da incerteza assedia hoje as suas vítimas com toda a sua crueldade primitiva. O seu peso enorme abate-se por inteiro e quase sem mediações sobre o indivíduo, sendo agora a acção individual que se vê incumbida de o repelir e neutralizar.

Ao contrário de estimular o afã administrativo na cúpula, o medo da subdeterminação impele o indivíduo a esforços frenéticos de autoformação e auto-afirmação. A incerteza tem de ser hoje vencida pelos meios próprios de cada um: a escassez dos *porquês* deve ser compensada pelos *para quês* de confecção doméstica. A derrota ou um sucesso pouco conclusivo na batalha

interminável da formação pessoal ressalta sob a forma de sofrimento causado pela *insuficiência* — que hoje substitui o desvio e ocupa o seu lugar de punição entre todas temida no caso de fracasso individual. Não se trata da insuficiência de outrora, medida a grande distância por critérios precisos e sólidos com os quais a persuasão ou a ameaça nos obrigavam a conformar-nos, mas de uma, nova e melhor, insuficiência pós-moderna, que equivale ao fracasso na tentativa por parte de cada um de adquirir a forma desejada, qualquer que esta possa ser — fracasso na tentativa de continuar a avançar, mas também de parar no ponto requerido, de permanecer flexível e preparado para assumir estas formas ou aquelas, de ser ao mesmo tempo uma argila maleável e um escultor consumado.

A sociedade fornece — ou antes, estão disponíveis nos estabelecimentos de comércio — o cinzel, a espátula e outros instrumentos de moldagem, bem como os padrões das formas a moldar. Mas a responsabilidade da escultura empreendida e da sua evolução recai por inteiro em cima dos ombros do escultor (bem à maneira de *O Processo* de Kafka, onde o tribunal permanece de mármore e não pronuncia qualquer acusação, deixando ao acusado o trabalho de listar os pontos daquela e o desempenho das funções de oficial de diligências). O vigilante, o capataz e o professor desaparecem, todos eles — e com eles, o seu poder de coerção, mas também de alijamento da responsabilidade. Hoje tudo se torna uma questão de vigilância, de controlo e de instrução pessoais. O indivíduo é o seu próprio guarda e professor — ou, invertendo o dizer de Blanchot: hoje, todos são livres, mas cada um é livre no interior da sua própria prisão, a prisão que ele próprio ou ela própria constrói.

Deste modo, já não é a tarefa da conformidade que estimula os esforços na vida do indivíduo, mas uma espécie de meta-esforço: *o esforço de estar preparado para fazer esforços*. O esforço por não enferrujar, por não perder o entusiasmo, não cair na indiferença; por não parar demasiado tempo, prolongando as pausas; por não hipotecar o futuro; por não pressionar o tribunal no caso de este decidir falar, por não depender do veredicto de um só tribunal, por conseguir uma jurisdição de acordo com as próprias preferências, por conservar um amplo espaço de manobra.

Existe uma afinidade selectiva evidente entre a privatização da função de gestão da incerteza e o abastecimento do mercado para o consumo privado. Depois de o medo da incerteza ter sido refundido sob a forma de medo da inaptidão para a autoformação pessoal, a oferta no mercado de consumo tornou-se irresistível; não precisa de pôr nem a coerção nem a doutrinação ao seu serviço, pois será livremente escolhida. A recompensa que o regime de vigilância e de coerção oferecia em troca da conformidade era ficar-se livre dos tormentos da escolha e da responsabilidade. Trata-se de uma liberdade que não é oferecida sob o regime de uma autoformação assistida pelos produtos em circulação no mercado. Mas os prémios oferecidos pelo novo regi-

me continuam a ter um brilho suficiente para afastar da existência o sombrio espectro da responsabilidade: é a liberdade de não pensarmos na responsabilidade — de não nos sobrecarregarmos com preocupações sobre as consequências, de cindirmos a vida em episódios cujos efeitos não lhes sobrevivem nem afectam os episódios ainda vindouros — o que o mercado nos oferece. Em vez da irresponsabilidade forçada, imposta ao prisioneiro (cujo peso é esmagador em termos de escravidão e de despojamento), eis a irresponsabilidade de uma borboleta (que se assume ligeira e festivamente como um dom e uma liberdade). A luz está agora onde estava a escuridão; a transição para a nova dependência é experimentada como uma libertação, um «escapar-se».

Como é sempre o caso com as afinidades selectivas, não seria de grande utilidade a tentativa de distinguir aqui entre a causa e o efeito: será o medo da insuficiência a causa do consumismo entusiástico — ou terá sido antes o estratagema hábil ou a consequência não antecipada da expansão do mercado do consumo que substituiu o medo do desvio pelo medo da insuficiência, enquanto tradução generalizada do medo da incerteza? Seria fácil adiantar argumentos favoráveis a qualquer das duas alternativas, mas a questão é de pouca importância uma vez que — como na descrição que Weber nos dá do capitalismo — o véu ligeiro se transformou de há muito numa jaula de aço da qual não parece haver maneira possível de escapar. O medo da insuficiência e o frenesim do consumidor reforçam-se mutuamente, alimentam-se mutuamente em energia e certificam-se, cada um deles pelo seu lado, de que «outro» continua vivo e de boa saúde.

Qualquer que tenha sido a origem do fenómeno, o indivíduo moderno, expulso da posição de prisioneiro do Panóptico, posição vivida no papel de *fornecedor de bens* (papel cuja oferta diminui), acaba por se descobrir na posição de consumidor de bens, posição vivida no papel de um *recolector de prazeres* — ou melhor, *receptor de sensações*. As duas posições orientam-se para métodos diferentes — colectivo e privatizado — de combater o medo da incerteza chocado por esse grande processo de «des-preenchimento» chamado modernidade. Os dois papéis referem-se a duas instâncias diferentes — colectiva e privatizada — encarregadas da aplicação do método. A única coisa que sai intacta e, por assim dizer, ileso deste render da guarda é o próprio medo da incerteza, ainda que hoje se vista de medo da insuficiência, mais do que de medo do desvio.

O medo do *desvio* é uma espécie extremamente condensada de ansiedade. É relativamente fácil identificar um conteúdo comum sob a variedade das formas. Horkheimer e Adorno podiam certamente apontar o «medo do vazio», vivido como medo de ser diferente e estar por isso isolado, enquanto núcleo duro das angústias modernas. A tarefa é menos simples no caso do medo pós-moderno da *insuficiência*. Em parte, porque o próprio mundo em que opera é — ao contrário do mundo moderno «clássico» — fragmentário, e porque o tempo pós-moderno, em perfeita oposição ao tempo moderno li-

near e contínuo, é «achatado» e episódico. Num mundo e num tempo assim, as categorias referem-se mais a «ares de família» do que a «núcleos duros» ou sequer «denominadores comuns». No farto reservatório das angústias pós-modernas, torna-se difícil encontrar um só traço isolado que apareça em todos os seus tipos. A «insuficiência» serve aqui como que de rótulo que permite reunir uma grande variedade de medos — diversamente orientados, diversamente experimentados, diversamente combatidos. Não é fácil apontar um dos múltiplos medos como o «elo principal» das ansiedades encadeadas, e menos ainda como «causa primária» de todo o conjunto. Em vez de perseguirmos uma «mãe de todos os medos» pós-moderna, parece mais prudente traçarmos um inventário das angústias pós-modernas. Será esse inventário, e não mais do que isso, o que o resto deste capítulo tentará fazer.

DA SAÚDE À FORMA

O corpo moderno, o corpo produtor/soldado, era enquadrado disciplinarmente — moldado com violência por forças ambientais habilmente manipuladas, e posto em movimento regular, como acontecia na linha de montagem tayloriana, por meio de um quadro de dispositivos engenhosamente elaborado. A única contribuição requerida por parte do próprio corpo era que fosse capaz de reunir a força interior necessária para responder com prontidão aos estímulos, fazendo-o com o devido vigor. A esta capacidade chamava-se «saúde», e o termo «doença» designava, simetricamente, a incapacidade de resposta. Para todos os efeitos práticos, o consumo tido por necessário visava assegurar a manutenção da saúde assim concebida, reduzir a incapacidade por meio da alimentação, devendo esta ser ingerida nas quantidades que fornecessem a energia muscular necessária ao cumprimento dos critérios da fábrica e do serviço militar. Tudo o que excedesse estes montantes era considerado um luxo, e seria sinal de relaxamento no caso de ser consumido, ou sinal de prudência no caso de ser poupado ou investido. No dealbar do século XX, o primeiro «nível de vida mínimo» calculado por Seebom Rowntree para os trabalhadores britânicos não incluía o chá, que era a sua bebida favorita e um elemento indispensável dos seus rituais de socialização — pela simples razão de o chá ser desprovido de valor alimentar. Observemos que esta maneira de pensar não mudou grandemente na nossa época no que se refere aos pobres, aos consumidores deficientes, aos que se recusaram a entrar na sociedade pós-moderna: há anos e anos já que Peter Townsend tem vindo a travar a sua batalha heróica e com poucos resultados, visando que, por exemplo, a falta de dinheiro para comprar cartões de Boas-Festas seja incluída entre os indicadores de condições de existência abaixo do limiar da pobreza. As bebidas continuam a ser alvo de uma reprovção especial, e o seu consumo, tido por sinal de complacência e de excesso, dá origem a co-

mentários acerbos. No entanto, acima da linha da pobreza, as exigências do corpo são hoje vistas a uma luz muito diferente. Os corpos são, antes e acima de tudo, corpos que *consomem*, e a adequação da sua condição é medida pela sua capacidade de consumirem o que a sociedade de consumo tem para oferecer.

O corpo pós-moderno é, em primeiro lugar e sobretudo, um receptor de *sensações*; absorve e digere *experiências*; a sua capacidade de ser estimulado torna-o um instrumento de *prazer*. A esta capacidade chama-se *forma*; inversamente, a «quebra de forma» significa a inércia, a apatia, a falta de energia, o abatimento, uma resposta desatenta aos estímulos — uma capacidade, e/ou um interesse, decrescente ou simplesmente «abaixo da média» no que se refere a novas sensações e experiências. «Estar deprimido» significa o estado de quem não tem vontade de «sair para se divertir», para «se distrair». As «perturbações» mais difundidas e mais assustadoras são, de uma maneira ou de outra, perturbações de *consumo*... Manter o corpo em forma significa mantê-lo preparado para absorver e ser estimulado. Um corpo em forma é um instrumento extremamente sensível e bem afinado de prazer — de qualquer prazer: sexual, gastronómico ou derivado do simples exercício físico e da simples demonstração da sua boa forma. O que conta não é tanto a *performance* do corpo, mas antes as sensações que o corpo recebe no decorrer do seu desempenho, e essas sensações deverão ser profundas e profundamente gratificantes — «excitantes», «espantosas», «maravilhosas», «extasiantes».

Uma vez que a profundidade da sensação é muito menos passível de ser medida com exactidão e referida a um alvo preciso do que o «desempenho», avaliado em termos de produtos tangíveis e resultados «objectivos», um efeito lateral da nova ordem de prioridades é a desvalorização da ideia outrora central de «normalidade» (e, no mesmo lance, de «anormalidade»). A medicina moderna esforçou-se por traçar uma linha divisória nítida e visível entre a saúde e a doença, e fez por isso da distinção entre o normal e o anormal a sua preocupação maior — tratava-se de uma distinção que, idealmente, deveria poder ser definida em termos empiricamente verificáveis e quantificáveis e, por conseguinte, rigorosamente medida, um pouco como a «temperatura normal» do corpo pode ser medida por meio de um termómetro. Trata-se de uma operação pouco viável no caso da sensação, que é sempre um acontecimento subjectivamente vivido, impossível de articular em termos intersubjectivamente comunicáveis, para depois a aproximarmos das sensações de outras pessoas e a compararmos com elas. Estamos condenados a viver para sempre na dúvida, sem sabermos ao certo se as nossas sensações se «integram no modelo-padrão» e, mais dolorosamente ainda, sem sabermos ao certo se alcançamos os «picos» a que outras pessoas são capazes de se elevar. Por mais profundamente que sejam experimentadas, as sensações poderiam ser sempre mais profundas, o que faz com que acabem por nunca o ser o bastante; seja o que for que se passe, as coisas poderiam sempre ser melhores:

insinua-se por ocasião de cada novo sucesso reconhecido a leve suspeita de aquele não passar de uma pálida sombra do que poderia (e se *poderia, deveria*) ser a experiência «real». A ideia de «normalidade» deixa de fazer sentido neste contexto. Há uma escala do êxtase — ascendente, móvel e infinita — que, ao aplicar-se ao que é realmente experimentado, lança sobre qualquer experiência uma densa sombra de «mau funcionamento». A escala móvel do prazer torna-se uma escala móvel de disfunção, dando lugar a uma insatisfação e a uma agitação intermináveis.

Cada manifestação do estar em forma, por mais espectacular e gratificante que seja, é assim envenenada por um travo amargo que prenuncia a insuficiência, e a insuficiência diminui as probabilidades de um prazer antecipado. A busca do corpo «absolutamente em forma» tem por maldição uma ansiedade que provavelmente nunca se dissipará. A capacidade do corpo em termos de sensação intensa e de êxtase está votada a falhar para sempre a plenitude do ideal esquivo — uma vez que não há medida de cuidado e de preparação do corpo que chegue para esconjurar a suspeita insistente de «mau funcionamento». Não há receita que assegure que a prova será enfrentada com êxito; as receitas gozam de autoridade enquanto são objecto de um sonho e de uma busca febris, mas o momento em que se aplicam é quase simultâneo do da sua desvalorização. Seguimos a prescrição do «aperfeiçoamento sensual» com diligência e ardor, mas qualquer progresso conseguido ficará aquém do prometido e do esperado. As receitas são rapidamente postas de lado, substituídas por outras mais recentes a um ritmo cada vez mais acelerado — a plena forma do corpo não é um fim que possa ser alcançado, e não há momento previsível em que possamos dizer com uma convicção sem nuvens: consegui. A impaciência escala o amontoado crescente das frustrações sucessivas, acicatada pela suspeita da insuficiência.

Tenhamos presente que tudo isto acontece a um corpo já não rigidamente enquadrado — ou pelo menos, não da mesma maneira que o corpo do produtor/soldado de outrora. O outro lado da coerção e da vigilância exteriores eram a dissidência e o protesto colectivos: a opressão política tende sempre a suscitar como resposta a oposição política. Mas o corpo recolector de sensações é uma criação do tipo «Faça você mesmo», e as suas disfunções são *handicaps* auto-infligidos. Os fracassos não alimentam a formação de uma imagem de privações colectivas, e as queixas do indivíduo não desembocam em agravos colectivos; a reparação, consista esta seja no que for, terá de ser individualmente procurada, obtida e aplicada. A instrução do corpo produtor/soldado une; a auto-instrução do corpo recolector de sensações divide e separa. O Serviço Nacional de Saúde é um desfecho natural do modo de construção social do conceito de saúde: os serviços nacionais desse tipo destinam-se por natureza a lidar com a norma e a anormalidade — com certos aspectos humanos comuns a toda a gente, que podem ser estatisticamente definidos e proclamados como uma norma que traça uma equação entre o

peculiar e o anormal. Mas um «Serviço Nacional de Plena Forma» seria contraditório nos seus termos. E numa época em que as preocupações com a plena forma prevalecem sobre as preocupações com a saúde (tendo as instituições sociais deixado de estar interessadas na imposição da norma ou no fornecimento de produtores e soldados), o Serviço Nacional de Saúde passa também a parecer menos «natural» e menos «óbvio» do que antes. O seu modelo herdado, entrincheirado e institucionalizado nos seus moldes tradicionais, está mal preparado para prestar o tipo de serviços que a transição da saúde para o estar em forma impele os seus clientes a procurarem.

O corpo é hoje uma *propriedade privada* indiscutível, e compete ao seu proprietário cultivá-lo: este — ou esta — só poderá acusar a sua própria pessoa se o jardim for infestado por ervas daninhas ou o seu sistema de rega falhar. O que deixa o proprietário numa situação inquietante, insustentável. Tem de manter o controlo da situação, mas é a sua própria pessoa que se trata de controlar: o corpo tem de flutuar na corrente das sensações, de ser capaz de se entregar sem reserva a experiências irreflectidas de prazer, mas o «proprietário» — e treinador — do corpo, que «está dentro» do corpo na ocasião da experiência e só pela força da imaginação é possível «desligar» do corpo, tem também de gerir a sua flutuação e abandono, de a avaliar e medir, comparar, classificar em termos de qualidade... André Béjin procede ao diagnóstico clínico desta situação aporética no que se refere à busca das sensações do orgasmo, largamente consideradas hoje como sendo o «sentido» do desempenho sexual:

Cada um tem... de se abandonar às sensações sem deixar de submeter os seus actos a um cálculo racional dos benefícios sexuais. O prazer deveria ser ao mesmo tempo um acontecimento absolutamente espontâneo e um desempenho dramático encenado pelo cérebro... Vemo-nos assim intimados a afastarmo-nos mentalmente do corpo, para melhor coincidirmos com as sensações que nele irrompem espontaneamente, para sermos espectadores da nossa própria relação sexual, mas sem deixarmos por isso de ser seus actores, para nos deixarmos submergir pelos estímulos que ao mesmo tempo, todavia, activamos por meio de fantasias que evocamos e controlamos, para nos exprimirmos «espontaneamente» no decorrer de acções que devemos programar...⁷

Trata-se de uma situação próxima, sem dúvida, da esquizofrenia: precisamos de *aprender a expor-nos ao que antecede e ultrapassa toda a aprendizagem*; precisamos de aplicar o *cérebro* para estimular e excitar o *visceral*; precisamos de treinar e instruir e, sob certos aspectos, de *forçar* o corpo a fim de o deixarmos abandonar-se, de o desembaraçarmos de controlos, de o tornarmos capaz de um gozo *desenfreado*... É-nos necessário estar dentro e fora ao mesmo tempo: a exterioridade é a condição indispensável da verdadeira interioridade, embora contamine irremediavelmente a «natureza inata» do

que há «dentro». A passagem de uma vigilância e de uma instrução societalmente administrados à automonitorização e auto-instrução anula a distinção entre o sujeito e o objecto, entre o actor e o objecto da acção, e acaba também por anular a distinção entre fazer e sofrer, entre a acção e os seus produtos. O que era outrora uma contradição torna-se agora uma aporia: o estado confuso de uma ambivalência que evoca a areia movediça e que nunca se resolve, uma vez que cada tentativa de lhe escapar tem por único resultado um crescente afundamento no seu pântano.

A forma física enquanto fim supremo a buscar, mas que não se alcançará jamais, através da autocoacção está votada a que a impregne uma ansiedade eterna, que em vão procura uma saída, mas sem deixar de engendrar, por isso mesmo, uma procura sempre crescente de outras saídas, novas se bem que ainda não postas à prova. Sustento aqui que este produto da «privatização» do corpo e das instâncias de produção social do corpo é a «cena primitiva» da ambivalência pós-moderna. Confere à cultura pós-moderna a sua energia inédita — a compulsão íntima no sentido do movimento. É também uma das causas decisivas, talvez a causa principal, da sua tendência constitucional para o envelhecimento instantâneo — a agitação neurótica, «rizomática», aleatória, caótica, desorientada e compulsiva da cultura pós-moderna e do seu séquito espantoso de manias e obsessões, de desejos efémeros, de esperanças de curta duração e de medos atrozes devorados por outros medos ainda mais atrozes. A inventividade cultural pós-moderna pode ser comparada a um lápis com uma borracha junto ao bico: apaga o que escreve e não é, a seguir, capaz de se deter sobre o vazio cintilante do papel.

A ambivalência primitiva vaza-se em muitos moldes, assume muitas formas e recebe muitos nomes. Uma das formas seminais que assume é a ambiguidade aporética da *proteofobia* e da *fixeofobia* — o medo de nunca se chegar ao topo (e nunca se chegar a saber que caminho conduz até ele) e o medo de lá se chegar (e de se saber com toda a certeza que se chegou). O objectivo do plenamente em forma poderá fugir para sempre ao que o procura, mas pode também ser alcançado, e a verdade é que não sabemos — não podemos saber — qual das alternativas é mais sinistra. Bem vistas as coisas, uma vez alcançado o topo, já não há outras vertentes que se possam subir — todos os caminhos se tornam descendentes... Não podemos deixar de esperar que a sensação última seja alcançada, mas alcançá-la constituirá o fim — uma morte por procuração, abrindo as portas a esse demónio odioso entre todos que todos os nossos trabalhos visavam impedir de entrar.

A proteofobia e a fixeofobia alimentam-se e sustentam-se uma à outra. Conjuntamente, velam porque ao longo do processo de realização do «projecto Corpo» — um corpo infinitamente sensível, afinado pela experiência — a autoflagelação não tenha limites; velam por que nenhum êxtase seja alguma vez tido pelo êxtase supremo e impossível de melhorar, por que nenhuma sensação seja tida como não deixando nada mais a desejar, por que

nenhuma extensão de estrada já andada seja tida como dispensando outras explorações suplementares.

O CORPO SITIADO

A ambivalência incurável e geradora de ansiedade do «projecto Corpo» torna particularmente desanimadora e converte num terreno particularmente fértil para múltiplos medos a tarefa de circunscrever e guardar as fronteiras do corpo (tarefa que Mary Douglas mostrou de há já longa data comportar uma carga de ambiguidades nervosamente esgotante em qualquer época e em qualquer cultura). A maior parte das sensações que o corpo receptor de prazeres pode experimentar necessita de estímulos provenientes do mundo exterior; a condição consumidora obriga o corpo a abrir-se o mais amplamente possível ao potencial de experiências ricas, e cada vez mais ricas, que os referidos estímulos comportam, e a plenitude da forma do corpo é mediado pela sua capacidade de as absorver. Todavia, este mesmo comércio com o mundo exterior compromete o controlo a exercer pelo indivíduo sobre a forma física; o intenso tráfico na fronteira, a condição inevitável de receptor de sensações, é ao mesmo tempo uma potencial ameaça à plena forma, sendo esta, por seu turno, a condição da capacidade por parte do corpo de recolher sensações. Trata-se de uma capacidade que pode diminuir se o controlo da imigração não for levado a cabo com suficiente vigilância; a admissão tem de ser selectiva a todo o momento — mas não empobrecerá qualquer selectividade o reservatório das sensações potenciais, e não impedirá o corpo de experimentar quem sabe quantas novas sensações ainda desconhecidas?

A lista dos vinte livros mais vendidos, bem como todas as modas manifestamente de pouca dura, mudam à maneira das figuras do caleidoscópio de uma semana para a outra, mas há, apesar de tudo, dois tipos de obras que têm lugar de honra garantido nos *tops*: os livros de receitas e os livros de dietética. Não estamos a falar de livros de receitas correntes, mas de colecções de receitas cada vez mais requintadas, exóticas, sensacionais, elegantes, delicadas e minuciosas — outras tantas promessas de delícias inéditas para as papilas e de novos cumes de êxtase para os olhos, o olfacto e o palato. Ao lado dos livros de receitas, como sombra inseparável deles, os livros de dietética, preceituários absurdos de exercícios de auto-instrução e auto-imolação, prescrições a seguir no tratamento dos males que os livros do primeiro tipo causaram e na purga do seu legado: a capacidade de viver sensações maravilhosas, tornando imperiosa antes do mais a autoflagelação.

A perfeição do corpo *moderno* era representada sob a forma de uma harmonia renascentista, informada pelos princípios da moderação e da temperança, da tranquilidade e do equilíbrio. Consequentemente, as ciências sociais definiam as necessidades humanas no registo de uma exigência premente de

aplacar e resolver as tensões, e a satisfação das necessidades como um estado de não-tensão: a perfeição era vista como uma condição em que todo o movimento se suspendia, uma vez que nada de melhor seria possível. A prática pós-moderna de exercício do corpo desemboca, pelo contrário, numa construção de estilo gótico, configurada exclusivamente por excessos e que só se mantém de pé graças ao delicado equilíbrio entre tensões que, de outro modo, a demoliriam. Teremos de dar mostras de discernimento na selecção das nossas tensões, se quisermos explorar ao máximo o seu potencial de embriaguez e saborear «experiências extremas», permanecendo ao mesmo tempo abertos a outras, futuras e ainda mais «extremas». O estado de não-tensão é um pesadelo, e a questão não está em saber como evitar as tensões, mas em saber como compensar uma tensão por meio de outra que com ela combine bem. Precisamos de meios de embriaguez saborosos e de meios saborosos de regresso à sobriedade.

É a cargo do indivíduo, do proprietário privado do corpo, que fica tudo isto. A protecção da fronteira e a administração do território no interior das fronteiras é da sua responsabilidade. A envergadura da tarefa, agravada a seguir pela sua ambivalência intrínseca, alimenta uma mentalidade sitiada: eis o corpo, e em particular a sua plena forma, ameaçado por todos os lados. E não podemos, além disso, fortalecer-nos com segurança contra as ameaças, uma vez que o tráfico através da fronteira é não só inevitável, mas também positivamente desejado: a sua intensidade é, bem vistas as coisas, o propósito supremo do «manter-se em plena forma». Trata-se, portanto, de um cerco que nunca será levantado — de um estado de sítio permanente, de um estado de sítio vitalício.

Dada a ambiguidade do ideal do em plena forma e a ambivalência dos meios ao seu serviço, dificilmente parecerá surpreendente que, de tempos a tempos, e cada vez com maior frequência, a mentalidade sitiada se condense em breves, mas violentas explosões de pânico físico. Farejam-se constantemente venenos nos alimentos que se levam à boca e efeitos secundários patogéneos nas actividades físicas que se fazem — mas, evidentemente, a não-ingestão de alimentos e a interrupção completa da actividade física não são alternativas viáveis, e muito menos compatíveis com o modo de existência do recolector de sensações. Não podemos evitar deixar que se escape a incessante acumulação de vapores de desconfiança e de frustração, a favor do ensejo proporcionado por campanhas esporádicas que visam certas marcas de produtos alimentares ou certos tipos de exercício físico — ou tentamos, segundo os casos, vencer o seu choque tóxico por meio da ingestão de outras substâncias ou submetendo o corpo a outros tipos de movimentos. A energia investida nesta ou naquela campanha reforça o reconfortante e temporário sentimento de segurança que experimentamos pelo facto de «o inimigo à nossa porta» haver sido derrotado, deixando nós de ter de continuar a temê-lo. Todavia, uma vez que o ideal autocontraditório da plena forma jamais pode

ser alcançado (para já não falarmos da inxequibilidade do sonho de escapar à morte, cujo sucedâneo ou antes véu de encobrimento pós-moderno é o «manter-se em plena forma»), as sucessivas campanhas nada garantem definitivamente. Um dado produto alimentar foi anatematizado, um dado exercício físico condenado e evitado, mas o flagelo mantém-se, do mesmo modo que as contradições, e a meta continua tão longe de nós como antes.

Continua assim a procura de novos pânicos físicos, e de preferência mais espectaculares. O único resultado duradouro das campanhas passadas são a velocidade acrescida a que giram as engrenagens das fábricas de produção de veneno/contraveneno e as novas exibições de astúcia dos fornecedores comerciais de contravenenos, que têm por destino ser denunciados como venenos a coberto de uma máscara...

DA MANIPULAÇÃO À DEGUSTAÇÃO

Cada ego convoca o Outro a aparecer e é ele próprio convocado a aparecer ao convocá-lo — mas cada Ego tem o seu Outro talhado pela medida das suas próprias preocupações e desejos, e assim o Outro do ego do recolector de prazeres não se assemelha ao Outro do ego do fornecedor de bens.

O Outro do fornecedor de bens tem toda a materialidade sólida e corpórea da natureza, das coisas «naturais». Tem extensão espacial, tem peso, é impenetrável e não é possível fazê-lo desaparecer — é um objecto de *manipulação*. Entra no mundo do ego na qualidade intercambiável de matéria-prima de um processo ou de resistência à acção. Presta-se à vontade do ego e, ao mesmo tempo, fixa limites a essa vontade. É uma expansão da liberdade do ego e, ao mesmo tempo, restringe com as suas imposições essa liberdade. É, por conseguinte, um objecto de absorção e de assimilação — ou um objecto de luta.

O Outro do recolector de sensações é feito da substância rarefeita e etérea das impressões. É uma superfície, áspera ou lisa, que se acaricia ou lambe — um objecto de *degustação*. Pode ser ignorado ou contornado, desaparecendo assim do campo de atenção e deixando de existir, uma vez que o seu ser é ser interessante. Entra no mundo do ego como uma fonte de prazer antecipada, e sai do seu mundo como a antecipação não preenchida ou prazer que se esgotou. É, a título intercambiável, matéria-prima da experiência ou decepção dos sentidos. Portanto, é também um terreno de exploração e aventura, ou um campo árido e vazio do qual toda a excitação desapareceu.

O Outro encarna a todo o momento o futuro que escapa às regras e ao controlo, sede de uma incerteza perene — e, enquanto tal, um núcleo que atrai e causa medo. O Outro do fornecedor de bens atrai enquanto oportunidade para a *acção*; o Outro do recolector de prazeres atrai enquanto promessa de *sensações*. O medo que emana do primeiro Outro é o da resistên-

cia à acção, da ameaça que põe em causa a consecução do fim. O medo que se desprende do segundo Outro é o da insipidez da experiência, da frustração da busca de estímulos. O primeiro Outro poderá aparecer como uma *difficuldade*; o segundo, como um desprazer, ou uma falta de prazer, ou um prazer menor do que o esperado — uma *decepção*.

O mundo do fornecedor de bens, do produtor/soldado tende a ser *cognitivamente* dimensionado. A sua cartografia corresponde ao jogo dos fins e meios relevantes — o confronto entre os meios e os fins estabelecidos e entre os fins e os meios disponíveis. O mundo cognitivamente ordenado é a base de sustentação do visar de fins e do cálculo das expectativas, mas também, ainda que a título secundário, o terreno que põe à prova os limites da capacidade de agir e do agir com eficácia. O mundo do recolector de sensações, do consumidor, tende a ser ordenado *esteticamente*. A sua cartografia corresponde ao jogo dos estímulos relevantes que suscitam sensações — o confronto entre os objectos e as sensações procuradas ou entre a busca de sensações e a capacidade geradora de sensações dos objectos disponíveis. O mundo esteticamente ordenado é a base de sustentação da busca da experiência, da experiência inédita e de uma experiência mais intensa do que a experiência anterior — mas é também, e em primeiro lugar, a sedimentação da constante posição à prova da capacidade de fazer experiências do corpo e do constante esforço que visa expandir essa capacidade.

O ser/estar-no-mundo do fornecedor de bens, e por isso o seu envolvimento com o Outro, é *orientado para o exterior*, estruturado e movido pelo interesse posto no que pode ser feito com e para o mundo, e o Outro nesse mundo. É regulado e avaliado pela profundidade das marcas que deixa no mundo, através das transformações que introduz na condição corpórea do mundo. O ser/estar-no-mundo do recolector de sensações, e por isso o seu envolvimento com o Outro, é *orientado para o interior*; é estruturado e movido pelo interesse posto no que pode ser experimentado pela imersão do si-próprio no mundo e pelo seu contacto com o Outro no mundo. É conduzido e avaliado pela profundidade das sensações que estimula, através das transformações que introduz na condição sensual do sujeito. Para o fornecedor de bens, o mundo é um instrumento que se trata de tocar. O recolector de prazeres é — ele próprio ou ela própria — o instrumento do qual deverá obter-se a melodia do prazer.

Nem o fornecedor de bens, nem o recolector de prazeres são impelidos pela natureza do seu ser/estar-no-mundo a empenharem-se num ordenamento do espaço *moral*. Pode mostrar-se que, nos dois casos, o ordenamento do espaço moral é, em princípio, contraproducente. Nenhum dos dois tirará ganhos do *existir-para* o Outro — e ambos poderão perder com isso. O Outro do produtor/soldado é parte da tarefa a desempenhar; a sua relevância — e por isso o seu tratamento — é definido de antemão pelo fim a alcançar e pelos meios necessários para tanto. Atribuir a um Outro assim definido qual-

quer outra significação só poderia distrair-nos da persistência posta na busca do fim em vista e diminuir a precisão da articulação a estabelecer entre fins e meios. O Outro do consumidor é um reservatório de sensações; a sua relevância — e por isso o seu tratamento — é definida e redefinida no decurso do contacto pela qualidade da experiência que se recebe ou espera receber dele. Atribuir a um Outro assim definido qualquer outra significação só poderia enfraquecer a concentração, atenuar a estimulação e, conseqüentemente, levar à diluição da própria experiência recebida ou a receber.

À primeira vista, nenhum dos dois tipos de actor parece excessivamente promotor do ponto de vista da relação moral, na perspectiva do existir-para. Quando muito, proclamam ambos a irrelevância da coexistência de tipo moral e combatem pela emancipação das imposições morais. Um dos actores exige que a identidade do Outro seja ignorada ou violada, transformada até se tornar irreconhecível ou diluída. O outro actor põe o Outro como um invólucro cheio de sensações potenciais cuja pele só poderá ser descartada após a extracção do seu conteúdo, que a deixa flácida e mirrada. As oportunidades do Outro são, tanto num caso como no outro, bastante limitadas. Ou assim parece.

E todavia... Há uma certa dose de ambigüidade no ser/estar-no-mundo do recolector de sensações — de uma ambigüidade que não se manifesta por igual na existência finalizada e directamente orientada em função dos seus fins do fornecedor de bens, mas que se aloja, em contrapartida, na natureza das acções do recolector de sensações, ou antes, no modo como essas acções se inserem no mundo em que são levadas a cabo. A menos que as suas esperanças — dele ou dela — de realização sejam destruídas, o recolector de prazer não pode permitir-se a aniquilação da identidade do Outro, da alteridade do Outro, que é para o fornecedor de bens a marca distintiva da produção e um dado da ordem factual das coisas. O recolector de prazeres pode abordar o Outro enquanto fornecedor de sensações e estabelecer assim relações assimétricas, mas resta, em todo o caso o facto de o Outro só manter a sua capacidade de desempenhar a tarefa que lhe é atribuída na medida em que — ele ou ela — continue a ser um Outro e em que a sua natureza de Outro (a sua impenetrável e imprevisível alteridade, absoluta e semelhante ao futuro) seja salvaguardada. Enquanto procura satisfazer a sua sede de experiências excitantes, o recolector de prazeres acaba por desenvolver com vontade ou sem ela interesses que investem a preservação da alteridade do Outro intacta e ileso — e do direito do Outro à sua (dele ou dela) alteridade: com efeito, os seus interesses levam-no a promover a autonomia do Outro, a solicitá-la e a alimentá-la. Existe sempre, decerto, uma distância entre ter interesses, reconhecê-los e agir a partir deles. Podemos não ter consciência de ter interesses, e quando a temos, podemos abster-nos de os buscar, ponderando os problemas que procurá-los lhes acarretaria. (E os problemas de contar com a alteridade do Outro são, como tentei mostrar no Capítulo 4 do meu *Postmodern Ethics*,

enormes e desprovidos de soluções fáceis em perspectiva.) Assumir responsabilidades pela alteridade, pela identidade, pela autonomia do Outro não é de modo algum uma necessidade transcendental na existência do recolector de prazeres. Mas trata-se, sem dúvida, de uma decisiva condição de sucesso — uma parte indispensável, poderíamos dizer, de qualquer descrição consistente da «pragmática dos negócios».

Manifestamente, estamos perante uma base precária para a esperança no que se refere ao compromisso moral do consumidor pós-moderno, e que se mostra ainda mais instável e ainda menos fiável como fundamento do compromisso em causa. Não pode ser de outro modo: como vimos no primeiro capítulo, temos razões para desconfiar que a moral não pode sonhar com fundamentos inabaláveis senão em detrimento de si própria... No entanto, fariamos mal em desprezar esta base alegando a sua insegurança. Do ponto de vista do empenhamento moral, a «degustação» do mundo parece representar um avanço considerável sobre a sua «manipulação». Aquele ou aquela que manipula esquece-se, ou sente-se irritado pelo efeito, das formas próprias das coisas tal como são, uma vez que sabe que forma (ou ausência de forma) quer que as coisas tenham. Aquele ou aquela que degusta quer que as coisas tenham sabor, e um sabor original, um sabor que lhes seja próprio. E poderá — poderá, e não mais do que isso — adquirir gosto ao *ajudar* as coisas a desenvolverem plenamente esse gosto que elas, e só elas, podem proporcionar. E o gosto, o encanto, da coisa a que chamamos «o Outro» é a sua própria alteridade irrepitível, única e autónoma. A mesma força que isola os recolectores e receptores de sensações poderá também reuni-los, torná-los não só tolerantes perante a singularidade de cada outro, mas também solidários — descobrindo o prazer precisamente na autonomia de cada um dos outros e assumindo a responsabilidade pela singularidade de cada um dos outros.

O estrangeiro revisitado — e revisitante

Nem toda a vida urbana é moderna, mas toda a vida moderna é urbana. Tornar-se moderna significa, no que se refere à vida, assemelhar-se mais à vida urbana. Ou seja:

- Terem-se vários destinos entre os quais escolher para qualquer itinerário, e ser necessário reflectir a esse respeito, a fim de navegar e conduzir os movimentos de modo a que seja alcançado o destino escolhido.
- Receberem-se pelo caminho sinais que excedem as necessidades de orientação, o que torna necessário seleccionar a partir do ruído as sensações relevantes e ou introduzir sentido no sem-sentido.
- Atravessar um espaço povoado por outros que são guiados por necessidades semelhantes, o que torna necessário calcular os movimentos desses outros enquanto se percorre o itinerário próprio.
- Não sendo os movimentos dos outros inteiramente previsíveis nem inteiramente calculáveis, a navegação de cada um comporta sempre um elemento de risco e de aventura e está sempre sob a ameaça da escassez de sinais fiáveis, do mesmo modo que sofre sempre a necessidade de uma maior rotina.

A distância entre aquilo que precisamos de saber para navegar e aquilo que sabemos ou cremos saber dos movimentos efectivos e possíveis dos outros é percebida como o elemento de «estranheza» dos outros, e a separação constitui-os como *estranhos*. A vida urbana é movida por estranhos entre estranhos. No dizer de Michael Schluter e David Lee, o estranho é «cada um de nós ao sair»¹.

A distância é um território extremamente ambivalente — lugar do perigo e, do mesmo modo, da liberdade. A ambivalência das perspectivas refracta-se num sentimento analogamente ambivalente de aventura exaltante e de confusão inibidora. A distância atrai tanto como repele — a sua atracção e a

sua repelência sobrepõem-se, alimentam-se mutuamente, desposam-se uma à outra para o pior e para o melhor — para todo o sempre.

O segredo da felicidade na cidade está em saber como aumentar a aventura veiculada pela subdeterminação do destino e do itinerário, limitando, ao mesmo tempo, ou tornando inócua, a ameaça emergente da mesma subdeterminação de outros estranhos: os dois objectivos entram manifestamente em conflito, uma vez que cada um de nós é um estranho na cidade e que qualquer restrição imposta ao estatuto do estranho, ao reduzir a ameaça que aborrecemos, reduzirá também a liberdade que desejamos.

O que o ideal de uma cidade feliz requer é a construção de um compromisso, orientado para um balanço subtil entre ocasiões e perigos, estabelecendo um «acordo» [*settlement*] (na certa expressão de Lars-Henrik Schmidt²) entre exigências em conflito, em vez de «soluções» radicais. A dificuldade está em da liberdade sacrificar apenas essa pequena fracção, e não mais do que ela, que é uma necessidade sacrificar a fim de que a angústia da incerteza seja suportável — vivível. Ao longo da história moderna, no entanto, a maior parte das fantasias e dos projectos da cidade feliz adoptaram o critério de uma prova de força decisiva a levar a cabo entre pólos opostos que só podem continuar a viver conjuntamente, pois nenhum deles sobreviveria ao fim do outro. Ecoavam as aflições mais profundas e incuráveis dos homens e das mulheres modernos, votados (como diz Alf Hornborg) a «oscilar entre um anseio de *communitas*, o desejo de serem parte de qualquer coisa maior do que o seu Si-Próprio acorrentado, e o medo da autodissolução» — para acabarem por descobrir simplesmente, uma e outra vez, que a liberdade sem comunidade significa loucura, enquanto a comunidade sem liberdade significa servidão.

DUAS ESTRATÉGIAS DO MODO DE VIVER COM ESTRANHOS

Em termos teóricos, podemos visar «soluções radicais» para a ambivalência da vida urbana na linha de uma de duas estratégias «racional» (ambas autocontraditórias). Uma consiste em reduzir drasticamente, ou eliminar por completo, o elemento de surpresa, e por isso de imprevisibilidade, no comportamento dos estranhos. A outra é conceber meios e maneiras de tornar o elemento da contingência irrelevante, fundir os movimentos dos estranhos num plano de fundo ao qual não temos de prestar atenção, deixando-os fora das nossas preocupações. As duas estratégias visam transformar a cidade naquilo que Lyn Lofland descreveu como o «mundo de *rotina* dos estranhos»⁴ (sendo um mundo de «rotina» um mundo de acontecimentos repetitivos e cujos padrões podem ser conhecidos — um mundo livre de contingência). Mas uma e outra estratégia, ainda que generalizadas, não excluem outras estratégias, também ineficazes, e cujas pretensões de racionalidade são, além disso, rejeitadas. Entre estas últimas, destacaram-se as tentativas recorrentes

de queimar a incerteza em efígie — de concentrar o horror à indeterminação numa categoria de estranhos seleccionada para o efeito (imigrantes, população etnicamente diferente, vagabundos, viajantes ou sem-abrigo, fiéis de subculturas insólitas e, por isso mesmo, pouco discretas), esperando contra toda a esperança que a sua eliminação ou encerramento proporcionaria a tão procurada solução do problema da contingência enquanto tal, instalando em seu lugar a rotina sonhada.

Todas as utopias, essas precipitações cristalizadas de anseios difusos e esperanças esparsas do espírito moderno, seguiram a primeira das duas estratégias «racional»: foram utopias de um mundo «fácil de usar», ordenado, transparente e previsível. E foram, todas elas, utopias arquitectónicas e de «planeamento urbanístico». (O próprio termo de «ordem» entrou no pensamento moderno vindo da arquitectura, em cujo interior o conceito começou por ser definido para significar um todo, do qual todas as partes se adequam umas às outras, sem que nenhuma delas possa ser substituída sem destruição da harmonia, e uma situação que nenhuma mudança pode melhorar.) Os leitores das utopias sentem-se invariavelmente impressionados pela minuciosa atenção que os seus autores prestaram à disposição das ruas e das praças públicas, à concepção dos fogos familiares, à determinação do número de habitantes da cidade e dos seus movimentos através dos espaços públicos — e impressiona-os do mesmo modo a grande proporção dos textos que é consagrada a estas preocupações, quer dizer às preocupações do tipo que estamos habituados a associar ao planeamento urbano. O que guiou o olhar dos sonhadores da ordem para a arquitectura e o manteve sobre ela foi a convicção — tácita ou explícita — de que os homens e as mulheres se comportam conforme são impelidos a fazê-lo pelo mundo que habitam: tornemos esse mundo regular, e eis que se tornarão regulares as suas aspirações e as suas acções. Eliminemos desse mundo tudo o que seja accidental e não-planeado, e teremos cortado as raízes de todos os comportamentos inconsistentes ou extraviados. Neste sentido, o planeamento urbano era uma declaração de guerra aos estranhos — a essa subdeterminação, essa idiossincrasia enigmática, que faz dos outros estranhos —, mas não se tratava tanto de uma guerra que visasse a conquista (a conversão forçada da multiplicidade dos estranhos numa multiplicidade comparável de relações individuais conhecidas, domesticadas e seguras), como de uma excisão e supressão da «estranheza» (quer dizer de tudo o que fosse único, surpreendente e desconcertante nos outros, reduzindo assim os estranhos a categorias no interior das quais todos os membros são *os mesmos*). O estranho era o inimigo da uniformidade e da monotonia, e o planeamento urbanístico conduzido pela utopia urbana (a utopia da sociedade perfeita realizada por meio do planeamento urbanístico) destinava-se a exterminar tudo o que houvesse de estranheza nos estranhos e, se necessário, os próprios estranhos.

Em *The Conscience of the Eye*, a análise mais penetrante das ideias condutoras do moderno planeamento urbano e das realidades que dele resulta-

ram, Richard Sennett considera que a grelha (uma cidade de ruas que se intersectam em ângulos rectos, uma cidade composta de uma série vertical e lateral de blocos de forma e dimensões idênticas) é a mais plena e adequada expressão do sonho da cidade como um quadro de vida uniforme, pessoal, frio e neutro. As grelhas substituíram os «nós» e as encruzilhadas anónimos por centros ditatoriais que se auto-impõem e impõem o seu sentido forçado — na esperança de moldar pela força um espaço artificial e engenhosamente concebido, homogéneo, uniforme sobre o caos da natureza e das contingências históricas.

A grelha pode ser entendida como uma arma usada contra as características do meio — a começar pelas características geográficas. Nas cidades como Chicago, as grelhas foram lançadas sobre um terreno irregular... Nivelavam-se e drenavam-se todos os traços naturais que o podiam ser; os obstáculos insuperáveis que a natureza levantava à grelha, o leito irregular dos rios e dos lagos, eram ignorados por esses planeadores da cidade de fronteira, como se tudo o que não pudesse ser controlado pela sua geometria mecânica e tirânica não existisse... Estipulou-se a devoração das quintas e povoados da Manhattan do século XIX, em vez da sua incorporação, à medida que a grelha do papel se transformasse em construção efectiva.⁵

Aconteceu que ignorar ou sufocar a excentricidade descuidada da natureza e o capricho dos acidentes históricos se revelou um modo por si próprio incapaz de resolver ou evitar os problemas, mas sobretudo assustador foi o abismo a que os resultados obtidos ficaram da elegância geométrica que a grelha pretendia garantir. A grelha não tornou o espaço urbano uniforme, facilmente legível e transitável em segurança. Tornou-se rapidamente matriz de uma nova heterogeneidade, um molde de tecido sobre o qual toda uma variedade de habitantes da cidade começou a desenhar os seus próprios bordados de linhas erráticas e sem plano. Para sua desorientação e desespero, os pioneiros da sociologia urbana viram-se obrigados, para descrever as realidades da vida na cidade, a traçar por cima do mapa de Chicago formas contorcidas, irregulares e de uma deselegância geométrica que assim ignoravam, por seu turno, a harmonia geométrica da grelha destinada a ignorar a anarquia inerente à natureza e à história.

A cidade que emergiu na ponta final do processo de desenvolvimento moderno poderá ser tudo o que se queira, menos um espaço homogéneo. É antes um agregado de áreas qualitativamente diferentes exercendo uma atracção altamente selectivo, distinguindo-se cada uma delas não só pelo tipo dos seus habitantes permanentes, mas também pelo tipo de estranhos ocasionais que provavelmente a visitam ou atravessam. As linhas de fronteira entre as diversas zonas estão por vezes claramente traçadas e guardadas, com maior frequência são esbatidas ou pobremente assinaladas, e as mais das vezes são

contestadas e têm de ser constantemente redefinidas por meio de escaramuças fronteiriças e de incursões de reconhecimento. Nestas circunstâncias, a «estranheza» dos estranhos passou a ser uma questão de grau: muda quando passamos de uma zona para outra e o ritmo desta mudança difere segundo as várias categorias de estranhos. O território doméstico de uma pessoa é um meio hostil para outra. A liberdade de movimentos dentro da cidade tornou-se, poderíamos dizê-lo, o principal factor de *estratificação*. A posição elevada na hierarquia social da cidade deixa-se medir pelo grau em que o encerramento da pessoa numa só zona pode ser evitado e pelo grau em que as zonas em «regime de coutada» podem ser ignoradas ou transpostas com segurança, fazendo com que assim permaneçam acessíveis a essa pessoa todos os lugares desejáveis da cidade.

Por outras palavras, os habitantes da cidade conhecem uma estratificação definida pelo grau em que podem comportar-se como se a segunda estratégia do «viver entre estranhos» tivesse sido levada a cabo com êxito — pelo grau em que podem *ignorar* a presença dos estranhos e continuar ao abrigo dos perigos que essa presença prenuncia. O problema é que os recursos necessários para se adoptar esse comportamento se encontram desigualmente distribuídos entre os habitantes da cidade, o que faz com que as oportunidades de agir segundo o espírito da segunda estratégia sejam tudo menos comparáveis para todos. Há moradores da cidade que não têm sequer acesso a qualquer estratégia que possam aplicar, e se vêem obrigados as mais das vezes a limitar o mapa do espaço habitável (e, na realidade, dos espaços «públicos» — de acesso livre) a uma zona estritamente circunscrita de tipo *ghetto*, inadequados para outra coisa que não seja tentarem manter do lado de fora os restantes moradores da cidade. (O selo comprovativo da propriedade e o aviso «Proibida a Entrada» no que se refere à área em causa são representados, nos termos da lista elaborada por Dick Hebdidge, por «rituais, por modos de vestir peculiares, pela adopção de atitudes insólitas, pela infracção de certas regras, por garrafas, vidraças e cabeças partidas, equivalendo este conjunto a uma contestação retórica da legalidade»⁶. Os muito falados «regimes de coutada» assumem um aspecto muito diferente segundo o lado de onde são observados: para os que têm a sorte de circular no exterior, são zonas de «*entrada proibida*», mas para os que está do lado de dentro, as mesmas zonas são sobretudo uma área de «*saída proibida*».) Para os «restantes habitantes da cidade», que gozam da liberdade de atravessar nos seus trajectos todas as zonas da cidade tentacular, o efeito da estratificação consiste na ocasião de eliminar os habitantes dos *ghetto* da lista dos estranhos que terão probabilidades de encontrar. A rede das auto-estradas, ruas e vias rápidas que percorrem o interior da cidade, e também, evidentemente, as cidadelas à prova de assalto que são os veículos privados com vidros reforçados e fechos anti-roubo, permitem aos «restantes habitantes da cidade» evitar os espaços onde seria provável que encontrassem os estranhos do ti-

po referido, uma vez que não têm de entrar nessas zonas nem de as visitar. Embora a variedade de habitats que a cidade comporta tenha vindo, quando muito, a intensificar-se, os habitantes em causa poderão ignorar pelo menos o segmento urbano mais inóspito e ameaçador. A maior parte da variedade da cidade torna-se para eles invisível e não tem de ser levada em conta no momento em que planeiam as suas acções. A liberdade depende da proporção da cidade que é possível tratar como se não existisse ou, alternadamente, manter a distância quando se torna um impedimento e explorar quando se mostra convidativa.

Em resumo: a vida urbana é portadora de significações diferentes para os diferentes grupos de pessoas, e o mesmo acontece com a figura do estranho e o conjunto de entidades a que se aplica. É necessário reiterar esta verdade banal dada a vincada tendência (contrariada somente pelos investigadores que se centram estritamente nas «subculturas» — étnicas, de classe, geracionais ou relativas ao género) no sentido de se descrever a cidade pós-moderna nos termos de uma perspectiva única e unilateral: a que vê nela uma versão do *flâneurisme* pós-moderna, «democratizada», mas submetida em todo o caso a um enquadramento comercial estrito — um *flâneurisme*, outrora passatempo exclusivo de uma camada de ricos detentores de títulos de rendimento, que se torna hoje uma prática muito mais difundida, mas que continua a ser, na generalidade, uma ocupação das classes médias (ou, pelo menos, do estilo de vida dos consumidores de parte inteira). Sempre que empreendemos uma interpretação desta experiência, deveremos ter presente que a sua condição fundamental é o gozo de uma dupla liberdade: a de quem se pode mover sem entraves e a de quem pode ignorar selectivamente outros lugares.

O ESTRANHO, TAL COMO O FLÂNEUR O VÊ

Na sua série de notáveis estudos sobre a vida urbana contemporânea, e sobretudo em *Citysex*, Henning Bech⁷ enumera os traços distintivos da vida na cidade contemporânea, nos termos da experiência do deambulador. Numa passagem, que serve a Bech de epígrafe no seu ensaio *Living Together*, Charlotte Brontë descreve «a euforia e o prazer», «o êxtase de liberdade e de gozo» que sentiu enquanto vagueava por Londres, «deixando-se guiar pelo acaso» e ao «misturar[-se] com a vida que ali corria». Seguir o acaso e encontrar, contudo, a vida por toda a parte aonde o acaso nos conduz, encontrar por toda a parte a vida que *ali corre* (e permanece visível o tempo suficiente para ser apreendida pela atenção que deambula, mas não o tempo que faria com que a atenção se prendesse, fosse obrigada a deter-se, comprometendo a sua liberdade de seguir o acaso — o tempo suficiente para que a imaginação se liberte, mas não o suficiente para que possa ser contestado o que se imaginou com uma in-verdade dura e persistente) é fonte de prazer e êxtase, uma experiência afim do gozo

erótico e do orgasmo — tal é, em versão condensada, a conclusão a que Bech chega ao analisar ao vivo a experiência da cidade.

O que se verifica não *apesar da*, mas *devido à* «alteridade universal» que governa a vida urbana — não devido a uma transformação mágica da distância em proximidade, à anulação do alheamento mútuo que há entre estranhos, mas, ao contrário, porque, se na experiência da cidade o prazer tomasse, ou efectivamente toma por vezes, o melhor do seu outro concomitante — o medo —, isso acontece devido à preservação da estranheza dos estranhos, que congela a distância e impede a proximidade, sendo o prazer justamente obtido da desunião mútua, quer dizer da ausência da responsabilidade e da certeza de que, suceda o que suceder entre estranhos, isso não os carregará de obrigações duradouras, não deixará consequências (manifestamente difíceis de precisar) susceptíveis de sobreviverem ao prazer do momento (cujo controlo, todavia, só ilusoriamente é fácil).

Ao tentar apreender a natureza dos contactos na cidade, que não anulam mas salvaguardam e reforçam o alheamento mútuo dos estranhos, Erich Fromm recorreu à metáfora do instantâneo fotográfico:

Fotografar substitui o ver. Com certeza, temos de olhar quando dirigimos a objectiva para o objecto desejado... Mas *olhar* não é *ver*. *Ver* é uma função humana, um dos maiores dons de que os homens são dotados, e requer actividade, abertura interior, interesse, paciência, concentração. Hoje, o *disparar* da câmara (a agressividade que o termo comporta é eloquente) significa essencialmente a transformar o acto de ver num objecto...⁸

Na ideia do «instantâneo», ambas as partes do mundo são importantes: o que conta, é que o instantâneo é um *disparo*, cujo alvo está no lugar para que apontamos a arma; é que o objecto é atingido sem que isso afecte a mão que pega na arma — e é que se trata de um *disparo instantâneo*, só momentaneamente ligando o atirador e o seu alvo, relação que não dura mais do que o tempo necessário para disparar a arma. O olhar do tipo «disparo da câmara» — o olhar sem ver — é um acontecimento *momentâneo* (que não hipoteca por isso a liberdade futura de selecção dos alvos) e um *episódio* (quer dizer um acontecimento encerrado em si próprio, desligado dos acontecimentos anteriores e desligado dos episódios subsequentes — desembaraça o presente das imposições do passado e do fardo do futuro).

A superficialidade, a ausência de densidade emocional e temporal, a repartição do fluxo do tempo em fragmentos desconexos são os prazeres costumados do *flâneur* solitário, do espectador pioneiro, do primeiro praticante do olhar sem ver, dos contactos efémeros, da fruição sem contrapartida dos atractivos do outro — esta superficialidade e ausência de densidade estão hoje ao alcance da maior parte dos moradores da cidade (mas não de todos!), e os que ordenam o espaço em vista das deambulações urbanas, ou se

ocupam de uma maneira ou de outras das aspirações e humores dos actuais e potenciais deambuladores, sabem que assim é e aproveitam o melhor que podem as oportunidades comerciais infinitas que as condições lhes oferecem. Uma das numerosíssimas revistas ilustradas que representam o mundo-feito-por-medida-dos-deambuladores (e estabelecem os seus critérios), *The Face*, que foi objecto de uma cerrada e notavelmente penetrante análise de Dick Hebdidge⁹, pode servir de introdução emblemática à nova realidade urbana: «Olhar torna-se mais importante do que ver (e “ver” mais do que “conhecer”)... A realidade é tão delgada como o papel em que é impressa. Não há seja o que for sob ou por de trás da imagem e, por isso, também não há qualquer verdade oculta a ser revelada...»

The Face é menos lida que percorrida ao acaso; «cruzada». O «leitor» está autorizado a utilizar tudo o que há de disponível seja por que via for e combinando as coisas como lhe parecer mais proveitoso e satisfatório. (A «promiscuidade» não pode existir num mundo sem sujeitos monogâmicos/monoteístas/monádicos; a «perversão» não pode existir num mundo sem normas...) Ao cruzar-se com um texto, o «leitor» pode extrair dele prazer sem ser obrigado a fazer ao mesmo tempo votos de casamento ou a hipotecar a sua casa.

A mensagem é tão simples como sem cambiantes e inclusiva: a «separação do prazer/valor de uso de qualquer compromisso/empenhamento com qualquer forma de “amar, honrar e obedecer”». Referi-me algures a esta separação, fazendo-a corresponder ao mecanismo originário da versão pós-moderna da *adiaforização* — o despojar as relações humanas da sua significação moral, furtando-as à avaliação moral, tornando-as «moralmente irrelevantes». A *adiaforização* entra em jogo sempre que a relação implica menos do que a totalidade da pessoa, sempre que o objecto da relação é um aspecto selectivo — esta ou aquela faceta «pertinente», «útil» ou «interessante» do Outro —, uma vez que só a relação *plena*, uma relação entre sujeitos espacial e temporalmente *completos*, pode ser «moral» — quer dizer assumir a questão da responsabilidade no que se refere ao outro. Impedir o olhar de se tornar ver — efeito cuja produção o modo de organização da cidade moderna promove — configura, a par da burocracia moderna com a sua «diluição da responsabilidade» e do moderno mundo de negócios com a sua limitação espacial e temporal dos contactos humanos por meio de contratos e cláusulas formais, um mecanismo fundamental de *adiaforização*. A vida da cidade é uma vida moralmente empobrecida e por isso submetida à dominação incontestada de critérios diferentes dos da moralidade — abrigo ideal para os perseguidores de sensações agradáveis, exclusivamente orientados por um interesse de ordem estética.

Segundo a análise de Henning Bech, a inebriante sensação de ocasião e liberdade associada à vida urbana resulta não só da abundância de impressões

oferecidas, mas também — e talvez sobretudo — do «livrar-se de si próprio», da suspensão do si-próprio completo e, por isso, moralmente consciente de si e capaz de se autolimitar: as relações urbanas são necessariamente — nos termos de uma necessidade constantemente reforçada por uma escolha alegremente assumida — anónimas e sem compromisso. São também relações saturadas pelo espírito do consumismo: encetadas apenas para se dissolverem de novo, duram tanto como o prazer que trazem, e são postas de lado assim que um prazer maior, de origem distinta, começa a fazer-se reconhecer: os contactos humanos, à semelhança das aquisições feitas nos supermercados, são estabelecidos e descartados com a mesma facilidade, motivados e sustentados por não mais do que uma atenção e um desejo instáveis.

As relações desprendidas e sem compromisso entre estranhos parecem ser orientadas, fundamentalmente, pela busca de prazeres *tácteis*. (O que, podemos nós aventurar, terá sugerido a Bech a ideia de que os prazeres urbanos são sobretudo de natureza sexual.) O olhar sem ver detém-se, bem feitas as contas, na superfície, e as superfícies aparecem aos sentidos como objectos potenciais de sensações fundamentalmente tácteis: o olhar sem ver é um substituto, ou um precursor, do tocar sem sustentar, do aflorar sem parar. A «apresentação» de cada si-próprio na vida urbana é em primeiro lugar e principalmente, talvez exclusivamente, uma apresentação de superfícies — a dimensão visual da apresentação é atravessada pela antecipação da dimensão táctil: são os prazeres tácteis potenciais que agem, dotados do poder de comando e de uma presença invasora, sendo assim que recebem a sua proeminência *visual*.

Na vida das ruas da cidade, as pessoas são superfícies umas para as outras; cada deambulador/a progride através de uma exibição constante de superfícies, ao mesmo tempo que está constantemente em exibição enquanto se move. A exposição engendra a atracção (que se deixa ler com extrema facilidade como sedução), mas não a promessa nem o envolvimento — pelo que comporta uma enorme carga de risco. As possibilidades de um doce triunfo e as de uma derrota humilhante mantêm-se num equilíbrio delicado e torna-se difícil separar umas das outras. A rua da cidade é ao mesmo tempo excitante e assustadora: aparentemente, reduzindo o si-próprio a uma superfície, a alguma coisa que se pode controlar e compor como se quiser, oferece ao sujeito segurança perante os intrusos; mas, na realidade, devido à confusão semântica que as superfícies não podem deixar de emanar, impõem-nos a necessidade de estarmos constantemente em guarda, uma vez que, por maior cuidado que ponhamos no cálculo dos nossos movimentos, cada passo que damos é um passo cheio de risco. A longo prazo, a inevitável aposta permanente torna-se extenuante, e a ideia de um refúgio — de um *estar em su casa* — torna-se uma tentação crescente e à qual é cada vez mais difícil resistir.

O ESTRANGEIRO ANTE PORTAS

No seu estudo seminal sobre o chauvinismo e o racismo contemporâneos¹⁰, Phil Cohen sugere que toda a xenofobia étnica ou racista, toda a postulação do estrangeiro como inimigo e, sem ambiguidade, como o outro lado da fronteira e do limite da nossa soberania individual ou colectiva, tem por metáfora doadora de sentido uma concepção idealizada de um lar seguro. A imagem do lar seguro transforma o «fora de casa» num terreno cheio de perigo; os habitantes do lado de fora transformam-se em portadores de ameaças — é necessário contê-los, expulsá-los e mantê-los afastados:

O meio exterior pode acabar por ser percebido como uniformemente indesejável e perigoso, enquanto do outro lado da renda das cortinas simbólicas, «os critérios pessoais podem ser mantidos». O sentimento de se estar num lar restringe-se a esse espaço no qual um certo sentido de «ordem e decência» pode ser imposto à pequena parte de um mundo caótico que o sujeito pode possuir e controlar directamente.

É o sonho do «espaço defensável», um lugar com fronteiras seguras e eficazmente vigiadas, um território semanticamente transparente e semiótica-mente legível, um sítio limpo de riscos e, em particular, de riscos incalculáveis, o que transforma o que seriam de outro modo tão-só «pessoas não-familiares» (essas pessoas que, em circunstâncias normais de deambulação pela cidade, são obscuros objectos do desejo) em puros e simples inimigos. E a vida da cidade, com todas as competências imbricadas, esforços penosos e extrema vigilância que requer, não pode deixar de tornar esses sonhos de lar ainda mais intensos.

O «lar» do sonho extrai o seu sentido das oposições entre risco e controlo, perigo e segurança, combate e paz, episódio e permanência, fragmentação e todo. Esse lar é, por outras palavras, o remédio ansiado para os sofrimentos e infelicidades da vida na cidade, essa vida de estranhos entre estranhos. Todavia, o problema está no facto de se tratar de um remédio que não pode ser mais do que imaginado e postulado — sob a sua ansiada forma é tão impossível de realizar como são inevitáveis os traços hostis da vida urbana e a sua omnipresença. É a irrealidade do remédio assim postulado, o fosso diante da distância entre o lar de sonho e cada construção efectiva de tijolo e cimento ou cada «bairro sob a vigilância dos vizinhos», que torna a prática da guerra territorial o único meio prático de tornar as fronteiras e o próprio lar «reais». O estrangeiro está a todo o momento *ante portas*, mas é a presença declarada do estrangeiro, de um estrangeiro que conspira visando penetrar, irromper e invadir, que torna a porta tangível.

O estrangeiro *ante portas* (é à porta o único sítio onde o estrangeiro em causa se pode encontrar) não é o estranho que visitámos nas rubricas anteriores,

não é o estranho que se dilui no pano de fundo, ou cristaliza por um momento destacando-se do fundo, durante as nossas deambulações pela cidade: poderíamos dizer que qualquer semelhança entre esses estranhos e o estrangeiro que aqui nos ocupa é pura coincidência accidental. A proximidade dos seus nomes* é uma fonte de profusa confusão teórica e, muitas vezes, também prática. Devemos distingui-los, em todo o caso, do ponto de vista conceptual. O estrangeiro *ante portas* não é portador dessa ambiguidade que faz da população da rua da cidade a fonte de um prazer incansável, ainda que por vezes oneroso. Se o estranho que emana intermitentemente prazer e risco é uma construção do/a deambulador/a ao longo das suas expedições em busca de sensações, o estrangeiro *ante portas* é a construção dos transeuntes nostálgicos de um lar, vergados por sensações a cujo bombardeamento já não podem escapar. É nesses momentos de nostalgia do lar que o deambulador define o estrangeiro, não como um estranho tentador, mas como um estranho portador de ameaça, não como fonte de prazer efémero mas como presságio de um *ubi leones*. Somos levados a dizer que o estranho do deambulador urbano é uma sedimentação de *proteofilia*, ao passo que o estranho/estrangeiro do defensor do lar é o precipitado da *proteofobia*. E o mundo incuravelmente sob o signo de Proteu das cidades contemporâneas alimenta em igual medida reacções filicas e fóbicas.

Nas cidades contemporâneas, a *identidade* está, incurável e definitivamente, divorciada da *natalidade*. As superfícies em que os estranhos se transformam uns para os outros não têm nada de «natural» sob ou por detrás de si. Para citarmos Sennett uma vez mais, a narrativa da vida que se assemelha à superfície é não-sequencial; a experiência das diferenças, não-linear. (Podemos dizer: as visualizações de superfícies não se acumulam — ou, por outras palavras, não é possível reconstruir o sujeito a partir das superfícies, por mais numerosas que estas sejam.) «Um homem ou uma mulher podem tornar-se, durante a sua vida, como que estranhos para si próprios quando fazem certas coisas ou se cometem com certos sentimentos que não correspondem ao quadro familiar da identidade, aos pontos fixos verosimilmente sociais da raça, da classe, da idade, do género ou da etnicidade»¹¹. Nenhuma identidade é fixa, todas e cada uma delas têm de ser construídas — e, além disso, sem a mínima garantia de que a construção virá a ser concluída, com o telhado a cobrir o edifício completo. Não há «regresso» à natalidade — o passado não está guardado num armazém à espera do momento em que convenha ir lá buscá-lo, sacudir-lhe o pó e devolvê-lo à sua antiga beleza: é necessário confeccioná-lo de novo, a partir dessas mesmas significações frag-

* No original inglês, com efeito, uma mesma palavra — *stranger* — significa (prioritariamente, pelo menos) ora «estranho», ora «estrangeiro», ora ainda qualquer coisa como «estranho/estrangeiro». Por isso Bauman escreve «*the shared name*» (ao pé da letra, «o nome compartilhado»), onde a tradução se vê obrigada a recorrer à noção de «proximidade», que, em português, aparenta os dois vocábulos referidos. (N. T.)

mentadas que se nos deparam, sempre esquivamente, nas ruas da cidade. Deste ponto de vista, não há diferença de estatuto entre o que está para trás e o que está em frente, o passado e o futuro, a «herança gloriosa» e o projecto ousado. Quer o lar procurado se imagine no passado, quer seja deliberadamente situado no futuro, continua a ser sempre um lar *postulado*, e impedir que seque a esperança que alimenta o projecto final revela-se uma tarefa interminável e exige um investimento emocional intenso.

O ROSTO DE JANUS DO ESTRANHO/ESTRANGEIRO

A cidade é o local do prazer e do perigo, da ocasião e da ameaça. Atrai e repele, e não pode fazer uma coisa sem, ao mesmo tempo, fazer também a outra. A cidade alimenta a excitação e o cansaço, oferecendo aperitivos de liberdade numa bandeja, ao mesmo tempo que purgantes de invalidação. A promessa moderna de purificar o cristal do prazer e de eliminar as impurezas contagiosas não foi cumprida, enquanto as zelosas tentativas de aplicar a promessa através da imposição à vida urbana de um quadro ditado pela razão, que proibiria tudo o que o seu traçado não tornasse obrigatório, serviu apenas para somar novas disfunções artificialmente produzidas aos velhos males que emergiam espontaneamente. Dir-se-ia que a ambiguidade da vida urbana veio para ficar. Como observava Jonathan Friedman, a invasão de ofertas culturais várias, muitas vezes contraditórias,

que são regularmente mantidas a distância pela identidade moderna parecem penetrar agora todos os aspectos da condição contemporânea. Esta invasão combina uma certa exaltação, a exaltação de um sentido descoberto de fresco, e o medo, o medo do marginal, da cilada e da violência. A invasão não é simplesmente geográfica, simplesmente a implosão dos «outros», mas também interior, a implosão de desejos psíquicos outrora reprimidos, o vir à tona do outro interno.¹²

Esta invasão em nenhuma outra parte se faz sentir tão aguda e dolorosamente como nas deambulações pela cidade (incluindo-se nestas, em medida crescente, as deambulações efectuadas todos os dias naquilo a que Bech chamou a «telecidade», *medium* que acentua e radicaliza até ao extremo a tendência para a «produção de superfície» do espaço urbano). E em nenhuma outra parte a mistura de exaltação e de medo é tão intensamente experimentada. Foi aqui, na cidade, que o gozo de uma identidade de Proteu, desvinculada, e o desejo de um «lar», de uma «comunidade» vinculativa e que ponha termo ao perpétuo exílio do Proteu pós-moderno, nasceram — irmãos gémeos, e talvez siameses. Segundo Dean MacCannell,

o problema fundamental da pós-modernidade será criar sucedâneos de «comunidade», fabricando ou até mesmo vendendo um «sentimento» de comunidade... Não deveríamos subestimar nem a complexidade deste feito de engenharia social — quer dizer a construção de um símbolo credível de comunidade onde nenhuma comunidade existe —, nem o impulso necessário à sua concretização¹³.

A ambiguidade da experiência da cidade moderna reemerge na ambivalência pós-moderna do estranho/estrangeiro. Este tem dois rostos. Um, atraente porque é misterioso (*sexy*, diria Bech), convidativo, e promete uma alegria que se anuncia sem exigir juramento de lealdade: rosto de uma ocasião infinita e, ao mesmo tempo, de um prazer não experimentado, de uma aventura sempre nova. O outro, também misterioso, mas de um mistério sinistro, ameaçador e intimidatório que nele está inscrito. Ambos os rostos são semivisíveis e de feições incertas. A leitura de feições claras no lugar que deveria ser o do rosto requer um esforço — esforço de interpretação, esforço de atribuição de sentido. Incumbe ao intérprete fixar o sentido, retomar as impressões fluidas como sensações de prazer ou de medo. Estas sensações condensam-se depois na figura do estranho/estrangeiro — tão contraditória e ambígua como essas mesmas sensações. A mixofilia e a mixofobia rivalizam uma com a outra, amarradas a uma competição que nenhuma delas pode vencer.

Violência, pós-moderna

Podemos agora fazer o que quisermos, e a única questão é: o que queremos fazer? Eis que estamos no termo do nosso progresso onde Adão e Eva estiveram: a questão moral é tudo com o que nos confrontamos.

MAX FRISCH

Quase todos os autores que tentam abordar o fenómeno da violência consideram o seu conceito sub- ou sobredefinido, ou as duas coisas ao mesmo tempo. Referem também noutros autores (quando não a exibem eles próprios) uma relutância, ou incapacidade, surpreendente que os impede de desfazerem a confusão e de deixarem a questão esclarecida. Acima de tudo, descobrem nos textos que lêem abundantes eufemismos e meias-verdades, uma considerável dose de silêncio embaraçado e outros indícios de mal-estar. Deve existir qualquer coisa na violência que a faz esquivar a todas as redes conceptuais, ainda que às mais habilmente tecidas. E alguma coisa há, de facto. Nomeadamente, a nossa ambivalência moderna perante a potência, a força e a coerção.

Desde o início, a modernidade consistiu em forçar as coisas a serem diferentes daquilo que são. Em acumular cada vez mais energia geradora de potência e em explorar as suas reservas sem fazer contas e com frequência crescente com o fim de transformar a ordem das coisas, atribuindo maior lugar a umas e menos a outras. E em estar sempre um passo à frente da realidade — em ter sempre mais meios de acção do que os requeridos pela acção presente, em ter sempre mais energia do que a necessária em vista das necessidades já estabelecidas. (A energia, em última análise, é um puro *pouvoir*, a capacidade de fazer coisas, seja o que for que essas coisas venham a ser.) Para a modernidade viver sem coerção é uma possibilidade comparável à que o peixe tem de viver fora de água. O penetrante historia-

dor franco-polaco Krzysztof Pomian chamou à Europa uma civilização da *transgressão*, caracterizada pelo «respeito decrescente perante barreiras, obstáculos, proibições», uma civilização por isso cujas «fronteiras só existem para ser transgredidas» e que «não só tolera as transgressões enquanto estas permanecem marginais, como as provoca»¹. É necessária uma considerável dose de poder para vergar e inflectir as coisas do outro lado da fronteira a fim de as fazer assumir uma forma tida por melhor, e do mesmo modo, quando se pretende fazer recuar a fronteira para que um território cada vez mais vasto contenha unicamente coisas com a forma devida. Sem isso, não haveria essa *actividade ordenadora* sem a qual, por seu turno, a modernidade dificilmente poderia viver, uma vez que os mecanismos automáticos de reprodução da vida social há muito que faliram, foram rejeitados ou postos de parte.

Como John Law recentemente observava, a modernidade

gerou um monstro: a esperança ou a expectativa de que todas as coisas pudessem ser puras; a expectativa de que, se todas as coisas fossem puras, tudo seria melhor do que no presente — e nós escondemos assim a realidade segundo a qual o que é melhor para alguns é quase certamente pior para outros, o que é melhor, mais simples, mais puro para uns quantos continua a assentar precária e inseguramente no trabalho e, muitas vezes, na dor e na miséria dos outros.²

A instauração da ordem torna manifesta a diferença antes despercebida e cria diferença onde a não havia; distribui o conjunto dos objectos a ordenar entre os que se adequam ao quadro da ordem e os que não se lhe adaptam. Os últimos têm de ser *coagidos* a transformar-se ou a mudar de lugar. «No caso do europeu moderno», nota não sem humor Michael Winter, «o dedo que remata o braço estendido não aponta nem para baixo nem para cima, como nos tempos medievais, mas em frente e para o horizonte»³. E era provável, podemos nós acrescentar, que o espaço entre o dedo apontado e o horizonte estivesse densamente povoado por gente que, mal inspirada, considerava que esse espaço era o seu lar, a sua terra, e não estava à espera de ver dedos alheios decretarem que fosse de outro modo.

A modernidade é pela sua natureza uma civilização de fronteira, que se recria e rejuvenesce graças a reservas constantes a conquistar e a convites ou pretextos sempre renovados de transgressão. Uma vez que a actividade ordenadora nunca chega a alcançar uma ordem única, uma e acabada, e não pode também impedir-se de engendrar lixo ao lado da limpeza, horror ao lado da beleza, ambivalência ao lado da clareza e zonas de confusão ao lado das bem ordenadas, é pouco provável que a reserva dos desafios rejuvenescedores não venha um dia a esgotar-se. A energia constituiu, portanto, a obsessão mais avassaladora e a obsessão condutora da civilização moderna —

sendo que a energia significa a aptidão para agir, a capacidade de fazer e voltar a fazer com que as coisas mudem, de forçar as coisas ou a tornarem-se diferentes do que são ou a saírem de cena.

É por isso que a consciência moderna é e tem de ser bifronte perante o que se refere ao uso da força, da coerção, da violência. A modernidade autolegitima-se enquanto «processo civilizador» — um processo que avança tornando suave o áspero, benigno o cruel, requintado o tosco. Todavia, como acontece na maior parte dos casos de legitimação, este quadro corresponde mais a um anúncio publicitário do que a uma descrição da realidade. De certo modo, esconde tanto como o que revela. E o que esconde é que só através da coerção que exercem as forças da modernidade mantêm em respeito a coerção que juraram aniquilar, e que o processo de civilização de uns é a incapacitação forçada de outros. O processo de civilização não consiste no arrancar pela raiz, mas na *redistribuição* da violência.

«O uso da força é um meio específico do Estado», concluía Weber, e todos nós continuamos a repeti-lo. «No passado, as mais variadas instituições... conheceram o uso da força física como qualquer coisa de bastante normal. Hoje, no entanto, devemos dizer que um Estado é uma comunidade humana que (com sucesso) reivindica o *monopólio do uso legítimo da força física* no interior de um território dado.»⁴ Graças ao monopólio detido pelo Estado, a coerção cinde-se em duas espécies marcadamente diferentes, caracterizadas respectivamente como legítima e ilegítima, necessária e gratuita, desejável e indesejável, útil e nociva. Na sua aparência, as duas categorias distintas nada têm que as diferencie uma da outra excepto a justificação — sempre partidária — concedida a uma, mas recusada à outra. Na realidade, receberam hoje nomes diferentes: uma das categorias de coerção é dita «imposição da lei e da ordem», enquanto a horrível designação de «violência» se reserva exclusivamente à outra. O que esta distinção verbal esconde é, todavia, o facto de a «violência» condenada consistir também numa certa instauração da ordem, na imposição de certas leis — tratando-se simplesmente de uma ordem e de leis diferentes daquelas que estavam na mente dos autores da distinção. Como Hélé Béji observava, há um aspecto que a justiça partilha com a injustiça: «para ser eficaz, necessita da autoridade da força»⁵.

Que significa, então, a distinção hoje? Quais as suas implicações? Como a maior parte das oposições engendradas pela prática da modernidade, e refundidas em categorias da razão pelo discurso de legitimação da modernidade (categorias tão confusas como as práticas que elaboravam)⁶, esta representa a *distinção entre a ordem construída e tudo o mais*, entre o controlado e o incontrolado, o regular e o errático, o previsível e o imprevisível, o antecipável e o inesperado, o fundado e o contingente, o monótono e o espontâneo. (Sentimo-nos aqui tentados a tomar de empréstimo a Youri Lotman a sua expressiva metáfora que compara, por um lado, um rio poderoso que varre ou devora tudo o que obstrua o seu caudal, mas cuja direcção é estritamente

determinada pelas margens e, por outro lado, um campo de minas, no qual decerto ocorrerão explosões locais, mas sem que ninguém saiba quando nem em que ponto ao certo.)⁷

A noção de *Irritationserfahrungen*, cunhada por Jan Philipp Reemtsma, capta magnificamente a significação efectiva da «violência», nos termos em que se constrói no discurso moderno (e antes ainda, na prática moderna). Outro dos conceitos adiantados por Reemtsma é o de *choque*: «reação ao inesperado, ao inédito dos acontecimentos, que revela a inadequação das formas habituais de verdade e de processamento da informação»⁸. A violência é o desperdício produtivo da fábrica de ordem — qualquer coisa que não é possível reciclar noutra coisa útil e que é manipulada com as ferramentas disponíveis, mas também qualquer coisa que não entrou nos cálculos dos custos do processo de produção. Se a ordem força as coisas a entrarem na *regularidade*, a «violência» representa a coerção «irregular», a força que mina a regularidade aqui e agora, essa regularidade que é um sinónimo da ordem. Esta coerção é a *violência*⁹. Uma vez que nenhuma ordem é jamais exactamente o que quer ser, uma vez que a ordem de um é a desordem de outro e uma vez que as concepções da ordem mudam, do mesmo modo que os próprios guardiães da ordem, as fronteiras entre as categorias opostas tendem a toldar-se — mas, o que é ainda mais importante, a distinção entre a manutenção da ordem e a violência é alvo de uma contestação que lhe é inerente. Trata-se de uma linha que nunca pode ser traçada definitivamente: as barreiras fronteiriças só se mantêm eficazes enquanto há homens pesadamente armados a guardá-las.

A FRONTEIRA À DERIVA

A oposição «manutenção da ordem *versus* violência» não é mais do que uma das múltiplas oposições gerais e englobantes (como as traçadas entre razão e paixão, racionalidade e afectividade), que se sobrepõem graças a uma outra oposição moderna fundamental: entre o controlado e o incontrolado, o regular e o irregular, o previsível e o imprevisível. A actividade ordenadora, o maior passatempo das instituições modernas, consiste principalmente na imposição da monotonia, da repetição e da determinação — tudo o que resista a esta imposição é a selvajaria de além-fronteiras, um território hostil ainda por conquistar ou, pelo menos, a pacificar. A diferença entre o espaço controlado e o incontrolado é a diferença entre a *civilidade* e a *barbárie*. Nos domínios da civilidade, não há (idealmente) coerção que se exerça de surpresa ou de uma sede inesperada: pode ser racionalmente calculada, tornar-se o «reconhecimento da necessidade» que podemos, na esteira de Hegel¹⁰, chegar ao ponto de celebrar como liberdade... Nos domínios da barbárie, não vigoram as regras da civilidade. São um território de

luta incessante, em que tudo é permitido contanto que funcione — e os bárbaros, sendo por definição violentos, são objectos legítimos de violência. A civilidade a quem é civil — aos bárbaros, a barbárie.

Na sua esclarecedora análise da íntima ligação entre a civilidade moderna e a filosofia moderna, Howard Caygill assinala:

a gestão racional da violência no interior do Estado-nação só foi possível depois de a violência potencial e efectiva ter sido impelida em direcção às fronteiras, quer através da exportação de elementos refractários da população, quer da importação de riquezas obtidas por pilhagem que suportassem as instituições de vocação social das metrópoles.

Trata-se de uma condição que hoje deixou, todavia, de se verificar:

Enquanto os próprios limites da expansão territorial atingem o ponto-limite... a civilidade governada pela razão e a violência soberana ameaçam desmoronar-se uma sobre a outra... o potencial de violência deslocado para a periferia regressa ao centro com uma rapidez crescente...

A fronteira entre a civilidade e a violência já não se encontra no limite de um espaço territorial soberano, mas atravessa doravante esse espaço.¹¹

Trata-se decerto de uma observação seminal — mas devemos explicitar duas reservas antes de a admitirmos e extrairmos dela as suas consequências.

Em primeiro lugar, ao longo da história da modernidade, a fronteira entre a civilidade e a barbárie nunca coincidiu com as fronteiras do Estado-nação e, menos ainda, com a circunferência partilhada da «parte civilizada do mundo» no seu conjunto. Hiroshima varreu os bárbaros «lá fora», mas Auschwitz e o Gulag, os bárbaros «cá dentro». Em nenhum momento da história moderna foi permitido aos bárbaros ficarem em paz «ficando à porta»: eram objecto de desprezo, espiados e desenraizados de uma maneira razoavelmente caprichosa que não deixava de evocar o carácter caprichoso que lhes era, a eles, atribuído por definição. Para os antigos que inventaram o termo para designar todos os não-gregos (e mais tarde, os que ficavam fora da alçada do Direito Romano), os bárbaros só suscitavam medo quando se aproximavam demasiado e se instalavam *ante portas*, mas não eram objectos de acção missionária nem de vigilância. A modernidade, desde o início, *historicizou* e *interiorizou* o estatuto dos bárbaros. A barbárie não era agora tão-só uma forma de vida diferente, mas uma forma de vida ultrapassada, votada à extinção: os bárbaros eram fósseis vivos, ou seres que decididamente tinham sobrevivido à sua época e seria conveniente que desaparecessem da presente o mais rapidamente possível. Em termos não menos seminais, os bárbaros eram agora vistos como uma espécie de «quinta coluna»,

que esperavam emboscados no interior da fortaleza do mundo civilizado, aguardando o momento de se vingarem das feridas que o processo civilizador lhes infligira. Os bárbaros foram um instrumento de importância maior no moderno processo de «implantação do medo» (Reemtsma), um afecto que a modernidade se mostrava particularmente inclinada a propagar uma vez que conferia um carácter de urgência, e até mesmo um aparente sentido, às transgressões sempre novas que a «modernização» visava consumir. Do mesmo modo, serviram como um instrumento de estratificação e de reprodução da hegemonia cultural. Uma componente importante de «barbárie» fazia ainda parte da descrição oficial da identidade do pobre indolente, imprevidente e irresponsável, da mulher irreflectida e frívola, das minorias culturais e/ou étnicas difíceis de integrar e resistentes à assimilação e de quaisquer outras categorias que fossem consideradas demasiado turbulentas e incontroláveis que convinha, para fins de segurança, manter no seu lugar por meio de medidas correntes de coerção quotidiana: caso dos criminosos (submetidos a uma coerção suplementar de ordem penal), dos deficientes mentais (submetidos a uma coerção suplementar de ordem psiquiátrica), bem como de inumeráveis outros degenerados. (Segundo a conclusão cáustica a que chega Daniel Pick, a degenerescência na Europa do século XIX «tornou-se, na realidade, a condição das condições, o significante último da patologia»: «foi universalizada enquanto potencial destino de todos e... particularizada enquanto condição dos outros»¹².)

Bem vistas as coisas, e talvez originariamente, houve sempre um selvagem aprisionado no íntimo de cada ser humano civilizado. Adivinhava-se «o bárbaro» adormecido — e intimado a continuar nesse estado — no interior de cada homem moderno, sensato e saudável, e receava-se que ele despertasse e desacorrentasse a favor do primeiro momento de desatenção. Combater, acorrentar e manter acorrentado o «selvagem interior» era presumivelmente a tarefa mais premente e mais anunciada pela imprensa da primeira linha de batalha da sempre beligerante civilização da modernidade. Ao longo da história moderna foi para servirem nessa linha de batalha que se inventaram as armas mais engenhosas, ao mesmo tempo que todos e cada um dos civilizados era mobilizado como soldado para o mesmo combate ininterrupto. Cada corpo moderno era uma prisão, cada homem moderno um guarda prisional vigiando o perigoso psicopata que trazia dentro de si, e o dever dos guardas era manterem as portas gradeadas bem fechadas e os alarmes a postos. A vigilância nunca parecia ser suficiente, enquanto se farejavam as malfetórias do «selvagem interior» em cada paixão, cada explosão emocional, cada quebra da etiqueta, cada expressão afectiva. O espectro do bárbaro no íntimo de todos nós era a mais potente das armas utilizada nas batalhas modernas em vista de impor a ordem reflectida e uma rede de convenções de rotina ao mundo turbulento e contingente da vida quotidiana, e a ubiquidade do bárbaro revelou-se de extrema utilidade, acrescentando às grandes prisões adminis-

tradas pelo Estado as incontáveis prisões mais pequenas, produzidas pelos indivíduos em regime de autoconstrução. Em suma, podemos dizer que a civilidade — essa cruzada cultural das elites modernas e essa campanha armada do Estado moderno — estabeleceu, por assim dizer, as regras do seu próprio jogo, reservando para si o direito de decidir quem era o bárbaro. A fronteira entre o ser humano «civil» e o bárbaro nunca foi apenas uma linha e continuou sempre a «atravessar o espaço».

Em segundo lugar, também não é rigorosamente verdade que «a fronteira entre civilidade e violência já não pode ser encontrada no limite do espaço territorial soberano». As guerras ortodoxas e passadas de moda «entre nós e eles» são travadas e continuarão a ser travadas durante algum tempo mais sob as bandeiras da santa cruzada da civilização contra a barbárie, da paz contra a violência. A expedição punitiva no Golfo foi o mais espectacular dos exemplos recentes, mas tudo deixa pensar que não terá sido o último*. De acordo com a perspectiva de Ulrich Beck de um mundo administrado por forças feitas pelo homem mas que o homem não controla, as engrenagens da indústria militar produzem armas cada vez mais sofisticadas e destrutivas que, à semelhança de todos os meios tecnológicos que precedem os seus fins, procuram febrilmente os campos de batalha que lhes possam dar sentido. («O nosso tempo pensa em termos de “saber como fazer a coisa”, ainda que nada haja que seja necessário fazer», escrevia já Karl Jaspers, em 1958¹³, e a história de então para cá só tem vindo a tornar mais consistente a sua observação.) Hoje é o «território soberano» pacificado da civilização que continua a criar e a recriar alvos que mais tarde serão estigmatizados como violentos e se tornarão assim alvos legítimos de missões de pacificação. Com os seus arsenais superlotados e os seus milhares de efectivos no sector da investigação e desenvolvimento da produção de armamentos, ávidos de porem à prova da «acção» as suas últimas invenções, é hoje o mundo civilizado que alimenta constantemente a abundância da «barbárie exterior». Há, além disso, em movimento potentes mecanismos que só podem sobreviver injectando meios de violência cada vez mais sofisticados do outro lado do «limite do espaço territorial soberano» e, por assim dizer, instalando aí alvos constantemente renovados para a guerra contra a violência. O comentário do poeta sobre o duelo entre a tecnologia ocidental vendida e a tecnologia ocidental não vendida durante a campanha do Golfo já o esclarecia:

*O nosso velho cliente sorridente
Príncipe das Mentiras é agora,
Em vis atrocidades incorrendo.
Ora ora, ora ora, ora ora...*

* Zygmunt Bauman refere-se aqui à (primeira) Guerra do Golfo em 1991. (N. T.)

A questão está, pois, em saber em que medida a parte civilizada do mundo será capaz de exercer uma influência «civilizadora», pacificadora sobre a periferia «menos civilizada» ou «subcivilizada», transbordante de violência, minada por múltiplas guerras tribais intermináveis e sempre disposta a recorrer com entusiasmo aos massacres e ao reino do terror. Nos dias da Cortina de Ferro, os países «civilizados» de um lado e de outro do fosso ideológico reconheciam na generalidade dos casos (na prática, senão em teoria) que a lealdade política dos líderes locais dos países periféricos deveria prevalecer sobre o seu apego aos princípios do governo civilizado; quando muito, os governantes «fortes» (implacáveis, tirânicos) eram preferidos por parecerem mais fiáveis. Por outro lado, com a Queda do Muro de Berlim, e dadas as motivações de política de poder do policiamento global, não há grande coisa que possa impelir o «centro civilizado» com acções de socorro, para já não falarmos de acções preventivas — a não ser o seu desejo de estancar os novos fluxos possíveis de refugiados (ou, mais decisivamente, uma nova vaga de, por assim dizer, imigrantes que venham bater à porta das nações ricas — tal foi o motivo declarado da intervenção na ex-Jugoslávia, invocado de resto pelo secretário de Estado norte-americano durante o breve período em que os Estados Unidos pareceram dispostos a mobilizar tropas para uma campanha de instauração da ordem na região).

Todavia, poderá dizer-se que a pressão política e sobretudo económica que os governos do «centro civilizado» exercem para promover regimes democráticos e o respeito pelos direitos humanos, embora sendo menos radical e de efeitos mais lentos, não deixará de ser um poderoso meio de influência civilizadora e de eliminação progressiva de formas bárbaras de violência. Assim seria, com efeito, não fora o facto de os porta-vozes governamentais não constituírem o único «interface» entre as partes «civilizadas» e as partes «menos civilizadas» do globo — e nem sequer, na sequência da dissolução dos grandes blocos e da extrema atenuação do interesse do interesse dos governos pela política global, o interface mais importante. Se na época dos grandes blocos era a competição política e militar entre os centros hostis que saturava a periferia com armas de destruição maciça (armas cuja combinação com os poderes ditatoriais locais e os conflitos tribais larvares resultava numa mistura verdadeiramente explosiva), o mesmo efeito é hoje produzido, e possivelmente num grau mais elevado do que antes, pela competição desenfreada entre os produtores e negociantes de armas não nacionais, auxiliados e sustentados por vezes por políticos que pretendem ganhar votos «salvando postos de trabalho», mas cujas actividades são na maior parte dos casos «desreguladas» (porque, na prática, senão na teoria, supra-nacionais) — o que significa desembaraçadas da supervisão apertada dos governos e em condições de se encaminharem para as regiões mais prometedoras de lucro. A combinação de animosidades pré-modernas (e fundamentalmente a incapacidade pré-moderna de coabitação pacífica com a diferença) e das mais modernas

armas e técnicas de destruição maciça faz mais do que «compensar» o possível impacto «civilizador» das exortações democráticas e da promoção dos direitos humanos.

Dito isto, devemos reconhecer que a tendência geral foi bem apreendida por Caygill: o «potencial de violência», cujo exílio perpétuo fora objecto de promessas e até mesmo de declarações, «regressa ao centro» a grande velocidade. Mas sob que forma?

MEIOS E MANEIRAS DE DISTINGUIR ENTRE AS ACÇÕES E A MORAL

Quer sob a forma oficialmente estigmatizada como violência, quer sob o disfarce da «promoção da lei e da ordem» (ou, na realidade, sob a forma que a apresenta como parte do «processo de civilização»), a coerção é sempre *cruel* — pelo menos do ponto de vista do seu objecto. Coagir significa ser cruel. (Como os dois mais recentes primeiros-ministros britânicos gostam de repetir sempre que deparam com sofrimentos vividos pelos seus governados: «Se o tratamento não arder, não cura».) Não são apenas os inventores e conceptores das medidas de coerção que têm de ser cruéis ou insensíveis ao sofrimento dos outros, mas o mesmo se passa com os incontáveis «agentes intermédios» que aplicam as suas políticas. Se admitirmos com Emmanuel Lévinas, como é o meu caso, que «a justificação do sofrimento do próximo é decerto a origem de toda a imoralidade»¹⁴, então teremos de aceitar também que há mais do que uma conexão casual entre a capacidade de praticar actos cruéis e a insensibilidade moral¹⁵. Para que se torne possível a participação em acções cruéis, a ligação entre a culpa moral e os actos que referida participação acarreta tem de ser quebrada. É o que leva a cabo a organização moderna por meio da sua gestão científica e o seu modo de coordenação das acções humanas — trata-se de um aspecto que descrevi mais demoradamente nos meus livros *Modernity and the Holocaust* e *Modernity and Ambivalence*. Sugerí então que o principal instrumento da ruptura era e continua a ser a *adiaforização*: tornar certas acções, ou certos objectos de acção, moralmente neutros ou irrelevantes, furtando-os à categoria dos fenómenos passíveis de avaliação moral. O efeito de adiaforização é obtido através da exclusão de certas categorias de pessoas do reino dos sujeitos morais, ou através da ocultação do nexos existente entre uma acção parcial e o efeito último do conjunto em que aquela se integra, ou ainda mediante a entronização da disciplina do procedimento e da lealdade pessoal no papel de critério supremo do desempenho moral.

A adiaforização consistiu ao longo dos tempos modernos, e em crescente medida, no desenvolvimento da burocracia moderna auxiliada e reforçada pela moderna tecnologia — e sugiro que, na generalidade, assim continua a ser hoje e, talvez, cada vez mais. Há pelo menos dois novos factores

que concederam um poder renovado aos métodos tipicamente modernos, ainda que tendo-se tornado entretanto tradicionais, da adiaforização.

O primeiro é o efeito de conjunto de «insensibilização» à crueldade que pode resultar da maciça exposição sem precedentes às imagens do sofrimento humano. (Quase não se passa um dia sem que dúzias de cadáveres e de mortes encham os ecrãs das nossas televisões, quer nos horários ditos de notícias, quer nos programas que apresentam comédias, dramas ou séries policiais, longas-metragens ou filmes destinados às crianças.) Norbert Elias via no facto de terem desaparecido as execuções públicas um sinal de progresso civilizador — todavia, os enforcamentos públicos, a par dos desportos a que poderíamos chamar sangrentos, eram ocasiões raras e festivas, que faziam parte daquilo que Mikhail Bakhtine descrevia como a «cultura carnavalesca», consistindo em periódicas inversões espectaculares das normas habituais que se destinavam a sublinhar com mais força a rotina obrigatória do quotidiano: a cultura carnavalesca era uma afirmação enfática da natureza insólita e excepcional daquilo que acontecesse durante as «rupturas» da vida normal, e confirmava indirectamente a validade da proibição que condenava a introdução de comportamentos de tipo carnavalesco na rotina quotidiana. Hoje vivemos num constante carnaval de crueldade; como é óbvio que «constante carnaval» é uma *contradictio in adiecto*, uma vez que um carnaval constante já não é carnaval, e o que de facto se passa é que as imagens de crueldade transbordaram os limites dos seus espaços de reserva circunscritos e isolados, penetrando na corrente dominante da experiência quotidiana. Uma das consequências disso é o grande número e a monotonia das imagens em causa poderem produzir um efeito de «desgaste: dado «o cansaço do espectador», terão de ser cada vez mais violentas, chocantes ou «inventivas» a fim de suscitar qualquer tipo de emoção ou para simplesmente chamarem sobre si as atenções. O nível «familiar» da violência, abaixo do qual a crueldade das acções cruéis escapa à atenção, sobe constantemente.

Mas ainda mais importante é a maneira como as imagens de violência são compostas e penetram a vida quotidiana. Dada a natureza dos *media*, as imagens de crueldade «forjadas», simuladas e encenadas são muito mais impressionantes, intensas e efectivamente «dramáticas» do que os documentos, por assim dizer, honestos «do que realmente aconteceu». A «realidade» parece empobrecida, «tecnicamente imperfeita» e, com efeito, «menos interessante». A crueldade real parece inferior, descolorida, pálida, aquém efectivamente da qualidade da «substância autêntica» — quer dizer do que «podem ser» a tortura mental e física, incapacitante, mutiladora, e as mortes sofisticadamente infligidas, concebidas por especialistas e servindo-se de tecnologias de ponta. A encenação da crueldade estabelece doravante os critérios de avaliação daquilo que «simplesmente acontece na presença de um operador de câmara»: a «realidade» tende a ser avaliada pelo grau que alcança de proximidade em relação ao engenho dramático e à precisão de um

filme policial ou de choque ou à produtividade de jogo de um vídeo com os seus milhares de «extraterrestres» a «exterminar» em menos de um minuto.

Por outro lado, a mediação electrónica da «guerra real» pode facilitar a tarefa aos espíritos sensíveis. É fácil esquecer a verdadeira natureza dos disparos e bombardeamentos: bem vistas as coisas, ninguém dispara ou bombardeia, mas limita-se a mover um rato e a carregar em botões. Himmler podia preocupar-se com a saúde mental dos seus *Einsatzgruppen* encarregados de abaterem à queima-roupa os bolcheviques e judeus. O general Schwarzkopf não precisava de se preocupar com o estado mental dos seus exterminadores de massa. Estes nunca olhavam as suas vítimas nos olhos, e contavam apenas pontos num monitor, não cadáveres. Os seus pilotos voltavam das suas operações de bombardeamento num estado de excitação e euforia: «Era tal e qual como no cinema», «Tal e qual como um jogo de computador» — observavam depois. E em todo o mundo, os seus admiradores olhavam pasmados essas imagens semelhantes àquelas a que os tinham habituado os seus jogos de vídeo: pontos que perseguiam e alvejavam cruzes. Era a um jogo bem jogado que assistiam.

É aqui justamente que o ponto bate: as linhas divisórias entre as «notícias», a produção dramática e o jogo fazem-se cada vez mais ténues, tornando-se a realidade nos termos deste processo apenas uma imagem mais entre muitas, e não especialmente clara ou interessante (como «distracção»). As imagens, no seu conjunto, rivalizam umas com as outras, disputando as atenções, no quadro de um mesmo universo de significações, o da diversão — e no interior de um espaço do mundo esteticamente ordenado, que se estrutura em termos da capacidade de atracção das imagens, do seu potencial de prazer e do interesse que despertam. Como Jean Baudrillard não se cansa de repetir, trata-se de um mundo de simulacros, em que as imagens são mais reais do que a realidade, em que todas as coisas são representação e em que a diferença entre a representação e o que é representado deixa de poder operar-se, uma vez que todas estas imagens impressionantes, de «um realismo bem palpável», não funcionam senão como dissimulação da ausência dessa realidade que poderíamos conceber como exercendo sobre elas a sua autoridade. Com as realidades a fundirem-se nas suas representações ostensivas, a adiaforização da vida torna-se quase completa: uma vez que o «não real» se está a tornar rapidamente o critério do «real» (sendo a fronteira entre um e outro cada vez mais difícil de traçar), os critérios estéticos característicos do mundo do jogo e da diversão bem poderão passar a ocupar no mundo da interacção humana, substituindo-os, dos critérios morais hoje irrelevantes.

O segundo desenvolvimento novo que reforçou consideravelmente os mecanismos modernos ortodoxos de adiaforização refere-se à qualidade inteiramente nova da distância que separa os perpetradores da crueldade das suas vítimas. Há cerca de meio-século, Max Frisch observava no seu diário que «nem todos nós estamos na disposição de ser carneiros. Mas quase todos

nós poderíamos ser soldados, tomar conta de uma arma, consultar um relógio e puxar uma corda»¹⁶. Max Frisch falava de tiros e cordas. Aquilo que os substituiu acrescentou uma dimensão totalmente nova ao seu comentário. Segundo Michael J. Shapiro, no caso da maior parte das actuais armas de destruição maciça, chacinar os «inimigos» tornou-se um acto completo e continuamente invisível para aqueles que, recorrendo a sistemas de detecção electrónicos, têm de disparar sobre qualquer coisa que vêem muito mais como símbolos do que como corpos identificáveis». Devemos sublinhá-lo: os dispositivos electrónicos não se limitam a mediar a acção, encarregando-se da tarefa de desferir o golpe mortal decisivo, mas assumem ainda a responsabilidade de «detectar» (escolher!) as vítimas. A responsabilidade, que segundo Hannah Arendt tendia a diluir-se em todas as organizações burocráticas, tornou-se agora mais «diluída» do que nunca. As chamadas vítimas «inocentes» (expressão fraudulenta que serve acima de tudo para veicular a mensagem de que a maior parte das vítimas, as vítimas «normais» não são inocentes e merecem a sua sorte) podem hoje ser facilmente justificadas como «erros de computador».

Durante a Guerra do Golfo, os alvos da violência eram obscuros e remotos, tanto pelo facto de permanecerem distantes da vista e dos restantes sentidos humanos como pelo facto de serem designados como alvos correctos através de uma cadeia significante tortuosa. Falando em termos mais gerais, eram alvos remotos nos termos do que *significavam* para os que os atacavam e para os suportes legitimadores e logísticos dos que os atacavam.¹⁷

A cisão entre a acção e o seu sentido moral nunca foi mais fácil nem mais completa.

Mas as novas armas prenunciam também uma outra perspectiva inédita: nos termos em que um dos pilotos do Golfo resumiu a sua experiência de «combate», «nós podíamos alcançá-lo e tocá-lo, mas ele não podia tocar-nos». Deste ponto de vista, a guerra, outrora adequadamente descrita como «combate», aproxima-se hoje mais daquilo que estamos habituados a associar a ideia de uma execução, de expedições punitivas ou de operações de polícia: não se prevê que os objectos da acção respondam, a acção é inteiramente unilateral, toda a iniciativa se situa num dos lados apenas. Não se espera que o combate prove seja o que for, os papéis e os direitos foram divididos e estabelecidos antes de haver sido disparado o primeiro tiro. Os perpetradores podem ter a certeza de que as suas acções serão impunes e o seu direito de as desencadear incontestado. Os generais e os divulgadores do seu pensamento nos meios de comunicação de massa repetiam, perante os espectadores que meneiam aprovadamente a cabeça, que o seu principal princípio estratégico era o de «poupar vidas». Estas palavras significavam implicitamente que são só certos tipos de vidas os que havia que poupar —

eram dignos de ser poupados. A única maneira de poupar essas vidas era destruir tanto quanto fosse possível outras vidas, essas indignas, impedindo-as de qualquer tipo de resposta antes de consumado o seu destino. Os armamentos e os princípios estratégicos mais avançados são de chacina e massacre, mas não de combate. Graças a isso, poucos casos restam, ou nenhum, que não permitam que a violência da guerra no exterior seja incluída na categoria doméstica da «defesa da lei e da ordem», que a destruição seja apresentada como «destruição criadora», que o sofrimento dos poucos seja considerado como o baixo preço a pagar pela felicidade dos muitos.

Em suma, poderemos dizer que os mecanismos burocráticos ortodoxos de adiaforização continuam vivos e de boa saúde — quando muito, terão sido reforçados, graças à influência das novas tecnologias da informática e do armamento. Mas poderemos também sustentar que, apesar de tudo, os principais mecanismos de adiaforização — e por isso, igualmente, os factores de potenciação da violência, passam hoje, sob as condições pós-modernas, do mundo da organização burocrática para o mundo da vida quotidiana.

ADIAFORIZAÇÃO, A VERSÃO PÓS-MODERNA

Heide Gerstenberger sublinhou a estreita conexão entre as formas de violência (incluindo as mais extremas de entre elas) da modernidade e as formas modernas da vida quotidiana: «O processo de destruição, posto em movimento na época do nacional-socialismo, penetrava a praxis quotidiana do mundo moderno...»¹⁸ Sugiro que uma ligação igualmente estreita pode traçar-se entre as formas relativamente novas de violência, que hoje são o prato forte dos meios de comunicação, e os fenómenos pós-modernos que saturam cada vez mais a vida quotidiana na Europa. Trata-se, em particular, do facto de a par dos mecanismos de adiaforização caracteristicamente modernos, os mecanismos pós-modernos e relativamente novos se instalarem na estrutura da vida quotidiana, dando origem a modos de acção violenta caracteristicamente pós-modernos.

A transformação seminal por excelência que subjaz à transição para a fase pós-moderna da modernidade, podemos encontrá-la na profunda modificação do modo como a individualidade é socialmente construída e da maneira como a maioria genérica da população é socialmente integrada e fixada no processo de reprodução sistémica.

Sob as condições modernas, os indivíduos humanos eram formados fundamentalmente como *produtores/soldados* — isto é, os papéis de produtores e de soldados, que se supunha que todos ou quase todos deveriam desempenhar e para os quais eram preparados, forneciam conjuntamente os principais modelos e critérios de avaliação utilizados na formação. A individualidade resultante era, portanto, caracterizada pelos traços seguintes: 1. Os indiví-

duos eram, antes e acima de tudo, portadores de força cinética, podendo esta ser convertida em trabalho produtivo ou destrutivo de produtor ou de soldado — nessa medida, tinham de ser capazes de fornecer a força em causa de maneira adequada e de se mostrar, na medida do possível, imunes à fadiga. 2. Os indivíduos eram actores «disciplinados», isto é actores cujo comportamento era nas suas grandes linhas regular e sobretudo regulável — actores que reagem aos estímulos em termos repetitivos e previsíveis, e capazes de uma conduta de rotina contanto que fossem submetidos a uma pressão adequada e coordenada. 3. À maneira das peças de Lego ou de Mecano, os indivíduos isolados eram incompletos, uma vez que se destinavam à combinação com outras unidades do seu tipo em vista da composição de totalidades dotadas de sentido; as fronteiras do indivíduo eram antes e acima de tudo interfaces, desempenhando não tanto o papel de os circunscrever como, fundamentalmente, de os ajustar e combinar. 4. O principal modelo de ajustamento — ou seja, da harmonia entre aquilo que o indivíduo deveria ser e aquilo que era, homem ou mulher — era a *saúde*, cuja ideia se associava intimamente à capacidade de um bom desempenho sob os três aspectos acima citados. A «saúde» significava vigor e energia físicos, bem como a capacidade por parte do indivíduo de se comportar da maneira disciplinada e regular que se requeria a fim de se ajustar às actividades coordenadas no interior de grupos mais vastos. Reciprocamente, a fraqueza física ou uma insuficiente capacidade de submissão e ajustamento eram consideradas sintomas de má saúde e, por conseguinte, medicalizadas ou tidas como casos de tratamento psiquiátrico.

Sob as condições pós-modernas, os indivíduos humanos são formados fundamentalmente como *produtores/soldados* — isto é, os papéis de produtores e de soldados, que se supõe que todos ou quase todos deverão desempenhar e para os quais são preparados, fornecem conjuntamente os principais modelos e critérios de avaliação utilizados na formação. A individualidade resultante é, portanto, caracterizada pelos traços seguintes: 1. Os indivíduos são antes e acima de tudo «organismos experienciais», buscando experiências novas (experiência tanto no sentido de *Erfahrung* como no de *Erleben*) e imunes ao efeito de saturação — ou seja, capazes de absorverem, e de responderem a, um fluxo de estímulos constante e de preferência crescente. 2. Os indivíduos são actores «originantes», quer dizer actores caracterizados acima de tudo por uma motilidade e maleabilidade de comportamento espontâneas e que se desencadeiam com facilidade, dependendo apenas minimamente da aprendizagem anterior e dos hábitos adquiridos. 3. Embora nunca plenamente equilibrados, os indivíduos tendem a auto-equilibrar-se como unidades quase independentes e autopropulsionadas — esta «regulação interna» está também presente no decurso da sociação, sendo ao mesmo tempo seu fim e seu motivo. 4. O principal modelo de ajustamento é, portanto, mais a *plena forma* do que a saúde. A «plena forma» significa a capacidade física e espiritual por parte do indivíduo

de absorver, e responder criativamente a, um volume crescente de novas experiências, a aptidão para assumir uma rápida mudança de ritmo, bem como para «manter a direcção certa» através da automonitorização e da autocorreção dos aspectos inadequados do desempenho. Reciprocamente, a flacidez física e o *ennui* espiritual (capacidade de absorção diminuída e insensibilidade aos estímulos), bem como um nível acima da média de perturbação no processo de auto-equilíbrio em curso, são sintomas de «má forma» — medicalizados ou tidos como casos de tratamento psiquiátrico ou aconselhamento psicológico¹⁹.

Pode documentar-se a existência de uma ligação íntima de tipo causal/funcional entre a viragem aqui abordada e a queda rápida da procura de desempenhos de produtores e soldados por parte dos seres humanos. A produção e a guerra podem ser hoje conduzidas com a maior eficácia sem a participação a não ser de uma fracção menor da população (fracção que continua a reduzir-se rapidamente): embora de modo nenhum marginais em termos de sobrevivência e reprodução *sistémicas*, os indivíduos «produtivamente implicados» vêem-se marginalizados em proporção crescente na divisão do trabalho *societal*. Claus Offe foi o primeiro a formular este processo por meio do seu conceito de «descentramento do trabalho». Todavia, o descentramento do trabalho significa também a redução da importância das estratégias panópticas e legitimadoras (de coerção sistemática e mobilização ideológica), que foram decisivas quando as capacidades do produtor/soldado permaneceram centrais a todos os níveis — sistémico, societal e motivacional: ao contrário do que sustenta Habermas, não há uma «crise de legitimação» do Estado pós-moderno, mas foram as condições pós-modernas que tornaram a legitimação redundante.

O que não pode ser hoje feito sem a participação activa de toda a população ou da sua grande maioria é a distribuição dos produtos («a procura solvente») e a reprodução desse modo da necessidade de novos fornecimentos, quer dizer a reprodução das condições produtivas, promovida na sociedade contemporânea através dos mecanismos do mercado. O mercado mobiliza os homens e as mulheres na sua qualidade de consumidores. A «formação da individualidade pós-moderna» acima esboçada visa moldar um consumidor perfeito.

No meu ensaio *From Pilgrim to Tourist*²⁰ (retomado e desenvolvido no capítulo 3 do presente livro), sugeri que se a figura do peregrino era a metáfora adequada do tipo de individualidade favorecido e promovido pela modernidade, não há uma figura que possa servir como metáfora do indivíduo moldado sob as condições pós-modernas. Alternativamente, torna-se necessário recorreremos a uma combinação de metáforas: pareceu-me assim que as figuras do deambulador (*flâneur*), do vagabundo, do turista e do jogador, combinadas e só se as considerarmos conjuntamente, poderiam, no entanto, veicular a complexidade e a aporia interna do processo que é a identidade pós-moderna. Por

muito diferentes que possam ser entre si, as quatro figuras emblemáticas da existência pós-moderna, entretecidas e interpenetrando-se, têm em comum o facto de visarem a repartição do processo da existência numa série de episódios (idealmente) auto-suficientes e fechados sobre si próprios, sem passado e sem consequências, sendo o resultado que tendem a tornar as relações humanas fragmentárias e descontínuas — impedem a construção de redes duradouras de deveres e obrigações mútuos. Todas estas figuras apreendem o Outro fundamentalmente como objecto de avaliação, não *moral*, mas *estética*; como fonte, não de *responsabilidade*, mas de *sensações*. Tendem, por conseguinte, a eximir uma enorme área das interações humanas, incluindo as mais íntimas, do juízo moral. Poderíamos dizer que asseguram hoje a tarefa que no núcleo da modernidade era desempenhada pela burocracia através do «governo de ninguém» institucionalizado: são os novos factores pós-modernos da adiaforização. Seguirmos o impulso moral significa assumirmos a responsabilidade em relação ao Outro, o que por seu turno leva a que nos empenhemos na sorte do Outro e no seu (dele ou dela) bem-estar. A desimplicação e a fuga ao compromisso favorecidas pelas quatro estratégias pós-modernas em causa têm por efeito de ricochete a supressão do impulso moral e a desautorização e o descrédito dos sentimentos morais.

A par dos tradicionais tranquilizantes das emoções morais, aparecem assim hoje outros mais recentes e aperfeiçoados, que se podem obter doravante sem receita da parte de entidades devidamente autorizadas pelo Estado. Graças aos novos preparados adiaforizantes, a violência pode regressar aos lugares dos quais o «processo de civilização» prometera varrê-la para sempre: às relações de vizinhança, à família, aos parceiros que formam o casal — sedes tradicionais de proximidade moral e de uma convivência rosto-a-rosto. Um sintoma amplamente publicitado deste regresso é a dificuldade — ou efectiva confusão — crescente que temos quando se trata de distinguir entre uma educação parental severa e os maus-tratos infligidos às crianças, o cortejar e o assédio, a iniciativa sexual e a agressão violenta. Dado desgaste dos quadros institucionais que impunha a observância das obrigações assumidas e na virtual ausência de critérios incontestados, universalmente reconhecidos (ou impostos), suspeitamos e alimentamos a expectativa de que uma componente de violência venha misturar-se às relações humanas mais íntimas, que se presumia serem governadas prioritariamente pelo amor e a admiração mútuos — ao mesmo tempo que o grau outrora tolerado de compromisso acarretado por todas as formas de coexistência negociada tende a ser cada vez mais frequentemente experimentado nos termos de uma violência excessiva e insuportável exercida sobre os direitos de auto-afirmação de cada um.

Uma das consequências da transição da sociedade do produtor/soldado para uma sociedade de consumidores recolectores de sensações foi o esgotamento gradual dos vasos capilares do sistema panóptico de manutenção da

ordem. Os casamentos, as famílias, as relações de parentesco, os locais de trabalho perderam boa parte do seu papel de postos fronteiriços avançados da fábrica da ordem societalmente gerida. A coerção aí aplicada quotidiana e rotineiramente perdeu a sua função como veículo da «lei e da ordem», e pode ser hoje contestada como violência gratuita e crueldade imperdoável. As hierarquias outrora incontestadas podem voltar a ser postas em causa, os critérios organizadores das relações renegociados, os antigos direitos de impor e exigir disciplina clamorosamente denunciados e violentamente repelidos — o que leva a que se crie a impressão de conjunto de que os montantes totais de violência aumenta ao mesmo tempo que o exercício de um poder hierarquicamente superior outrora reconhecido ou nem sequer percebido tende a ser considerado como violência ilegítima. A ambivalência manifesta da «manutenção da ordem» e da «violência» é uma vez mais posta a nu pelos novos conflitos em torno do seu sentido.

As reservas caracteristicamente pós-modernas de violência são «privatizadas» — dispersas, difusas e fluidas. Penetram também «capilarmente» as mais pequenas células do tecido social. A sua omnipresença tem um efeito duplo e ambivalente: por um lado, há a experiência exaltante da emancipação suprema (celebrada por alguns autores como a entrada na era do «pós-dever») e, por outro lado, o medo obsidiante de um mundo hobbesiano completamente desregulado e incontrollável. Este medo, por seu turno, é o reservatório do qual extrai a sua energia um outro desenvolvimento pós-moderno, o do neotribalismo (mas tenhamos presente que, nos movimentos sociais, como nos automóveis, a espécie do combustível utilizado pelo motor não determina a direcção em que o veículo se move). Uma vez que o Estado vai cedendo a sua função de integração a forças do mercado intrinsecamente desreguladoras e privatizadoras, o terreno abandonado passa a poder ser preenchido por «comunidades», não tanto «imaginadas» como *postuladas*, que se apoderam da tarefa posta de parte de fornecer garantias colectivas às identidades privatizadas. O pensamento pós-moderno nada em sonhos de verdades e certezas locais que esperam fazer o trabalho civilizador que as grandes verdades e certezas dos Estados-nação, com as suas pretensões ao papel de porta-vozes da universalidade, não conseguiram levar a cabo: assegurar uma tal unidade de pensamento, sentimento, vontade e acção que qualquer tipo de violência gratuita passasse a ser inconcebível. Mas as comunidades postuladas neotribais esvaziarão decerto essa esperança. O neotribalismo é uma má perspectiva para todos os que desejam ver o discurso e o debate substituir as facas e as bombas como armas de afirmação de si.

Há duas razões maiores para a associação íntima entre as comunidades postuladas neotribais e a violência.

A primeira é o contexto cultural pós-moderno de um sobrefluxo de informação, em que a atenção do público é o mais raro dos recursos e em que o *cogito* de Descartes foi objecto da reformulação seguinte: «Sou noticiado,

logo existo» (definição que pode ser traduzida para efeitos práticos por «Disparo, logo existo»). Quanto mais ruidoso for o fogo disparado, mais noticiado será, e mais sólida será também a existência. Com a atenção do público atordoada e *blasée* por efeito de diversões cada vez mais abundantes e aterradoras, só choques mais fortes do que os de ontem terão alguma probabilidade de a suscitar. Hoje verifica-se assim uma tendência de reforço da força de choque dos choques, o que com que a astúcia, a maldade, o carácter gratuito e a insensatez dos actos violentos pareçam a melhor das estratégias. A «escalada da violência» é um resultado da rápida usura dos choques, sem excluir os mais terríveis nem os mais destrutivos do ponto de vista emocional. Como dizia Lewis Carroll, trata-se de correr o mais depressa possível se quisermos ficar no mesmo lugar... No nosso mundo adicto à sensação, são necessários estímulos cada vez mais fortes para manter a atenção desperta por um pouco mais do que um segundo.

A segunda grande razão é a modalidade existencial das próprias neotribos — enquanto comunidades *postuladas*, comunidades que, ao contrário das tribos de outrora, não têm instituições estabelecidas, nem «mão morta da tradição», que mantenham os seus moldes, que as perpetuem e reproduzam. As comunidades postuladas são identidades *noch-nicht-geworden*: existem apenas conjugadas no futuro — por outras palavras, a sua existência é apenas uma esperança de virem a existir, uma esperança nunca garantida e falha de autoconfiança. Daí o seu nervosismo intrínseco, a sua susceptibilidade e mau humor: bem vistas as coisas, estas comunidades só podem assegurar a sua ainda que breve presença no mundo sob a condição de suscitarem e depois explorarem a lealdade mais intensa por parte dos seus membros. E o método consagrado para a consecução dos seus propósitos é, uma vez mais, a violência — visando alvos ora no exterior, ora portas adentro. Os membros recrutados pelo grupo neotribal devem ser transformados, como recentemente indicaram Ferenc Feher e Agnes Heller, «em fantoches influenciáveis nas mãos dos gurus e, ao mesmo tempo, em secções de assalto agressivas no que se refere ao exterior...»²¹. A tirania mais atroz tem curso a coberto da máscara do martírio. Já E. M. Cioran, com efeito, advertira: «os olhos inflamados são presságio de martírio», ao mesmo tempo que «nunca estaremos suficientemente a salvo das garras de um profeta»²². Quanto mais confusa é a profecia, mais inflamados são os olhos e mais sangrenta será a chacina.

A VIOLÊNCIA «FAÇA-VOCÊ-MESMO»

A recolectivização da violência ao serviço da auto-afirmação neotribal é apenas um dos resultados da privatização pós-moderna dos problemas da identidade. O outro é a tendência no sentido do desenvolvimento de formas de violência gradualmente «normalizadas», legalmente consentidas e cultu-

ralmente provadas ao serviço da auto-afirmação individual, hoje guiada em medida crescente pela procura da flexibilidade e das opções permanentemente em aberto, pelo desejo de evitar hipotecar o futuro através de compromissos actualmente assumidos, pelo ressentimento ante os limites impostos ao indivíduo pelas necessidades dos outros e pela relutância em aceitar qualquer desconforto que não seja portador de benefícios visíveis em termos de satisfação individual no plano do consumo.

Menos suportáveis ainda são os vínculos que podem ser evitados, os inconvenientes aos quais é possível escapar. De facto, os deveres e o compromisso só começam a ser insuportáveis e a tornar-se «problemas» quando aparecem os meios que permitiriam evitá-los: uma vez que esses meios estejam disponíveis, parece estúpido e criminoso não os utilizar, sendo que, entretanto, os fornecedores de meios e instrumentos se esforçam por garantir que as coisas sejam sentidas exactamente assim e que se generalize a compulsão a utilizar os meios e instrumentos que fornecem pela mesma razão que levou Sir Edmund Hillary a escalar o Evereste — porque havia ali aquele monte... Sabemos também que a invenção e a produção de novos instrumentos se tornou muito cedo independente da lógica das tarefas a levar a cabo, que «a tecnologia se desenvolve porque se desenvolve», que os meios sempre novos se desenvolvem ao seu próprio ritmo (ou mais precisamente, ao ritmo dos laboratórios de investigação e dos lucros da comercialização) e que, finalmente, ao ser traduzida na linguagem do mercado, a racionalidade determinante significa meios que procuram um fim, mais do que em fins que estabeleçam os critérios de escolha dos meios. Por ocasião de uma conferência internacional para a elaboração de uma convenção bioética, realizada em Bona, em Maio de 1994, os participantes ponderaram amargamente o impacto limitado que uma convenção desse tipo poderia exercer na prática, dado que «é bom fazer seja o que for que seja possível fazer-se» — ao mesmo tempo que um dos presentes, Hiltrud Breyer, previa que a investigação sobre os «atrasados mentais» e o «atraso mental» conduzida pelos engenheiros genéticos «entrará pelas traseiras» para eliminar cada vez mais categorias de seres humanos «inferiores» e «regressivos»²³. No que se refere às perspectivas de coerção ao serviço da auto-afirmação individual, esta regra geral significa uma extensão constante dos horizontes e um aumento incessantemente crescente da importância das tarefas implicadas pelo princípio geral do «manter as coisas sob controlo» (quer dizer do *não* se ser obrigado por compromissos ou deveres para com os outros).

O psiquiatra alemão Klaus Dörner, com a equipa que reuniu no centro clínico de Guttersloh que dirige, analisou ao longo de muitos anos as consequências da tendência que mencionámos. As suas conclusões são devastadoras: o mesmo quadro moderno de pensamento que presidiu ao desenvolvimento da concepção nazi apostada em limpar do mundo os seres humanos pertencentes a categorias inúteis, ou venenosas ou mórbidas continua a orientar ainda a nossa

imagem do indivíduo e das tarefas da vida a partilhar: poderemos estar hoje a entrar na era de um «holocausto silencioso e contínuo» — um holocausto que, como no caso dos criminosos nazis antes de a derrocada militar vir «provar que não tinham razão», parece um acto de «emancipação» (*Befreiung*). Dörner insiste em que os nazis eram também *Bürger*, que como todas pessoas comuns antes e depois deles procuravam soluções para aquilo que constituía os seus incómodos «problemas sociais». Ora quanto maior é o número de instrumentos de que dispomos para impor novos moldes à existência, maior é também o número de traços que, no quadro social em que vivemos, passam a ser tidos como «problemas» — problemas insuportáveis em relação aos quais *devemos* fazer alguma coisa. Quanto mais rapidamente nos encaminhamos para uma «sociedade de um terço», maior é o número das pessoas que se transformam em «problemas» — o que faz com que, existindo meios disponíveis para as remover do caminho, e aos problemas com elas, pareça não haver qualquer razão para que a sua presença, uma presença constringedora, ofensiva e opressiva, continue a ser tolerada e sofrida.

No entender de Dörner, há múltiplos sintomas prodrómicos deste «novo estilo de holocausto» — com as suas formas sub-reptícias e soluções parciais. Um dos sintomas é a súbita explosão de interesse pela *Sterbehilfe*, e a orientação manifesta da sensibilidade pública, activamente promovida pela opinião dos especialistas, no sentido de aceitar «a morte a pedido» no caso de homens e de mulheres que, segundo os critérios ascendentes da nossa sociedade, se encontram impossibilitados de viver uma vida «significativa» ou «satisfatória». Outro sintoma é a adesão já quase universal à possibilidade do «aborto a simples pedido», apresentado em termos de opinião pública (e já antes pelo *marketing* publicitário e pelos conselhos especializados) como uma condição da liberdade, uma vez que se considera que o direito das mulheres a disporem do seu corpo e o facto de rejeitarem a carga decorrente dos actos que praticaram (bem como, dados os rápidos progressos da genética, a sua aversão por certos traços de um ser que poderia necessitar de cuidados especiais e restringir assim a liberdade pessoal ou acarretar contrariedades) são razões suficientemente boas para que seja recusado a um outro ser humano o direito à vida. O que liga estes dois sintomas é o facto de significarem tempos ainda mais difíceis para os fracos, os indolentes e os indefesos, sendo a nova situação justificada pelo facto de deixar mais livres as mãos dos mais fortes. A liberdade hoje — como sempre — tende a ser definida em conformidade com os direitos dos mais altamente colocados e mais poderosos²⁴. Como sempre, faz parte da liberdade assim entendida o direito a decidir monologicamente o que é «o melhor interesse» do outro e, evidentemente, que interesses deverão ser sacrificados nas aras do bem-estar comum e da razão *imparcial*.

Nada disto implica, contudo, que os problemas sejam simples e que haja para eles soluções éticas claras que possam anunciar-se em alto e bom som. A situação não seria tão difícil se pelo menos nos fosse dado dizer com um

mínimo de convicção que todo o mal está do lado das pulsões de auto-afirmação e que o bem seria bem servido se fosse possível refrear o que se mostra como sendo a emancipação do indivíduo. De facto, não é assim. A dificuldade de combatermos o holocausto «silencioso», «sub-reptício» e operando através de «soluções avulsas» assenta na ambivalência ineliminável de praticamente todas as questões em jogo. As boas e más razões distribuem-se em todos ou quase todos os casos equilibradamente entre as partes em confronto. Os dois campos em conflito dispõem de razões moralmente válidas que podem invocar, e estamos a falar de razões que não podem, ou só podem num número muito restrito de casos, ser rejeitadas por confusas ou injustificadas. Como em todos os casos, exceptuados os mais extremos, de opção moral, qualquer linha que tente traçar-se separando o «ainda justificado» do «já injustificado» será muito ténue e quase certamente contestada. Dado que a multiplicação acelerada dos «meios» transforma cada vez mais aspectos da vida em «problemas» que clamorosamente reclamam soluções e em terras de fronteira a conquistar através de novos progressos de uma liberdade individual impelida pelas forças da auto-afirmação individual, a verdade é que existem cada vez mais zonas cinzentas, situações ambivalentes e dilemas morais que não comportam soluções univocamente justas. E é assim também que a crueldade mascarada de prestação de cuidados e a violência disfarçada de solicitude têm cada vez mais ocasião de ser postas em prática.

UMA CONCLUSÃO INCONCLUSIVA

Sustento que *a forma da violência especificamente pós-moderna é suscitada pela privatização, desregulação e descentramento dos problemas da identidade*. O dismantelamento dos quadros colectivos, institucionalizados e centrais de construção da identidade, levado a cabo deliberadamente ou à falta de melhor, celebrado festivamente ou deplorado, teve por efeito — como Peter Wagner vincou recentemente — que o lugar a partir do qual uma intervenção em nome do interesse comum capaz de se sobrepor às animosidades locais «poderia ser tomada, lugar anteriormente ocupado pelo Estado, passou a ser visto como inexistente ou vazio». O que falta é um «processo de comunicação quanto ao que os diversos grupos sociais... têm em comum no âmbito das práticas sociais correntes, incidindo na questão de saber se não deveriam regular em comum os impactos dessas práticas». Mas trata-se de uma exigência que não encontra pontos de apoio, devido àquilo a que Hannah Arendt chamava «o vazio do espaço político»²⁵. Este vazio é preenchido por comunidades neotribais em perspectiva, e quando tal não acontece, permanece escancarado, densamente povoado embora pelos indivíduos que se perdem na confusão de rufos e conflitos, outras tantas ocasiões favoráveis ao desenvolvimento da violência, e pouco ou talvez nada favoráveis ao debate argumentado.

Teoricamente, não podemos deixar de reconhecer as razões da concepção de Wagner. Desde os primórdios da modernidade, a «pacificação» consistiu sempre na interiorização da violência antes exterior — por meio da conquista e da incorporação e também através da transformação do que fora uma costumada violência difusa e errática na pressão constante de uma coerção regular. «Uma instituição de tipo estatal à escala do mundo», assumindo esta ou aquela forma, mas dotada em todo o caso de uma força de policiamento e monopolizando de preferência o uso da coerção, eis o que imediatamente nos ocorre quando pensamos nos modos que permitiriam pacificar o actual uso da força, «descoordenado» e disperso. Dadas as circunstâncias, poderemos sentir-nos gratos a Jeffrey Weeks que saudavelmente nos vem lembrar que «a humanidade não é uma essência a realizar, mas uma construção pragmática, uma perspectiva, a desenvolver através da articulação da variedade dos projectos individuais, das diferenças, que no sentido mais amplo constituem a nossa humanidade»²⁶. A «humanidade» não goza de quaisquer vantagens estatutárias frente às neotribos. Como elas, é tão-só «postulada»; como elas, só existe conjugada no futuro; como elas, tem por tijolos e argamassa apenas afectos e compromissos. E como elas, deve submeter as suas mãos a uma observação atenta, para que ninguém, entre os que se sentam à mesa, faça batota, como anteriormente vezes de mais aconteceu, tentando identificar interesses *ad hoc* com as regras universais que procuramos. Por fim, como elas, eis a humanidade confrontada com a tarefa de ter de descobrir *a unidade na diversidade*. Sabemos que se trata de uma tentativa que foi já muitas vezes empreendida, havendo-se mostrado sempre mais firme nas suas declarações de intenções do que fiável na sua aplicação. Até hoje, entre a unidade e a diversidade, uma das duas teve sempre de ceder. E nada nos garante que a história não se repita agora. Como no passado, teremos de agir sem que a vitória seja antecipadamente certa. De resto, foi sempre assim a acção. A diferença está em que hoje sabemos que foi sempre assim e que assim continua a ser ainda.

7

Moralidades tribais

7.1 O corpo como tarefa

Dois traços intimamente associados marcaram mais do que quaisquer outros o espírito moderno: a exigência de *superar* — *fazer* as coisas diferentes daquilo que são — e a preocupação com a *capacidade* de agir — a *capacidade de fazer* as coisas diferentes. Foram o fazer as coisas diferentes e o poder de agir sempre para além da tarefa presente que foram representados ao longo da história moderna como a libertação da humanidade, a liberdade da espécie humana, que as Luzes haviam prometido e que a modernidade se orgulhava de implantar.

O que conta não é tanto que a superação faça as coisas melhores, mas antes que as coisas como são não sejam suficientemente boas. A felicidade é uma fuga à insatisfação. O Anjo da História, segundo a descrição de Walter Benjamin, está sempre a afastar-se «com o rosto voltado para o passado»¹. Para quem tenha a sorte de ter o depósito cheio de combustível, é possível «afastar-se das coisas tal como são», que, pelo seu lado, não dispõem de uma força de atracção suficiente. Não há uma autoridade, uma boa razão suficiente que justifique a sua existência — a menos que sejam deliberadamente moldadas e possam voltar a sê-lo uma e outra vez na medida em que o permite o estado actual da capacidade humana de o fazer. Quanto mais facilmente podemos afastar-nos das coisas, menos autoridade nos sentimos inclinados a conceder-lhes: a *nossa* capacidade de afastamento em relação a elas é a medida da *sua* arbitrariedade, e por isso — num mundo governado pela razão — também da sua *vulnerabilidade*. A necessidade de transformar e a capacidade de transformar alimentam-se e definem-se mutuamente.

«A ciência ensina às elites que as fronteiras só existem para ser transgredidas»², escreveu Krzysztof Pomian. O hábito adquirido depressa se transformou em compulsão, e esta no único modo de vida aceitável: a civilização europeia fixou-se a tarefa de inventar fronteiras com o único fim de as su-

perar... Uma vez que é, por outro lado, a energia disponível que decide do volume da acção requerida, tudo tende a transformar-se em fronteira: a própria posse da capacidade de superar tornava a transgressão um imperativo. A capacidade de transgressão «deslegítima» as fronteiras em vias de serem transgredidas.

No dizer de Patrice Rolland, o mundo que no acto da transgressão moderna é deixado para trás «é um autêntico estado de natureza, quer dizer um estado que legitima o poder absoluto do fundador; nesta qualidade, nenhuma norma o limita, uma vez que começa a partir de um vazio, de um nada político e jurídico»³. Nos termos de Edward Craig, a propriedade cuja posse foi creditada aos humanos «no mais alto grau possível» era «uma liberdade total frente a determinações exteriores em matéria de escolha»⁴. Certamente, as coisas a transgredir — animadas ou inanimadas, humanas ou não-humanas — não têm o poder de estabelecer as normas ou de traçar os limites da transgressão: os seus esforços nesse sentido, ou a sua simples resistência sem recursos, não podem deixar de ser percebidos como visando impor limitações à liberdade — o que constitui o mais hediondo dos crimes e corresponde à mais insuportável das condições. «A fundação não pode ser completada senão através... [d]a destruição de todos os inimigos de maneira a que a sociedade possa passar a ser composta apenas pelos amigos da liberdade.»⁵

Depois de dividir assim o mundo entre os actores e os seus objectos, e as forças do mundo entre a vontade e os obstáculos postos ao movimento, o espírito moderno cai na «intoxicação abstracta, o delírio da tábua rasa». São apenas os recursos disponíveis e o saber-fazer que traçam a linha que separa o desejável do impossível — sem que nada mais se interponha entre ambos. O grau de ousadia efectiva e o alcance da superação dependem apenas da tecnologia que estejamos em condições de mobilizar. Por meio do uso da guilhotina, escreveu Jean-Marie Benoist, a Revolução Francesa

casava a mecanização e a morte política... passámos da fase artesanal (Damen, o enforcamento, o machado) à da manufactura, quer dizer à decapitação industrial. As carroças que transportavam os condenados até à guilhotina prefiguravam os matadouros modernos: Dachau, Katyn, a Lubianka⁶.

Se os meios que permitem vencer a resistência estão presentes, que razão podemos conceber para nos abstermos de a arrasar? Turgot aconselhava ao rei de França: nada «tem de impedir-vos alterar as leis... uma vez que considereis que essa mudança é justa, benéfica e exequível»⁷. «Não é evidente que por meio da administração a espécie humana poderá ser moldada segundo todas as formas concebíveis?» — perguntava de passagem, em termos de interrogação puramente retórica, um outro pensador imbuído de espírito moderno⁸. Mas «O medo, a força e a coerção são uma táctica inteiramente apropriada ao governo dos brutos»⁹ — e os brutos, os únicos brutos, são aqueles que através do me-

do, da força e da coerção podem ser, devem ser (mas, acima de tudo, *consentem eles próprios em ser*) impelidos, intimados ou forçados a assumir uma forma diferente da que presentemente têm... Em última instância, «quando os objectos se atravessam no caminho dos que abalam e fazem o mundo, são removidos» — como observa Yi-Fu Tan, perspicaz analista do poder como administração da forma¹⁰. A remoção — encarceramento, expulsão, destruição — é a forma que a superação assume quando aplicada àqueles que se recusam a participar (ou àqueles a quem não é permitido que participem).

No momento inaugural da consagração triunfante e autoglorificadora deste princípio, Auguste Comte forjou a sua famosa justificação do crescimento imparável do conhecimento humano: «*Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir.*» O sentido do conhecimento está *naquilo que se pode fazer com ele*: quanto mais se pode fazer, melhor é o conhecimento. Observe-se que o *pouvoir* — «ser capaz» — falha o objecto e, no mesmo lance, a substância. Não importa *aquilo que fazemos*, uma vez que *somos capazes de o fazer*; ou antes, sermos capazes de o fazer é uma razão inteiramente suficiente para o fazermos. O que importa é a dimensão, o excesso dos meios — os meios livres à espera de aplicação, e será decidido mais tarde que objectivos lhes poderemos fixar. A técnica desenvolve-se porque se desenvolve, concluía Jacques Ellul. «Não há qualquer invocação de um fim; tudo o que há é a coerção de um aparelho colocado nas nossas costas que não tolera que a máquina se detenha.» Os meios *precedem* os fins: é a disponibilidade dos meios que desencadeia a busca encarniçada de fins. «Quando os técnicos alcançaram um certo nível de tecnicidade na rádio, no petróleo, nos metais, na electrónica, na cibernética, etc., todas essas coisas combinadas umas com as outras tornaram evidente que podíamos voar no cosmos, etc. O que foi feito porque podia ser feito. É tudo.» É só então que nos lembramos a interrogação «com que fim?»: «Uma vez que podemos caminhar na Lua, que podemos lá fazer e que podemos fazer dela?» Pois bem, podemos sempre pedir às crianças das escolas que pensem em experiências que permitam aos astronautas preencher o tempo cósmico...¹¹

É neste contexto que se torna necessário ponderarmos e avaliarmos o papel que a biologia — a investigação do «estado natural» dos organismos vivos — e a medicina — a vertente prática, aplicada da biologia, a estratégia e a técnica de transformar e superar aquele estado natural — desempenham no interior da civilização moderna.

Nesta civilização moderna, os seres humanos foram desde o momento inicial os primeiros alvos da superação. Sem dúvida, uma ordem melhor, visando substituir-se à acção devastadora e caótica de forças cegas e incontroladas, consistia em prestar justiça às potencialidades humanas autênticas: permitir aos humanos que vivessem «segundo a sua natureza». Mas a verdadeira natureza dos seres humanos não era aquilo que eram, de modo palpável e concreto, mas precisamente aquilo que *não eram* nem poderiam vir

a ser sem esforços nesse sentido — a sua «verdadeira natureza» era *noch nicht geworden*, incumprida, ainda à espera de se manifestar. Os homens e as mulheres reais, empíricos não eram mais do que uma cruel mutilação daquilo que poderiam e estavam chamados a ser, pálidos reflexos das suas verdadeiras potencialidades. A fim de adquirirem a sua essência autêntica, de se tornarem aquilo que a natureza os predestinara a virem a ser, tinham de começar por ser transformados, e essa gigantesca tarefa de transformação necessitava de guias que soubessem aquilo que a natureza humana estava destinada a ser e soubessem como fazer ascender os homens e as mulheres empíricos a essa elevada condição que a sua *verdadeira natureza* decretara.

A grande transformação exigia em primeiro lugar e principalmente uma ascensão espiritual: aperfeiçoamento, cultura, *Bildung*. A modernidade foi o tempo das cruzadas culturais, da guerra implacavelmente movida contra o preconceito e a superstição, o provincianismo e a «mão morta» das tradições, o tempo da desqualificação e desenraizamento das autoridades *particularizantes* que pareciam obstruir o caminho rumo a essa homogeneidade humana que se esperava alcançar depois de a vida passar a submeter-se exclusivamente aos ditames da Razão — o tempo da aprendizagem e do exercício, do cultivo do espírito, da «acção civilizadora», da educação e da conversão. Através da conversão e da assimilação do diferente, a heterogeneidade do presente deveria ser substituída pela *Neue Ordnung* habitada por seres uniformemente perfeitos.

No que se referia aos seus alvos humanos, a modernidade foi, em primeiro lugar e principalmente, obra de *cultura*. A própria ideia de cultura implica que por si próprios os seres humanos não estão em condições de prestar justiça às suas próprias potencialidades: terão de ser ajudados, impelidos por agentes e estímulos heterónomos, forçados se necessário for. Deste modo, para ser completa, a obra da cultura terá de fazer uso de recursos e estratégias diversos ainda que mutuamente complementares. A escolaridade, a terapia, a prisão e a vigilância universal eram, todas elas, partes indispensáveis da tarefa. As pessoas teriam de ser educadas num mundo novo e bem ordenado; algumas delas, diagnosticadas como *incapazes* de absorverem os padrões de cultura que a educação visava instaurar, eram classificadas como casos patológicos e deveriam ser curadas quando tal fosse possível; algumas outras *não queriam* visivelmente aceitar os padrões em causa e — na qualidade de desviantes ou criminosos — teriam de ser corrigidas por meio de uma punição severa; finalmente, os indivíduos *imunes* ao tratamento e ao castigo teriam de ser separados dos elementos «sãos» e «normais» e encarcerados ou «eliminados» de uma maneira ou de outra. É certo que a linha de fronteira entre as duas categorias (e fundamentalmente entre um ou outro método de «lidar» com elas — uma vez que as «categorias» não passavam de projecções do método de acção em perspectiva) era sempre precária: os médicos, os psiquiatras e os carcereiros opunham-se constantemente quan-

do estava em jogo saber quais deles estavam mais preparados para lidar com o que, segundo todos eles, era um comportamento *anormal* — e determinar se dada anormalidade concreta seria um problema «médico», «mental» ou «penal» era também o tema de aceras disputas.

DE GUARDA ÀS FRONTEIRAS DA CIVILIZAÇÃO

Nos primeiros anos da grande transformação, a biologia representava o limite dos esforços realistas; uma vez que uma situação tivesse sido descrita como *biologicamente* determinada, considerava-se que ficava — talvez para sempre e decerto por muito tempo — para além dos poderes reformadores da humanidade. «Biologicamente determinado» significava «imune às reformas visadas por meio da educação e da persuasão», portador de uma deficiência um obstáculo impeditivo da assimilação no quadro de uma sociedade saudável e normal — pelo menos enquanto essa deficiência se mantivesse. Se o tratamento da deficiência não é conhecido, a única «solução» é a instauração de uma separação estrita entre o seu portador e os elementos sãos. Para nos limitarmos a uma citação, bem característica embora: «os incapazes, os loucos, criminosos e decadentes de toda a espécie, devem ser considerados como os desperdícios da adaptação, os inválidos da civilização... É impossível aceitarmos uma solidariedade social sem reservas numa sociedade da qual um certo número de membros são improdutivos e destrutivos»¹². Este argumento biológico era o pólo oposto da confiante declaração de Helvétius — «*l'éducation peut tout*» — e também da vigorosa esperança/promessa do liberalismo de integrar todos e cada um na companhia unitária dos seres humanos racionais através do simples recurso à reeducação.

A biologia ocupou pois desde o início um lugar ardorosamente disputado, atravessado por controvérsias políticas e *weltanschauliche* profundas. As ansiedades com origem nas transformações aceleradas, as incertezas decorrentes do desenraizamento e da textura fluida da existência moderna, os medos alimentados por uma vida orientada por um futuro nunca plenamente realizado e definitivamente esquivo convergiam conjuntamente sobre o território em que os especialistas e os políticos prometiam descobrir e proteger a linha de fronteira que separava o fiável do incerto, o digno de crédito e o impostor, a certeza e os desvarios de um destino ingovernado. Este contexto garantiu um estatuto especial à biologia e às tecno-ciências afins: tratava-se do estatuto de um *alter ego* da transformação cultural que se situava no núcleo do projecto moderno, sede de uma ambivalência extrema e íman que magnetizava emoções também extremas.

Esta era, no entanto, apenas uma das causas do «estatuto especial» da biologia. Uma outra era os incessantes esforços modernos orientados para a *desconstrução da mortalidade*. A morte era «o escândalo da modernidade»,

na medida em que continuava a ser a fórmula condensada e o arquétipo dos limites da força humana — o último desafio lançado à ambição moderna de superar todos os limites e abrir a força humana à sua proclamada infinidade¹³. A resposta moderna a esse desafio foi decompor a morte, em relação à qual nada se podia fazer, numa multiplicidade de doenças, de alterações patológicas e de lesões — que, em princípio pelo menos, podiam ser corrigidas ou compensadas. O resultado foi a fragmentação do acontecimento uno e único (e também distante) da morte numa legião de actos de prevenção e adiamento da morte que preencheriam toda a duração da vida. A morte colonizava, por assim dizer, a vida e *combater a morte* — a sobrevivência, a autopreservação — transformou-se *no sentido da vida*. A *Angst* alimentada pela inevitabilidade da morte difundia-se contagiando todo o processo vital, transformado no mesmo lance numa sucessão de acções de «prevenção da morte» e vivido num estado de constante vigilância contra toda e qualquer coisa que evocasse vagamente a «anormalidade». Este amplo terreno da ansiedade moderna foi, uma vez mais, ocupado e administrado pela biologia e pelas tecno-ciências a ela associadas — sobretudo a medicina e a psiquiatria.

Como já antes foi referido, Daniel Pick sugeriu que a melhor maneira de compreendermos o desenvolvimento das ciências e práticas médicas no século XIX é vermo-lo contra o pano de fundo do «terror da degenerescência» que caracterizou esse mesmo século. A vida moderna era portadora de ameaças e motivos de preocupação anteriormente desconhecidos, demasiado numerosos e desconcertantes para permitirem que um sentimento de segurança se instaurasse. O território da «normalidade» e da «saúde» parecia estreito e frágil, exposto por todos os lados à invasão de forças não inteiramente conhecidas e muito fracamente controladas — situação propícia a uma ansiedade constante e nunca apaziguada, desencadeando uma busca febril de soluções de protecção. A percepção das ameaças como infinitas e incertas era em si própria um reflexo ou uma projecção do carácter ilimitado e impreciso da indecisão e da incerteza. Por isso a ideia ubíqua, embora evasiva de *dégénérescence*

jamais pôde ser reduzida com sucesso a um axioma ou teoria fixos... Era antes um termo instável, produzido, dilatado, aperfeiçoado e reconstituído no movimento que circulava entre as ciências humanas, a ficção narrativa e os comentários de natureza social e política...

Fundamentalmente, não havia um referente estável a que o termo de degenerescência se aplicasse, mas antes um fantástico caleidoscópio de preocupações e objectos... da idiotia ao alcoolismo e à sífilis, dos camponeses à classe operária urbana, da burguesia à aristocracia, da loucura ao roubo, do indivíduo à massa, do anarquismo ao feminismo, do decréscimo populacional ao crescimento populacional...

[A degenerescência] conotava a invisibilidade e a ubiquidade... Era um processo que usurpava todas as fronteiras de uma identidade discernível, agitando nada menos do que a ameaça da derrocada da civilização e do progresso.¹⁴

Os dois discursos e campos próximos, mas diferentes da prática em que as ciências e técnicas biológicas se fixavam juntaram as suas forças para conferir maior peso a duas estratégias complementares entre si, engendradas, promovidas e pilotadas pelas mesmas ciências e técnicas. A primeira foi o reforço da *saúde*. A segunda, a eliminação da *doença*.

A protecção da «normalidade», da boa saúde, tornou-se em preocupação e tarefa de toda a gente. A saúde não estava simplesmente «aí» — tinha de ser construída e quotidianamente reproduzida segundo regras estritas e com o auxílio do devido equipamento. As escolhas da existência — pelo menos para aqueles dotados de recursos que lhes permitiam escolher — eram medicalizadas, pré-seleccionadas e orientadas de acordo com critérios de saúde especializados. Selar e fechar as numerosas aberturas através das quais a morte penetrava no organismo vivo era qualquer coisa da ordem de um dever pessoal, um dever a ser levado a cabo todos os dias e ao longo de toda a duração da vida de uma pessoa. O cumprimento deste dever assumiu a forma de um regime físico de estrita observância — exercício regular, dieta equilibrada, ritmo de actividades diárias e anuais cuidadosamente organizado, ponderada enumeração crescente de renúncias e coisas a evitar.

O próprio corpo acabou por se converter num objecto da tecnologia: o proprietário do corpo era agora conjuntamente administrador, supervisor e operador, e a profissão médica fornecia-lhe produtos técnicos cada vez mais complexos tendo em vista o desempenho dessas funções. Lion Tiger considera todo este processo como o da «industrialização do corpo», e ilustra-o por meio de dados relativos aos Estados Unidos com origem num estudo conduzido pelo Instituto Alan Guttmacher: de 36,5 milhões de mulheres, 11,6 milhões haviam sido esterilizadas, 10 milhões usavam pílulas anticonceptivas, 2,3 milhões dispositivos intra-uterinos, cerca de 5 milhões confiavam no uso do preservativo por parte do parceiro, 1,9 milhões serviam-se de diagramas e 1,5 milhões de produtos espermicidas químicos¹⁵. A liberdade representada pelo poder de controlo exercido sobre o próprio corpo avançou a par de uma dependência crescente em relação à tecnologia e à sua oferta; os poderes do indivíduo associavam-se intimamente à sua submissão aos ditames dos especialistas e à necessidade do consumo de produtos tecnológicos. O proprietário/a do corpo pensava e vivia cada vez mais como um capataz nomeado pelas autoridades médicas para vigiar e supervisionar a máquina confiada aos seus cuidados. As preocupações com a saúde manifestavam uma combinação ambivalente de autoconfiança e de um sentimento agudo de défice e de insuficiência. Tiger diz que os cientistas «viam, na generalidade dos casos, os seres humanos como peças fisiológicas relati-

vamente passivas...»¹⁶ Devido a um curioso paradoxo, os indivíduos humanos que aceitaram e interiorizaram esta concepção de si próprios consideraram a sua adopção um sinal de estarem a emancipar-se na qualidade de detentores de um controlo activo dos seus destinos.

A guerra contra a doença, ou contra essa esquiva e difusa condição mórbida que recebia o nome omnicompreensivo e assustador de «degenerescência», era um aspecto complementar indispensável da promoção e protecção da saúde. As muitas e cada vez mais numerosas doenças que a profissão médica isolava, nomeava e classificava eram as incursões preliminares do exército da morte ao avançar — uma vez que esse exército invencível fora cindido em unidades mais reduzidas, tornava-se possível combater as unidades do inimigo uma a uma, à medida que fossem chegando. E chegavam sempre do exterior — do exterior do organismo afectado, ou do exterior do «estado normal» do organismo. A profissão médica estava decidida a descobrir a *causa* de cada doença e a demonstrar que cada doença tinha a sua — o que fazia com que cada uma delas pudesse ser combatida (e esperava-se que derrotada) através do isolamento e da eliminação da causa isolada e eliminável correspondente.

Contra uma ameaça assim representada, a estratégia adequada era evidentemente a bem conhecida e experimentada na luta constante contra os inimigos do exterior: uma estratégia de isolamento forçado, mantendo o inimigo a distância, abrindo fossos defensivos, construindo muralhas e torres, equipando as fronteiras em armamento e colocando nelas corpos de guarda vigilantes. Para que esta estratégia pudesse ser aplicada, era necessário identificar o inimigo, descrevê-lo com pormenor ou marcá-lo, de modo a permitir mais facilmente a sua detecção; em seguida, tratava-se de segregar, excluir de qualquer contacto e, melhor ainda, afastar definitivamente o inimigo. Uma vez observada, esta estratégia não poderia deixar de levar, gradualmente e por meio de pequenos passos muitas vezes imperceptíveis, à identificação e marcação dos «portadores de doença», e em particular dos portadores de doenças incuráveis. O Outro, como disse Sander Gilman, era «ao mesmo tempo doente e contagioso, ao mesmo tempo vítima e agente da afecção»¹⁷. E, nos termos utilizados por Stephan L. Chorover no final de uma longa e densa investigação da lógica interna desta mesma estratégia, tratava-se também do «quadro sociobiológico» dentro do qual «as justificações do genocídio eram em última instância concebidas». Esse quadro «foi edificado em nome da ciência muito antes de o nacional-socialismo se tornar uma realidade». «O programa de extermínio nazi era uma extensão lógica de ideias sociobiológicas e de doutrinas eugénicas que nada tinham a ver especificamente com os judeus e que floresceram amplamente na Alemanha bem antes da época do Terceiro Reich» — do mesmo modo que alastraram nos Estados Unidos, em Inglaterra e por toda a parte do mundo moderno¹⁸.

Os portadores de doença, o incurável, o deficiente, a encarnação e a figura física da morte, o obstáculo atravessado no caminho da ordem racional, a mancha que deve ser lavada da face da terra para que nela brilhe a harmonia. *Umwertes Leben* — vidas sem préstimo visível para uma sociedade apostada no combate por se tornar melhor e pela perfeição. Eliminar todos estes elementos era uma experiência de redenção — um acto não destrutivo, mas *construtivo*, um serviço prestado à causa da saúde e plena forma da nação. Destruir os portadores de doença era como destruir a própria morte — em efígie. A célebre série lógica descrita por Raoul Hilberg e que desembocaria no Holocausto, mas que começava na definição e avançava através da segregação, do isolamento e da deportação, não foi muitas vezes ensaiada e compreendida também no ritual do combate contra a morte e as suas numerosas máscaras — bactérias, vírus, substâncias poluentes? Devem evitar-se os «lugares sujos» e as «substâncias deletérias». A mágica contagiosa do evitar o contacto corporal com o perigo é a preocupação principal da pessoa conscienciosamente higiénica. A higiene é servida por instrumentos de separação: vassouras, escovas, esfregões, sabões, *sprays* de limpeza, detergentes em pó, e também: arame farpado ou muralhas e vedações de campos de concentração, de reservas e de *ghettos* (além de Zyklon, para dizer a verdade) destinados aos elementos sujos e poluentes. Como Robert Proctor descobriu,

foram em grande parte cientistas médicos os primeiros *inventores* da higiene racial. Muitos dos principais institutos e cursos de *Rassenhygiene* e *Rassenkunde* foram criados nas universidades alemãs muito antes de os nazis ascenderem ao poder. E por volta de 1932 podemos dizer justificadamente que a higiene racial se tornara uma componente da ortodoxia científica no interior da comunidade médica alemã.¹⁹

Por razões óbvias, o caso alemão foi amplamente publicitado e estudado com mais zelo e aplicação do que os desenvolvimentos rigorosamente paralelos que se verificaram noutros países europeus e nas regiões onde esses países estabeleceram os seus postos avançados em lugares remotos, entre as raças marcadas para a eliminação e, conseqüentemente, desprovidas de higiene e portadoras de contaminação. Como Daniel Pick advertiu, este desequilíbrio politicamente ditado nos interesses da investigação «pode ter um efeito tranquilizador ou até mesmo anestésico injustificado sobre a nossa percepção do resto da Europa»: com efeito, as coisas não assumem um aspecto muito diferente em França ou Inglaterra. Depois de se empenhar a fundo na restituição do equilíbrio, Pick chegou à conclusão de que os acontecimentos de 1939-1945 podem considerar-se «como a realização, a evidência cristalizada de tudo o que de sinistro continha a literatura vitoriana e eduardina acerca do progresso e da decadência, do crime e da patologia social»²⁰.

O papel que a biologia e a tecno-ciência por ela engendrada vieram a receber no projecto global da modernidade podia levar ou não a um genocídio perpetrado como uma etapa pragmaticamente digna de elogio, moralmente neutra e criativa no caminho do auto-aperfeiçoamento societal. Mas a possibilidade dessa consequência estava inscrita nesse papel, enquanto definido (e impelido à aplicação) pela mentalidade moderna e pelos padrões modernos da existência humana. Entre os traços distintivos da modernidade grandemente responsáveis por semelhante possibilidade, contava-se a exigência de construção de um mundo harmonioso e perfeito para os seres humanos (quer dizer para os seres humanos merecedores de entrarem no reino da harmonia) e a confiança na possibilidade de a satisfazer — contanto que houvesse tempo, recursos e vontade para tanto. Foi no contexto marcado por este sonho e por esta convicção que a biologia, designadamente na sua extensão biotecnológica, foi chamada a oferecer a sua contribuição para os esforços societais de auto-superação e auto-aperfeiçoamento — do mesmo modo que foi no mesmo contexto que a sua potência sinistra se revelou.

A PRIVATIZAÇÃO DO CONTROLO DA FRONTEIRA

Hoje, no mundo a que alguns observadores chamam «pós-moderno» e alguns outros «tardo-moderno», os sonhos de uma ordem sem mácula e esteticamente perfeita deixaram de estar em voga; os poderes com recursos e determinação suficientes para os realizarem em parte nenhuma se vêem, e são poucos os pregadores que exortam a que confiemos na possibilidade de alcançar o objectivo, ao mesmo tempo que se evaporou a convicção de que alcançá-lo traria consequências benéficas. Significará tudo isto que foi extirpado da tecno-ciência o seu ferrão mortal? Poderemos hoje gozarmos dos seus generosos contributos sem termos de temer o veneno? Estaremos hoje em segurança nas mãos dos especialistas da medicina, apesar de a firmeza da sua preensão sobre as nossas vidas nos parecer por vezes dolorosa? Pelo meu lado, sugiro que o lugar ocupado pelas tecno-ciências biológicas no contexto do mundo pós-moderno não as torna mais tranquilizadoras do que o foram no contexto moderno anterior. Não há muitas razões para nos sentirmos reconfortados. Alguns dos antigos perigos desapareceram, ou estão pelo menos mais distantes. Mas novos perigos vieram substituí-los, entretanto.

Se o Estado onisciente e omnipresente está talvez a desaparecer do horizonte, a verdade é que a opressão, pelo seu lado, não conhece a mesma sorte. As obsessões modernas limitaram-se a tornar-se dispersas: poderíamos dizer que foram «privatizadas», enquanto é confiada a dispositivos do tipo «Faça Você Mesmo» a tarefa de enfrentar as tensões que elas engendram. No topo, nas sedes do poder, o moderno espírito de superação parece ter-se evaporado por completo, substituído pelas preocupações retrógradas com a gestão da cri-

se e a aplicação de remendos — em seu lugar, os homens e as mulheres vêem-se confrontados, a título individual cada um deles, com a necessidade de procederem à autoconstrução e auto-reconstrução de si próprios e de recompor as suas identidades superando hoje tudo o que poderão ter reunido ontem. O grande jardim à escala do Estado parcelou-se em inumeráveis pequenos lotes de terreno. O que era costume fazer-se de modo condensado e concentrado, através de leis universais animadas pelo ardor normativo do Estado e sob a guarda das polícias estatais, é feito agora sem coordenação por firmas comerciais, por grupos quase-tribais ou pelos próprios indivíduos. Continuamos, como antes, a combater pela conquista da racionalidade, mas trata-se agora de uma micro-racionalidade (ou antes, de várias micro-racionalidades — que, em geral, agem sem se compreenderem umas às outras, entrechocando-se e rejeitando a perspectiva de qualquer compromisso) que não pode deixar de «produzir irracionalidade ao nível do conjunto»²¹. Continuamos, como antes, profundamente preocupados com os problemas de higiene — quer dizer com a localização, segregação e isolamento das «substâncias nocivas» —, mas os nossos zelosos esforços orientam-se e dispersam-se hoje em direcções contraditórias, de tal maneira que os resultados que uns conseguem em matéria de condições de higiene não podem deixar de ser vistos por outros como uma produção de novos venenos e perigos. No nosso mundo pós-moderno, a mentalidade moderna foi removida das coordenadas fornecidas pelo alvo, que a autoridade promovia, da verdade universalmente reconhecida e fundada em termos universais — e substituída pela actual mentalidade insegura tanto do ponto de vista da fundação, como da legitimidade ou dos fins visados. Trata-se de um tipo de mentalidade que só pode suscitar acções extravagantes, insólitas e instáveis, que tornam maior o já grande volume do reservatório de incerteza cuja conquista foi o seu ponto de partida.

Hans Jonas, um dos grandes filósofos morais do nosso século, formulou o problema da seguinte maneira:

O próprio movimento que nos pôs na posse dos poderes que devem ser hoje regulados por normas... minou através de um efeito complementar necessário os fundamentos a partir dos quais as normas poderiam ser derivadas... Trememos hoje na nudez de um niilismo no qual à quase-omnipotência se associa o quase-vazio, e a uma capacidade extrema um conhecimento extremamente reduzido do para-quê.²²

Ulrich Beck, pelo seu lado, pronuncia o mesmo juízo em termos que a brevidade e a concisão tornam ainda mais vigorosos: «*Wir sind die Zeit mit der Kleinstmöglichen Ursache und der grösstmöglichen Zerstörung.*»²³ O «nós» não é aqui uma colectividade, como a que as ambições do Estado moderno se esforçavam por converter numa totalidade, mas uma colecção de indivíduos que foram abandonados, cada um/a pelo seu lado, aos cuidados de

serviços especializados disponíveis no mercado e a manuais de auto-ajuda especialmente elaborados. «Por analogia com o investimento capitalista, o indivíduo é visto como uma empresa *sui generis*, cujo valor pode ser aumentado por meio de investimentos de dinheiro e tempo»²⁴ numa terapia conduzida por um especialista ou na autoterapia.

A modernidade significou desde o início um excesso dos meios sobre os fins, com as aptidões e os recursos adiantando-se sempre aos objectivos e procurando febrilmente adquirir utilizações adequadas. Mas na nossa época pós-moderna os meios são quase as únicas forças que restam no terreno que os fins abandonaram. Livres enfim das coerções das tarefas estabelecidas pela autoridade, podem hoje crescer interminavelmente, submetendo-se tão-só à velocidade engendrada pela rede dos laboratórios em competição, dos centros especializados, das equipas de investigação e dos negociantes do saber.

A melhor imagem [escreve Cornelius Castoriadis] é a de uma guerra de trincheiras do tipo da Primeira Grande Guerra travada contra a Mãe Natureza. Metralha-se constantemente em toda a extensão da frente, mas enviam-se para combate batalhões gigantescos assim que parece abrir-se uma brecha; explora-se a vantagem da mais pequena abertura que se oferece, mas sem estratégia de conjunto... [De facto,] se se ignora para onde se vai, como se poderá escolher tomar por esta via e não por aquela, e por que razão? Entre os partidários da tecno-ciência, quem sabe efectivamente hoje para onde quer ir?

Eis-nos deste modo na companhia de «um martelo sem mão que o guie, cuja massa é sempre crescente, cujo ritmo é cada vez mais rápido»²⁵.

O «nós», repito, somos a vaga mistura de homens e mulheres a quem é dito que olhem por si próprios (cada um/a deles/delas por si só), cuidem bem dos seus corpos, moldem as suas personalidades únicas, dêem livre curso ao seu também único «potencial autêntico» sempre para além daquilo em que se tornaram já — e que procuram desesperadamente alguém dotado de uma autoridade que inspire confiança que lhes diga como darem conta de todas estas obrigações desconcertantes, que se sentem incapazes de cumprir pelos seus próprios meios. As potencialidades são hoje mais *globais* do que nunca, mas a sua realização é deixada à iniciativa *individual*; meios cujos efeitos podem atingir espécies inteiras (o *anthrax*, como observava Castoriadis, «está para a engenharia genética como a pólvora para a Bomba H») são utilizados em vista de fins estabelecidos segundo critérios privados.

Nada veio despojar as premissas essenciais do projecto moderno da sua autoridade secular. Como antes, continuamos reféns do «domínio racional» a exercer sobre a natureza, a identidade e o destino humanos, e da racionalidade de uma vida artificial, elaborada, orientada e aperfeiçoada por reacções reflexas. Hoje, todavia, o assustador sonho da espécie esboroou-se em

pequenos pesadelos privados, e a promessa da felicidade humana num mundo totalmente racionalizado desintegrou-se na busca solitária, mas convertida em dever, de uma felicidade a conseguir através das pequenas «racionalizações» da existência individual. Uma vez que a felicidade se faz esperar, e uma vez que quando acaba por chegar ninguém pode saber ao certo por quanto tempo ficará, a busca que a visa não pode parar jamais e necessita de cada vez mais novos objectivos móveis a perseguir. É a função de fornecer esses objectivos em quantidades cada vez maiores e sob formas cada vez mais atraentes que constitui hoje o quadro das tecno-ciências de inspiração biológica.

Para citarmos a problematização penetrante e siderante a que Jonathan Raban procede da vida urbana contemporânea:

Nesta busca de um si-próprio evanescente, a realidade física do corpo transforma-se num símbolo fundamental; é prestada uma atenção solene ao estômago, aos intestinos, aos órgãos da reprodução, na sua qualidade de outros tantos vasos que contêm o corpo.

[Raban descobriu as seguintes instruções numa das bíblias mais vendidas da «macrobiótica»: «A cozinha é o estúdio onde a vida é criada... Cada um de nós, e mais ninguém, é o artista que pinta a sua própria vida».] Os leitores criam-se a si próprios à volta do fogão, alimentando as suas intimidades imaculadas de doses harmoniosamente equilibradas de alimentos *yin* e *yang*... Sérios, narcísicos, pavorosamente previdentes, transbordam como todos os fanáticos de uma violência latente; quando excluem e condenam, fazem-no com uma estridência altissonante... São como miniaturistas que se entregam a uma talentosa cultura de si próprios.²⁶

Como indicámos acima, há dois tipos de livros que podemos encontrar copiosamente representados em qualquer lista de *best-sellers* americanos contemporâneos — livros de cozinha e livros sobre regimes dietéticos. E há um tipo de actividade que aparece em todas as listas das actividades mais em voga: o exercício físico — do *jogging* à aeróbica, do ioga à maratona. A atenção prestada ao corpo tornou-se uma preocupação maior e o passatempo predilecto da nossa época. Fazem-se fortunas inimagináveis com a venda de produtos alimentares saudáveis e de medicamentos, adereços para exercícios e livros de «medicina sem mestre» para uso familiar ou que apresentam exercícios para a manutenção da plena forma. Seguir a última moda em matéria de cuidados corporais e evitar a mínima cicatriz devida a acidentes de saúde é o primeiro critério da alta cultura e do bom gosto, e o supremo *must* do incessante trabalho de autoconstrução de cada indivíduo. Aqui a liberdade funde-se com a dependência, a emancipação com a servidão. Todos somos hoje adictos da bio-tecno-ciência. Os poucos que o não são correm um grave risco de se verem ostracizados, acusados de ignorân-

cia e estigmatizados como desviantes — se não como versões pós-modernas da *Typhoid Mary**.

Mas não é esta a única transformação ocorrida no papel e no impacto sociais da biologia e das tecno-ciências afins. Os seus efeitos não se limitam à colonização da vida privada: boa parte da actual política não passa de uma extensão da obsessão com o corpo — uma espécie de «continuação dos cuidados corporais por outros meios» ou de tentativa de recolectivização das preocupações privatizadas com a saúde. Quando os indivíduos marcados pelas inumeráveis ameaças que pesam sobre a sua vida e a sua saúde unem as suas forças em vista de uma acção comum, fazem-no na maioria dos casos para expulsar ou vencer um perigo que vêm como ameaçador para cada um deles individualmente considerado, mas demasiado persistente ou poderoso para ser derrotado por meio de esforços individuais. A acção conjunta é, portanto, uma luta contra «riscos de saúde conjuntos». De um modo geral, a acção conjunta significa reconduzir as «causas racionais» do Horror da Morte difuso e invasor à denúncia de culpados manifestos — por exemplo, uma empresa acusada de poluir mais a água ou o ar do que as outras empresas o fazem, de ser causa de desequilíbrios climáticos ou de lesar de qualquer outro modo a Mãe Natureza. Ou, por exemplo, certa categoria de pessoas da vizinhança, que devido ao seu aspecto estranho ou aos seus hábitos bizarros parecem cortadas por medida para constituírem o significado do significante «Atenção, Perigo!». As pessoas em causa podem ser estrangeiros, «corpos estranhos» precisamente à semelhança das causas supostas à morte, ou vian-dantes — vagabundos sem domicílio fixo, em movimento constante, precisamente à semelhança das causas de morte esquivas que acabam por simbolizar, sobretudo quando acontece serem estrangeiros e errantes ao mesmo tempo. Os ciganos destacam-se enquanto alvos predilectos das comoções populares relativas à sujidade, à putrefacção, à poluição. Uma vez que os ciganos atravessam toda a espécie de fronteiras nacionais, os ressentimentos populares cruzam-se e reforçam-se: na omnipresença dos ciganos ressoa a universalidade do Horror da Morte...

Definir, separar, banir (quer dizer deportar ou destruir), eis a sequência clássica que informa a estratégia de virtualmente todas as políticas fomentadas pelo medo. Em torno da luta contra o «risco de saúde conjunto» irrompem movimentos políticos, extremamente entusiásticos e militantes, efervescentes e combativos, tanto mais agitados e crispados quanto mais frágeis são os seus alicerces: nada têm para além do seu zelo colectivo alimentado pelo medo em que possam basear-se, e não dispõem de outro meio que não seja causarem estragos espectaculares para conferir uma aparência de realidade à sua acção sobre esta. Estas razões fazem com que atraiam às

* Cozinheira americana imune à febre tifóide, mas portadora da infecção, tendo contagiado grande número de outras pessoas. (N. T.)

fileiras dos seus activistas os elementos mais instáveis, sobretudo elementos marginais e desenraizados, da sociedade em geral — os membros desta já ameaçados, por assim dizer, de morte *social*, os mais dominados pela avidez por uma identidade que de outro modo lhes seria recusada. Mas apesar das suas fileiras reduzidas, agem como a vanguarda de um corpo de exército muito mais vasto: é procurando aliviar o fardo compartilhado do medo da morte, procurando abrir uma brecha por onde possam escapar-se os vapores acumulados em todos os sectores da sociedade, que levam a cabo os seus espectáculos de degradação, assassínio ou humilhação ritual dos medos encarnados pelos que denunciam como portadores da morte.

E há depois os meios surpreendentes de dar forma, trabalhar e moldar os corpos dos outros, postos pela bio-tecno-ciência nas mãos dos indivíduos. É um pressuposto raramente questionado na nossa parte do mundo que, no ventre das mães, os filhos são extensões dos corpos maternos — e os corpos incluindo todas as suas partes e apêndices são propriedade privada. A mãe, segundo cremos, tem o direito de decidir se quer ou não quer uma dada extensão corporal que é sua. (Em grande medida do mesmo modo que é livre de fazer dieta para se desfazer de «bolsas de gordura» ou de optar por uma liposucção.) Os progenitores estão também a exercer os seus direitos quando querem decidir o tipo de filho que desejam (ou que, na circunstância, *não* desejam) trazer ao mundo — e hoje as técnicas da engenharia genética concedem-lhes uma ocasião nova e sem precedentes de passarem ao acto as suas preferências.

Pelo menos em teoria, esta nova situação cria duas possibilidades complementares. Uma delas está ao alcance da minoria que pode permitir-se «personalizar» a sua descendência. Os seus membros em breve estarão em condições de seleccionar o prato que preferam de entre a longa e variada lista dos genes, e os médicos farão com que as crianças correspondam exactamente à encomenda — feitas numa proveja, se disso for caso.

A outra possibilidade é a oferecida à maioria cujos membros não dispõem nem dos meios nem dos recursos de se proporcionarem a título individual os bens que a medicina *jet-set* propõe. Como noutros casos, os resultados obtidos a título individual pelos membros da elite acabarão por ter réplicas (no registo da dissolução, da diluição) ao nível da impessoalidade colectiva da política de massas. (É precisamente do modo que a aposta elitista na imortalidade individual se vê reflectida como num espelho deformador no chauvinismo de massa e nas declarações patrioteiras que se empenham na tarefa de garantir a imortalidade da nação.) Há prenúncios da tentação do exercício de pressões políticas visando obrigar as instituições de saúde ao nível nacional a purificarem a nação futura qualquer risco de poluição accidental, e haverá decerto partidos políticos tentados então a satisfazer por via legislativa essas reclamações nacionais.

Uma vez que dispomos hoje de meios que permitem impedir o imprevisto — incluindo o outrora descrito como biológico no sentido de estar «para

lá dos limites» e de não ser evitável —, qualquer traço hoje definido como sendo uma deformação física ou simplesmente como anormal bem poderá vir a ser criminalizado, enquanto a lista das deformações e traços anormais crescerá imparavelmente graças ao mapeamento dos cromossomas, do mesmo modo que o rol das práticas de reparação disponíveis tende a expandir-se a um ritmo acelerado. O que era costumadamente efeito do destino tornar-se-á uma escolha, e aquilo que é, reconhecidamente, questão de escolha está votado a tornar-se, bastante rapidamente, uma obrigação. No mundo multicultural do presente, enfrentamos hoje pela primeira vez a primeira autêntica ocasião de a «raça» se converter de mito político ou construção cultural numa realidade biológica — como desde sempre proclamou ser, embora nunca o tendo sido... Pela primeira vez temos hoje meios capazes de «naturalizar» as diferenças culturais, qualquer coisa que, no passado, como descobriu Roland Barthes, só podíamos fazer no reino da mitologia.

O esgotamento do quadro social e político que imprimiu à bio-tecnologia as suas bem conhecidas e sinistras inflexões de genocídio retirou da ordem do dia certos perigos, ou tornou pelo menos improvável a sua repetição nos tempos da pós-modernidade. Mas os novos tempos, os novos quadros sociais e políticos, trazem consigo novos perigos, ainda por analisar, simplesmente intuídos. Estes novos perigos, que a nossa ignorância relativamente à sua natureza torna ainda mais sinistros, merecem ser contados entre os riscos maiores da *Sociedade do Risco* descrita por Ulrich Beck. A questão de saber como impedir esses perigos de se tornarem realidade moldará provavelmente a agenda política do futuro. Ou se a não moldar, então não haverá futuro para moldar — ou ainda, e talvez melhor, não haverá seres humanos de um tipo capaz de o moldar.

7.2 Racismo, anti-racismo e progresso moral

Nos seus *Tristes tropiques*¹, um dos livros de antropologia mais assombrosamente belos e mais densos de pensamento alguma vez escritos, Claude Lévi-Strauss sugeria que as sociedades «primitivas» lidam com os seus estranhos portadores de perigo com o auxílio de uma estratégia diferente da (embora não necessariamente inferior à) que nós próprios praticamos e consideramos normal e «civilizada». A sua estratégia é *antropofágica*: comem, engolem e digerem (incorporam e assimilam *biologicamente*) os estranhos/estrangeiros portadores de poderosas forças misteriosas — talvez na esperança de assim adquirir eles próprios essas forças, de as absorver, de as tornar suas. A nossa estratégia é, pelo contrário, *antropoémica* (termo com origem no verbo grego *emein*, «vomitar»). Expulsamos os portadores de perigo — e varremo-los dos lugares onde conduzimos a nossa vida bem ordenada, mantemo-los fora dos laços sociais, quer através do exílio, quer

colocando-os em enclaves guardados, onde podem permanecer seguramente prisioneiros e sem a mais pequena esperança de escapar.

Tal é a tese de Lévi-Strauss. Pelo meu lado, eu sustento, todavia, que a alternativa estratégica por ele descrita é inerente a qualquer sociedade, a nossa incluída — mais do que marca uma distinção entre tipos de sociedade que se sucederam historicamente. As estratégias *fágicas* e *eméticas* são aplicadas paralelamente em cada sociedade e a todos os níveis da organização social. Ambas são mecanismos indispensáveis de ordenamento do espaço social, mas é precisamente a sua co-presença que as torna eficazes — só enquanto par são eficazes. Isoladamente, cada uma das duas estratégias produziria demasiados desperdícios para poder garantir um espaço social mais ou menos estavelmente organizado. Conjuntamente, no entanto, as duas estratégias podem neutralizar cada uma delas os desperdícios da outra, e cada uma delas tomará também os custos e inconvenientes da outra menos insustentáveis.

A estratégia fágica é *inclusiva*, a estratégia emética é *exclusiva*. A primeira «assimila» os estranhos ao próximo, a segunda torna-os o equivalente de uma outra espécie. Combinadas, polarizam os estranhos e tentam estabelecer o mais melindroso e desconfortável dos a-meio-caminho entre os pólos do próximo e do membro de outra espécie — entre o «lar» e o «lá fora», entre o «nós» e o «eles». Apresentam aos estranhos/estrangeiros, cujas condições de existência e cujas escolhas definem, uma autêntica alternativa disjuntiva: conformem-se ou vão para o inferno, sejam como nós ou não prolonguem por muito tempo a vossa visita, joguem o jogo segundo as nossas regras ou preparem-se para ser corridos do jogo. É só nos termos desta alternativa disjuntiva que as duas estratégias proporcionam a possibilidade consistente de um controlo do espaço social. Ambas fazem pois parte da mala de ferramentas de toda a dominação social.

A GESTÃO DOS ESTRANHOS/ESTRANGEIROS

As regras de admissão só serão eficazes na medida em que sejam complementadas pelas sanções da expulsão, da exclusão, da segregação, da discriminação, da devolução à procedência — mas esta série não pode inspirar a conformidade a não ser que a esperança de admissão se mantenha viva. A educação uniforme é completada pelas «instituições de correção» destinadas aos mal-sucedidos e aos recalcitrantes; o ostracismo e a reprovação dos «costumes alienígenas» são completados pelos atractivos da assimilação cultural; o proselitismo nacionalista é completado pelas perspectivas do «repatriamento» e da «limpeza étnica»; a igualdade entre os cidadãos legalmente proclamada é completada pelas leis de controlo da imigração e pela deportação. O sentido da dominação, do controlo sobre o ordenamento do espaço social, deve ser capaz de alternar estratégias fágicas e eméticas e de

decidir quando deve uma ou outra das suas ser aplicada, bem como de ajuizar da «adequação» de uma ou de outra às circunstâncias concretas que estejam em causa.

No mundo moderno, os estranhos/estrangeiros são omnipresentes e irremovíveis: condição indispensável da existência (para que a vida moderna seja possível, a maioria dos seres humanos em cuja companhia essa vida é vivida terá de ser composta por estranhos, aos quais não será concedida mais do que a «desatenção civilizada» definida por Goffman) e, simultaneamente, a mais dolorosa das suas afecções congénitas. As duas estratégias de modo nenhum são «soluções» para o «problema» dos estranhos — nem para a ansiedade que engendram, nem para a ambivalência intrínseca do seu estatuto e do seu papel —, mas apenas maneiras de «controlar» o «problema», «resolvendo» as questões à medida que estas se apresentam. Quem quer que exerça o controlo (função do ordenamento do espaço social) forja de novo o fenómeno aporético da estranheza no interior da dominação social: o nível e a escala da dominação reflectem o nível e a escala do controlo exercido.

Os sentimentos ambivalentes e confusos suscitados pela presença dos estranhos — esses outros subdefinidos e subdeterminados, nem próximos nem de outra espécie, ainda que potencialmente (não sem incongruência) possam ser as duas coisas — são o que proponho classificar como *proteofobia*. Este termo refere-se à apreensão suscitada pela presença dos fenómenos multiformes e alotrópicos que obstinadamente se esquivam ao papel que se tenta atribuir-lhes e arruinam as grelhas das classificações estabelecidas. Trata-se de uma apreensão aparentada com a ansiedade do mal-entendido, que — segundo Wittgenstein — pode ser elucidada como «não saber como continuar». A proteofobia refere-se pois ao mal-estar de situações em que nos sentimos perdidos, confusos, sem meios. Evidentemente, estas situações são o desperdício produtivo do ordenamento do espaço social: não sabemos como continuar em certas situações porque as regras de conduta que definem para nós o que significa «saber como continuar» não as contemplam. Pomos assim de parte essas situações geradoras de ansiedade precisamente porque existe já um certo ordenamento do espaço social, que nos permite dominarmos certas regras que regem o nosso comportamento nesse espaço ordenado — e contudo há certos casos em que não é claro de que modo se poderão aplicar as regras em causa. O contacto com estranhos é de longe o mais manifesto e pungente (embora também o mais comum) desses casos. Do ponto de vista dos que têm a ordem como incumbência, os estranhos são vestígios tangíveis desse processo produtivo a que chamamos o «ordenamento do espaço social»: põem, com efeito, o problema constante da reciclagem e do tratamento dos resíduos. Só a miopia induzida e patrocinada pela dominação não inclui estas duas últimas actividades num nível diferente do dos efeitos «positivos» do ordenamento do espaço social.

A gestão do espaço social não elimina a proteofobia — nem é esse o seu propósito. Usa a proteofobia como seu principal recurso, e deliberada ou inadvertida, mas de qualquer modo constantemente, volta a encher os seus *stocks*. Controlar os processos do ordenamento do espaço social significa as mais das vezes deslocar o foco da atenção da proteofobia, seleccionar os objectos que são alvo dos sentimentos proteofóbicos e expor em seguida esses objectos à aplicação alternada das estratégias fágica e emética.

PROGRESSO MORAL?

É necessário derrotar primeiro aquele que se quer acusar de imoralidade e cuja culpa tem de ser provada. Os dirigentes da Alemanha nazi que ordenaram o extermínio foram julgados, condenados e enforcados — e os seus actos, que teriam entrado nos manuais de história como a descrição de um triunfo humano no caso de a Alemanha ter sido a vencedora, foram classificados como crimes contra a humanidade. O veredicto foi seguro — tanto como a vitória que o tornou possível. E continuará a ser o que foi até ao momento em que os mapas forem redefinidos e assim a memória histórica adaptada de novo a servir a novas mãos. A menos que os vencedores venham a ser por seu turno derrotados, a sua crueldade, ou a crueldade dos seus acólitos e protegidos, não será levada a tribunal. A justiça fere os vencidos — mas uma vez que a história da justiça não pode ser contada senão pelos vencedores de hoje, apresenta-nos a cada momento um mundo em que a imoralidade e a exposição ao castigo são sinónimos, e em que se faz justiça.

Os tempos modernos assentaram no genocídio e progrediram através de novos genocídios. De uma maneira ou de outra, a vergonha dos massacres de ontem mostrou ser uma pobre salvaguarda contra as chacinas de hoje, e as surpreendentes faculdades em matéria de interpretação do sentido da razão aliada do progresso contribui para a sua fraqueza. Como Hélé Béji observou recentemente, «o profundo mal-estar que se seguiu à Guerra do Vietname não era um remorso causado pelo martírio infligido a um povo, mas antes a pungente lamentação da derrota». Não haveria mal-estar se o martírio infligido não tivesse desembocado numa derrota. (Como Hannah Arendt observou, não houve demasiados protestos de culpa depois do extermínio dos hotentotes pelos *boers*, dos actos de selvajaria cometidos por Carl Peters na África do Sul Alemã, ou da redução da população do Congo de 20 para 8 milhões de habitantes sob os auspícios do rei Leopoldo II da Bélgica.²) Quando intervém o mal-estar, como depois da infame intervenção no Vietname, a conclusão recolhida e memorizada pelos vencidos é a necessidade de mais força e de uma força mais eficaz, e não de mais consciência ética. Na América, a vergonha associada ao Vietname contribuiu muito mais para a utilização bélica da alta tecnologia do que para um exame de consciência. Graças à vigilância elec-

trónica e aos mísseis inteligentes, é possível hoje matar as pessoas sem que elas tenham a mais pequena possibilidade de ripostar, e matá-las a distância sem que aquele que as mata veja as vítimas, deixando de ter de contar os corpos (ou, na realidade, de poder fazê-lo, ainda que o quisesse).

Os vencedores, triunfantes ou frustrados, não saem do combate moralmente enobrecidos (e qualquer magnanimidade que possam mostrar dever-se-á mais à inutilidade da crueldade do que a uma súbita irrupção de sentimentos morais), mas as suas vítimas também não (ou, pelo menos, não necessariamente). As vítimas nem sempre são eticamente superiores aos seus opressores; o que as faz parecer moralmente melhores, e confere credibilidade às suas declarações nesse sentido, é o facto de — sendo mais fracas — terem tido menos oportunidades de ser cruéis. Mas não há razão para que tirem da sua derrota conclusões diferentes daquelas a que chegaram os seus opressores: nomeadamente, a de que a salvaguarda contra calamidades futuras não virá de uma atitude ética, mas da posse de armamento abundante e eficaz (é verdade que a segunda condição não exclui a primeira: a primeira poderá ser um instrumento útil para a obtenção da segunda, que é por seu turno um apoio infalível para a primeira.) Quando chegou a sua vez e conquistaram então o Laos e o Camboja, as tropas vietnamitas demonstraram que pouca coisa se terão esquecido de aprender com o exemplo dos seus algozes americanos. O genocídio perpetrado pelos *ustashi* croatas e os seus ajudantes voluntários muçulmanos durante a ocupação nazi tornaram os descendentes das vítimas sérvias mais ávidos de matar e violar e garantir a limpeza étnica³. A memória do Holocausto torna mais pesada a mão dos ocupantes israelitas dos territórios árabes: mantém-se viva a recordação da rentabilidade das deportações de massa, as rusgas, a tomada de reféns e os campos de concentração. À medida que a história avança, a injustiça tende a ver-se compensada por uma outra injustiça acompanhada pela inversão dos papéis. Só os vencedores, enquanto a sua vitória permanece incontestada, consideram (ou deformam) essa compensação como triunfo da justiça. A superioridade moral é vezes de mais a moral dos superiores.

Nenhuma vitória sobre a inumanidade parece ter tornado o mundo mais seguro para a humanidade. Os triunfos morais, aparentemente, não são cumulativos; a despeito das narrativas do progresso, o movimento não é linear — os ganhos de ontem não são reinvestidos, nem os prémios outrora concedidos irreversíveis. Sempre de novo, a cada modificação do equilíbrio das forças, eis que o espectro da inumanidade regressa do seu exílio. Os choques morais, por mais avassaladores que possam ter parecido no seu tempo, perdem gradualmente a sua influência e acabam por ser esquecidos. Apesar de toda a sua longa história, as escolhas morais parecem fazer-se sempre a partir de zero.

Sem dúvida, há razões poderosas para duvidarmos da realidade do progresso moral e, em particular, de um progresso moral do tipo daquele que a modernidade proclama promover. O progresso moral parece ameaçado no

seu núcleo — pela própria maneira como é promovido. A afinidade íntima existente entre a superioridade moral da ordem e a superioridade demasiado material dos seus tutores torna qualquer ordem intrinsecamente precária e um convite persistente à sua perturbação: torna os seus tutores nervosos e os seus pupilos invejosos. Os tutores não hesitariam em coagir os recalcitrantes à obediência, absolvendo a coerção exercida como benevolência moral ou acto de justiça. Os segundos não desdenhariam usar a violência a fim de se garantirem o direito de serem eles próprios a conceder ou a recusar a absolvição.

A NOVA DESORDEM MUNDIAL, OU REORDENAMENTO DO MUNDO

A experiência da insegurança atinge o seu ponto mais agudo quando os sedimentos da socialização perdem a sua solidez — e conseqüentemente o espaço social existente perde ao mesmo tempo a sua transparência e os seus poderes de coagir e aprovar. A reacção espontânea a esta experiência é uma intensidade reforçada dos esforços ordenadores. Qualquer que tenha sido a coordenação/separação estável entre os espaços social, estético e moral alcançada no passado, o certo é que entra hoje em colapso. Os termos do armistício e do *modus vivendi* entre os três espaços terão de ser renegociados e provavelmente travar-se-ão combates que os tomarão por objecto a conquistar de novo. O potencial de choque e de oposição entre os ordenamentos, nunca completamente adormecido, irrompe hoje uma vez mais e mostra-se a descoberto.

Não há qualquer manutenção da ordem centralizada e eficaz capaz de prestar ao espaço precário em reprodução constante uma aparência de naturalidade. A fragilidade da convenção em cujos termos tinha a sua fundação costumada um espaço sólido e consistente foi posta a nu e tornou-se assim manifesto que a luta de poder e o braço de ferro permanente entre as forças eram os únicos alicerces fiáveis de um habitat ordenado. A tarefa da construção de um novo espaço social dotado de sentido é assumida em termos individuais, de grupo e colectivos; a todos os níveis, a ausência de uma instância coordenadora e de manutenção da ordem suficientemente empenhada e equipada para arbitrar e acabar por impor condições de paz (quer dizer, uma *ordem* e uma *lei* vinculativa que estabeleça os critérios contra os quais todas as tentativas de mudar as fronteiras sociais, estéticas e morais possam ser consideradas desviantes ou subversivas e eficazmente marginalizadas) leva uma interminável multiplicação de iniciativas de base dispersas, reforça a agressividade e a determinação de cada uma delas e torna remota qualquer perspectiva de uma solução acordada.

Os acessos deste tipo de insegurança nada têm de novo, como nada têm de novo as respostas típicas que lhes são dadas. Sabemos que tanto uma coi-

sa como outra se manifestaram ao longo da história na sequência de guerras, revoluções violentas, quedas de impérios, ou em concomitância de inovações sociais demasiado amplas ou demasiado rápidas para poderem ser assimiladas pelas instâncias políticas existentes. A presente explosão de esforços de reordenamento na Europa (e as brasas nunca completamente extintas desses mesmos esforços no mundo pós-colonial) podem ser referidas às mesmas razões canónicas. A derrocada da *Pax Sovietica*, da *Pax Titoica* e do Muro de Berlim e o frenesim reordenador que se lhes seguiu são apenas os exemplos mais recentes de um fenómeno recorrente cuja imagem emblemática mais impressionante e mais fortemente evocada é a da Idade das Trevas que sucedeu ao soçobrar da *Pax Romana*.

Se a ressurreição do tribalismo e do regionalismo depois da extinção do altamente policiado Império Soviético, no interior do qual uma opressão obsessivamente minuciosa e uma doutrinação insidiosa colaboravam no prolongamento da vida artificial de uma ordem moribunda, era talvez de esperar, o ressurgimento de tendências essencialmente semelhantes nos países «inteiramente modernos» do Ocidente apanhou de surpresa grande número de observadores. E contudo, paradoxalmente, a divisão bipartida do mundo, ampla e justificadamente tida como origem da insegurança global, parece retrospectivamente ter sido um penhor talvez macabro, mas eficaz de estabilidade *dos dois lados* da barricada. As grandes linhas organizadoras do espaço global eram traçadas com uma força imune a desafios e contestações — circunstância que informava indirectamente até mesmo os espíritos mais lúcidos como mostra a espantosa incapacidade que exibiram de antever qualquer possibilidade de mudança. Com o desaparecimento do arame farpado e das divisões de blindados que assinalavam essas fronteiras, abriram-se de par em par possibilidades impensadas. O mapa do mundo, e os mapas locais que daquele recebiam a sua autoridade, tornara-se de novo fluido: deixava de ser uma fonte de sinistra segurança e transformava-se num apelo às armas.

INSEGURANÇA E CRUELDADE

O paradoxo das identidades colectivas de fabrico humano da época dos Estados-nação — e tais identidades só se mantêm sólidas quando são percebidas como «dadas» e postas assim para além do poder das manipulações humanas — é um paradoxo que não desapareceu: quando muito, tornou-se mais intenso do que em qualquer outra fase dos tempos modernos. A sua solução, por outro lado, tornou-se também mais difícil do que nunca. As identidades só podem ser seguras e «não-problemáticas» no interior de um espaço social seguro, e o ordenamento do espaço e a produção de identidade são dois aspectos do mesmo processo. Mas é precisamente o grande projec-

to moderno de um espaço unificado, administrado e controlado que se encontra hoje em apertos e enfrenta um desafio crítico.

Desde que no início dos tempos modernos se tornou uma actividade consciente e finalizada, a construção da identidade conteve sempre uma mescla de objectivos «restitutivos» e «produtivos» (a primeira categoria exprime-se na invocação *Blut und Boden* ou *la terre et les morts*; a segunda, na exigência de patriotismo, na denúncia da tibieza como traição e no apelo à vigiância em relação aos renegados). Hoje, todavia, os aspectos produtivos tornam-se claramente predominantes — uma vez que se revelou em termos práticos e comuns que os fundamentos ostensivamente mais firmes da identidade (como o território ou o património racial) eram irremediavelmente fluidos, ambivalentes e também sob outros aspectos pouco fiáveis. Existe, portanto, uma espécie de «procura social» de fundamentos «objectivos» da identidade colectiva que admitam abertamente as suas próprias historicidade e origem humana, mas que possam apesar disso remeter para uma autoridade supra-individual e para um valor cuja ignorância confronte os portadores da identidade em causa com consequências que terão de suportar por sua conta e risco. As preocupações identitárias (quer dizer com um espaço social cujo ordenamento não seja controverso) e a xenofobia que engendram num volume cuja grandeza é inversamente proporcional à confiança em si próprios dos seus suportes procurarão segundo todas as probabilidades deitar ferro no território classificado como da «cultura», que e, de facto, como que talhado por medida de modo a satisfazer a referida procura intrinsecamente contraditória. O fenómeno descrito por Simmel como a «tragédia da cultura» (a contradição entre a modalidade da cultura como produto do espírito humano e a esmagadora e maciça «objectividade» da cultura depois de criada nos termos da experiência que constitui para os indivíduos que deixam de poder assimilá-la) tornar-se-ia cem anos mais tarde o último clarão de esperança para os buscadores de identidades sólidas no mundo pós-moderno da contingência e das migrações de massa.

O alvo do ordenamento social controverso e ao mesmo tempo da construção da identidade é hoje a comunidade forçada e maquiada, com a máscara de uma *Gemeinschaft* herdada do estilo descrito por Tönnies, mas de facto muito mais próxima das comunidades estéticas de Kant, nascidas e mantidas em vida sobretudo, senão exclusivamente talvez, pela intensidade da dedicação dos seus membros. Traços que são características próprias do espaço estético tendem a submergir e a colonizar o espaço social e a assumir o papel de instrumentos principais do ordenamento social. A comunidade produzida por tais instrumentos é produzida interminável e ininterruptamente: não existe a não ser no processo de produção. Não é sequer «imaginada» — mas *postulada*: a sua localização é no futuro, e daí é trazida ao presente por meio de um acto de força, sempre efemeramente, graças ao poder conjunto de actos de lealdade individuais. Dada a sua in-

certeza incorporada, as comunidades deste tipo vivem numa condição de ansiedade constante e mostram por isso uma tendência sinistra e só levemente mascarada para a agressão e a intolerância. Estamos perante uma comunidade que não tem outro fundamento que não sejam as decisões dos indivíduos que se identificam com ela — embora experimente a necessidade, para obter a lealdade destes, de se imprimir nos espíritos que decidem optar por ela como qualquer coisa de *superior* e *anterior* a qualquer decisão individual —, uma comunidade que tem de ser construída ano após anos, dia após dia, hora após hora, sem outro sangue que alimente a sua vida para além do que lhe fornece o combustível líquido das emoções populares. Uma comunidade, portanto, votada a permanecer intrinsecamente precária e por isso belicosa e intolerante, neurótica no que se refere às questões de segurança e paranóica pela hostilidade e más intenções que projecta no meio que a rodeia. Estas comunidade de estilo novo são aquilo a que Michel Maffesoli chama *neotribos*, ainda mais hipocondríacas e conflituosas pelo facto de lhes faltarem os poderes eficazes que permitiam às tribos ao velho estilo «objectivizar» a sua ascendência e as suas reivindicações do monopólio da dedicação e da obediência e que assim lhes conferiam segurança.

As actuais «neotribos» vivem em princípio uma vida episódica, por vezes efémera; nascem num momento de condensação instantânea, mas enfrentam daí em diante o perigo de se evaporarem, ao mesmo tempo que essa energia da entrega de si por parte dos seus membros que lhes concedeu por um momento uma aparente solidez. Por mais breve que seja a sua ascendência, não poderia afirmar-se sequer se a brevidade do empenhamento que as funda fosse reconhecida e concedida, para já não dizermos antecipadamente assumida. A sua produção tem de ser narrada como uma restauração ou restituição; a construção de um fundamento novo tem de ser representada como a cartografia dos continentes existentes. A contra-factualidade desta auto-imagem é a primeira condição de sucesso, por mais frágil e volátil que este último se revele. É por isso que certos conceitos extraídos do discurso que reflecte sobre a cultura são oportunos — conceitos como formas de vida, tradição, comunidade. A rejeição dos estranhos/estrangeiros pode reear exprimir-se em termos raciais, mas não pode permitir-se reconhecer a sua arbitrariedade a menos que abandone toda a esperança de sucesso; é verbalizada pois em termos que estabelecem a incompatibilidade ou a impossibilidade de mistura das *culturas*, ou em termos de autodefesa de uma forma de vida legada pela tradição. O horror pela ambivalência deposita-se nas consciências sob a forma do valor da coesão e do consenso comunitários que só uma concepção compartilhada pode trazer. Os argumentos que se desejam tão firmes e sólidos como os que outrora se fundavam nas imagens da terra e do sangue têm hoje de se envolver na retórica da cultura feita pela mão do homem e nos seus valores.

Assim, paradoxalmente, as ideologias que hoje acompanham a estratégia da construção de uma identidade da comunidade e as correspondentes políticas de *exclusão* recorrem ao tipo de linguagem que era tradicionalmente património do discurso cultural *inclusivo*. É a própria cultura, mais do que uma colecção hereditária de genes, que estas ideologias representam como imutável — como a única identidade que *deveria ser* preservada intacta e como uma realidade que *não pode ser* significativamente modificada por qualquer método de origem cultural. É-nos dito que as culturas precedem, formam e definem (cada uma à sua maneira *única*) a mesma Razão que outrora se esperava que viesse a ser a arma decisiva da homogeneidade cultural. Em termos muito semelhantes aos das castas e categorias estatutárias do passado, as culturas podem no melhor dos casos comunicar no quadro de uma divisão funcional do trabalho, mas jamais podem misturar-se — o que significa que não deveriam misturar-se para que a preciosa identidade de cada uma delas não se veja nem comprometida nem exposta à erosão. Numa inversão grotesca da história da cultura, não são hoje o *pluralismo* e o *separatismo* culturais, mas o *proselitismo* e o movimento tendente à unificação cultural que se concebem como «antinaturais» — uma condição anormal que deverá ser alvo de resistência e oposição.

Não é surpreendente que os apologistas contemporâneos da ideologia do exclusivismo rejeitem desdenhosamente o rótulo do racismo. Na realidade, nunca chegam a ter necessidade nem a usar os recursos da determinação genética das diferenças entre os seres humanos ou dos fundamentos biológicos da sua continuidade hereditária. E por isso os seus adversários não adiantam com frequência o argumento contrário, o argumento da coabitação e da tolerância mútua, quando insistem na pertinência do rótulo racista. A efectiva complexidade da tarefa destes adversários do exclusivismo deriva do facto de o discurso de reflexão sobre a cultura, outrora domínio da estratégia liberal, assimilacionista e *inclusivista*, haver sido colonizado pela ideologia exclusivista, o que faz com que o recurso ao vocabulário «culturalista» tradicional já não garanta a subversão da estratégia exclusivista. A raiz da fraqueza presente da causa chamada «anti-racista» tão dolorosamente experimentada na Europa reside na transformação profunda do próprio discurso sobre a cultura. No quadro desse discurso, tornou-se excessivamente difícil adiantar sem contradição (e sem risco de acusações do foro criminal) qualquer argumento contra a permanência da diferenciação humana e a prática da separação das categorias. Esta dificuldade impeliu numerosos autores, preocupados com a aparente incapacidade do argumento «multiculturalista» de contestar, para já não dizermos vencer, o avanço do tribalismo agressivo, a redobram os seus esforços no sentido de reanimarem o «projecto inacabado da modernidade» como única muralha ainda em condições, talvez, de deter a vaga. Alguns, como Paul Yonnet⁴, vão ao ponto de sugerir que as forças anti-racistas, ao advogarem como fazem a tolerância mútua e a coabita-

ção pacífica, são culpadas da crescente militância da tendência exclusivista — simples resposta «natural» ao regime «antinatural» de incerteza perpétua que os apologistas da tolerância visam instalar. Com todo o seu artificialismo assumido — sugere Yonnet —, o projecto original de uma ordem homogénea inspirado pelas Luzes, apostado na promoção de valores universais, recusando compromissos perante a diferença e as suas incessantes cruzadas culturais, continua a ser a melhor oportunidade (talvez a única oportunidade possível) de substituição do extermínio mútuo por uma coexistência pacífica.

O «Outro», como vimos antes, é um produto derivado do ordenamento do espaço social, um vestígio do ordenamento que garante a utilidade e a fiabilidade do enclave habitável separado e adequadamente ordenado; o *ubi leones* dos mapas antigos que significava o lado de fora das fronteiras do *habitat* humano. A *alteridade* do Outro e a segurança do espaço social (e, por conseguinte, a segurança também da identidade própria de cada um) estão intimamente ligadas e sustentam-se mutuamente. Todavia, a verdade é que nenhum dos dois termos é susceptível de uma «fundação» objectiva, real ou racional, uma vez que a sua única fundação, como explica Castoriadis, é

é a crença nela e, mais especificamente, a sua pretensão tornar o mundo e a vida coerentes (com sentido) vê-se em perigo mortal a partir do momento em que se pode fornecer a prova de que existem outras maneiras de tornar o mundo coerente e com sentido...

Pode a existência do outro enquanto tal pôr-me em perigo?... Pode, sob uma condição: a de que no mais fundo da fortaleza egocentrada uma voz repita, ténue mas incansavelmente: as nossas muralhas são de plástico, a nossa acrópole de cartão.⁵

A voz pode ser ténue, mas seriam necessários muitos gritos para a abafar, sobretudo porque a voz interior é apenas um eco de altas vozes que chegam de todos os lados em redor — cada uma delas portadora de uma receita completamente diferente de um mundo ao mesmo tempo seguro e com sentido. E, uma vez que gritar é a única coisa que cada um pode fazer para promover a sua causa, cada uma das vozes é uma voz da razão, cada uma das receitas é uma receita racional: trata-se sempre de uma racionalidade que se opõe a outra, e a argumentação racional pouco pode ajudar. Cada uma das receitas tem boas razões para ser admitida e por isso, quando o dia acaba, só o tom da voz e o tamanho do coro podem servir de garantia de acerto. Grito, logo existo — tal é a versão neotribal do *cogito*.

As tribos pós-modernas acedem à sua existência efémera através de uma socialidade explosiva. A acção conjunta não segue os interesses partilhados, mas cria-os. Ou melhor, a adesão à acção é tudo o que há para partilhar. A acção conjunta representa por procuração a força ausente da socialização

apoiada na lei: só pode confiar na sua própria força e tem de levar a cabo pelos seus próprios meios a pesada tarefa da estruturação — o que significa afirmar ao mesmo tempo a sua própria identidade e a estranheza dos estranhos. Aquilo que de costume emergia em ocasiões carnavalescas, sendo uma ruptura momentânea da continuidade, uma suspensão festiva da incredulidade, transforma-se em modo de vida.

A pós-modernidade tem dois rostos; a «dissolução do obrigatório no optativo»⁶ tem dois efeitos aparentemente opostos, mas intimamente associados. Por um lado, a fúria sectária da auto-affirmação neotribal, o ressurgimento da violência como principal instrumento de construção da ordem, a busca febril de verdades domésticas que se espera que preencham o vazio da ágora desertada. Por outro, a recusa por parte dos retores da ágora de ontem de julgarem, distinguirem, escolherem entre alternativas: qualquer escolha serve, contanto que seja uma escolha, e qualquer ordem é boa, contanto que seja uma entre muitas e que não exclua outras ordens. A tolerância dos retores alimenta-se da intolerância das tribos. A intolerância das tribos extrai um sentimento de confiança da tolerância dos retores.

Existem, evidentemente, boas razões para a presente reticência dos retores, outrora dados com demasiado ímpeto a estabelecer distinções e a legislar. O sonho moderno de uma felicidade legislada pela Razão deu frutos amargos. Os maiores crimes *contra* a humanidade (e *da* humanidade) foram perpetrados em nome do governo da Razão, de uma ordem superior e de uma felicidade maior. Descobriu-se que o resultado das núpcias entre a certeza filosófica e autoconfiança arrogante dos poderes de facto era uma devastação interminável e monótona. O namoro da modernidade com a Razão universal e com a perfeição revelou-se uma história muito cara — e revelou-se também de teor abortivo, uma vez que a grande fábrica de produção de ordem funcionou produzindo mais desordem, ao mesmo tempo que a guerra santa desencadeada contra a ambivalência gerava mais ambivalência. Temos razões para desconfiar das promessas modernas e dos instrumentos que se supuseram de molde a realizá-las. Temos razões para ser cautelosos e reservados no que se refere à certeza filosófica, e temos razões para considerar estas precauções prudentes e realistas, uma vez que o noivo titular da certeza universal — os poderes alardeando ambições universais e meios de as realizar — não é localizável no mapa.

Mas a reticência também custa caro. Do mesmo modo que o namoro da modernidade com a transparência e a *Eindeutigkeit* gerou opacidade e ambivalência, a tolerância pós-moderna gera intolerância. A estatização moderna do espaço social engendrou uma opressão maciça e condensada; a privatização pós-moderna do ordenamento do espaço social engendra uma opressão dispersa e a pequena escala, mas múltipla e omnipresente. A coerção deixou de ser monopólio do Estado, mas tal não é uma notícia inequivocamente boa, uma vez que não significa menos coerção. A grande certe-

za dissipou-se, mas, ao longo desse processo, cindiu-se numa multidão de pequenas certezas defendidas com uma ferocidade proporcional à sua fragilidade. Podemos perguntar-nos que serviços poderão prestar num mundo sobrecarregado de incertezas «os escuteiros intelectuais destas últimas décadas que pregam ao mesmo tempo os direitos do homem e a diferença radical das culturas proibindo qualquer juízo de valor sobre as outras culturas» (para recorreremos à provocante formulação de Castoriadis) — ainda que o número das outras culturas que receberam ávida e entusiasticamente as espingardas e os vídeo-gravadores ocidentais dêem mostras de uma prodigiosa reserva no que se refere à adopção de outras invenções ocidentais como o *habeas corpus* ou a cidadania.

Não é fácil superar a perplexidade que estas condições induzem. Aprendemos duramente que embora os valores universais sejam um medicamento razoável contra a estagnação opressiva das águas paradas do regionalismo e a autonomia comunitária proporcione um tónico emocionalmente gratificante contra a indiferença distante do universalismo, cada um destes fármacos se transforma num veneno quando passa a ser tomado regularmente. Na realidade, enquanto não tivermos outra alternativa que não seja a escolha entre os dois medicamentos, qualquer modificação do nosso estado de saúde será uma possibilidade reduzida e remota.

Todavia, poderemos dizer que as duas terapias correctivas em causa tendem a tornar-se patogénicas pela mesma razão. Ambas aceitam e toleram os seus objectos — sejam estes os «defensores dos direitos do homem» ou os «leais filhos do povo» — a todos os títulos com a excepção de um: a sua condição de sujeitos morais. A autonomia do si-próprio moral é uma qualidade que nenhum dos dois campos admita de boa vontade, uma vez que ambos a consideram um obstáculo para qualquer certeza, incluindo o tipo de certeza que estão apostados em proteger ou assegurar. Se qualquer dos dois lados pudesse decidir das coisas a seu modo, o resultado seria impressionantemente parecido com o que o outro lado obteria nas mesmas condições: desqualificação seguida de extinção gradual dos impulsos morais e da responsabilidade moral. Tal é precisamente o efeito que debilita e incapacita antecipadamente as únicas forças que teriam a possibilidade de interromper o tratamento antes de este se tornar mortal. Depois de expropriados ou dispensados da responsabilidade moral, os sujeitos já não sabem (como dizia Bertrand Russell) quando começarão a uivar.

No que se refere às perspectivas de salvaguardar da crueldade vidas humanas (coisa que tanto o projecto moderno como a sua rejeição pós-moderna prometeram, embora um e outro situassem as origens da crueldade nas raízes de árvores diferentes), pouco importa quem assume a tarefa de ordenamento do espaço social e que mapas são proclamados obrigatórios; também não importa que seja o ordenamento social ou o estético a estruturar o habitat humano. Se alguma coisa importa, trata-se do resgate da capa-

cidade moral e, na realidade, da re-moralização do espaço humano. À provável objecção: «É uma proposta irrealista», a resposta adequada é: «Seria melhor que fosse realista.»

7.3 Um século de campos de concentração?

Um consenso comum faz com o século XVII apareça nos livros de história com o nome de Idade da Razão. O seu sucessor imediato é descrito logicamente como a época do verbo da razão — as Luzes. É bastante frequente ouvirmos chamar ao século XIX a Era das Revoluções, o que sugere que o verbo se fez carne. Hoje estamos na última década do século XX e na sua atmosfera *fin-de-siècle* as tentações de introduzir um traço distintivo e de proceder ao balanço são tão crescentes como sombrias. (Tal foi precisamente a razão que levou Jean Baudrillard, no que só até certo ponto é um gracejo, a aconselhar-nos a saltarmos a última década, votada a ser desperdiçada com a redacção de necrologias, e a passarmos sem perder mais tempo ao século seguinte.) Como ficará na história o nosso século? Será sob o nome de «Era dos Campos de Concentração», da carne que se torna cancerosa?

Não nos cabe a nós, como é evidente, decidir — as gerações futuras não ficarão vinculadas à nossa opinião, do mesmo modo que nós nos sentimos livres de alterar as imagens que os nossos antepassados faziam de si próprios. Pelos frutos os conhecerás, e nós não sabemos, não podemos saber, o que virá a ser o legado duradouro das nossas tentativas e tribulações, nem de que modo os nossos filhos e os filhos dos nossos filhos separarão o seminal do extravagante, o duradouro do episódico, o memorável do votado ao esquecimento, neste trecho da história que as nossas biografias preencheram e fizeram. Dificilmente podemos antecipar, para já não falarmos de prever, o veredicto: bem vistas as coisas, podemos desculpar aos contemporâneos da Inquisição, da caça às bruxas, das rebeliões sangrentas dos camponeses e do horror aos vagabundos o não terem tido o mais pequeno pressentimento de que muito depois de eles estarem mortos os seus tempos receberiam o nome de Idade da Razão.

Todavia, é difícil não termos as nossas ideias próprias na matéria; não podemos ignorar a nossa necessidade humana, demasiado humana, de reflectir, de «criar sentido», de perceber uma forma no informe, de adivinhar ordem no caos, de adivinharmos um método no que de outro modo só poderíamos experimentar como loucura absoluta. Conscientes de que todos os veredictos estão votados a não durar mais do que até nova ordem, de que o nosso presente é o passado do futuro e de que o futuro está votado a reorganizar e reordenar uma e outra vez o seu passado, não podemos impedir-nos, apesar de tudo, de proceder aos nossos próprios juízos e de pronunciar o nosso próprio veredicto. E quando o fazemos nesta última década do século XX, as sombras

projectadas por Auschwitz e pelo Gulague parecem sem dúvida ser de longe os traços de maior envergadura que provavelmente dominarão qualquer quadro que possamos compor. Muitas coisas aconteceram neste nosso século, e todas as coisas importantes e efectivamente marcantes pelas suas consequências tendem a acontecer sem terem sido anunciadas, sem notícia ou aviso prévio audível. Contudo, nenhuma das outras coisas acontecidas neste século foram mais inesperadas do que Auschwitz e o Gulague, e nada podia ser mais desconcertante, chocante e traumatizante para quem tivesse aprendido, como todos nós aprendemos, a ver o passado como um avanço ininterrupto e exaltante das idades da Razão, das Luzes e das revoluções instauradoras da emancipação e da liberdade.

Mas o que está em causa não é simplesmente o nome do nosso século. Como veremos o caminho que nos fez chegar aqui, depois de aqui termos chegado e de sabermos como é este «aqui» e aquilo de que é capaz? Chegando no final do seu percurso, e como seu desfecho e resultado legítimo, o nosso século — se for recordado como a «Era dos Campos de Concentração» — terá de ser também, não poderá deixar de ser, a *era da reavaliação*: reavaliação do passado, das suas tendências intrínsecas e potencialidades ocultas, do sentido dos últimos séculos da nossa história comum, da «modernidade» que essa história gerou e deixou na sua esteira.

O que aprendemos neste século é que a modernidade não é apenas produzir mais e viajar mais depressa, termos ficado mais ricos e em condições de nos movermos mais livremente. *É também — foi também — chacina rápida e eficaz, genocídio cientificamente concebido e gerido.*

No curso da história humana, a crueldade e o extermínio de massa não é exactamente uma novidade, e a modernidade pode ser desculpada por não ter conseguido erradicar em grau suficiente, no curto trecho temporal de não mais do que três séculos, o ódio e a agressividade com as suas raízes milenares ou sufocar as paixões que são o precipitado de milhões de anos de evolução da espécie. É verdade que alguns de nós nos consolamos precisamente assim: nós, os modernos e civilizados, não fizemos o *bastante*, mas o que fizemos foi o que estava certo fazer; não avançamos até suficientemente longe, mas movemo-nos sempre na direcção certa. Aquilo de que necessitamos é mais do mesmo, feito com vigor e determinação acrescidos. Nada há de errado na nossa civilização; o seu insucesso — temporário — deve-se ao facto de a eliminação do animal no humano, do bárbaro no civilizado, que ela prometia e fez o que pôde por cumprir, se revelou um processo mais lento do que o previsto. Trata-se de um pensamento agradável e reconfortante. Ou sê-lo-ia se fosse igualmente credível.

Mas o problema é que nada tem de credível. Nunca uma explosão maciça de maus instintos, que seria sempre um episódio instável e breve, poderia sustentar a *instituição* no longo prazo dos campos de concentração e de toda a enorme rede de actividades coordenadas necessárias ao seu funcionamento.

Três dias depois da *Kristallnacht*, a mais espectacular das explosões de rua ateadas pelo regime nazi na Alemanha, Hermann Göring reuniu uma centena de membros destacados da elite alemã aos quais declarou: «*Meine Herren, diese Demonstrationen habe ich satt...* O miolo do problema é inequivocamente um problema económico.» Explosões esporádicas de ódio espontâneo ou imposto não teriam sido suficientes: só a razão instrumental perfeitamente moderna, fria e despida de emoções, tornando a condução das operações *independente* dos sentimentos e ideais dos seus agentes, poderia levar a tarefa a bom porto. Os campos não foram simplesmente a velha crueldade humana fugida da torre onde a haviam encerrado ou regressada do exílio onde se previra que ficasse até ao fim dos tempos. Os campos de concentração são uma invenção moderna — uma invenção só possível graças às realizações das quais a modernidade acima de tudo se orgulha, a racionalidade, a tecnologia, a ciência, suas filhas favoritas e favorecidas; uma invenção que tira a sua necessidade, a sua utilidade e a sua funcionalidade das ambições declaradas da sociedade moderna, uma sociedade que vê no facto de ter tais ambições a marca mais explícita da sua superioridade.

A minha tese é que a mais desconcertante e realmente aterradora lição do tipo de genocídio específico do século XX diz-nos que não é possível induzir ou antecipar (e ainda menos prever com um mínimo de segurança) o soçobrar maciço da humanidade medindo a intensidade das tendências maléficas nos caracteres individuais, a proporção de indivíduos portadores de disposições de sociopatas, ou a frequência das convicções e crenças heterofóbicas. O mais escrupuloso exame da civilidade quotidiana será, pelo seu lado, também de pouca utilidade. A imprensa mais prestigiada e respeitável do mundo civilizado, a voz tida como sendo a da opinião esclarecida, transbordava de elogios e de admiração quando descrevia a vida quotidiana sob o regime nazi: *The Times*, o *New York Times* do mesmo modo que *Le Figaro* tornavam-se líricos na circunstância, referindo-se às ruas resplandecentes de asseio e onde reinavam a lei e a ordem — sem conflitos, sem manifestações de massa, sem marchas de protesto, sem acções terroristas, mas cheias de gente pacífica, hospitaleira, bem alimentada e sorridente. E um célebre sociólogo americano «provou cientificamente» e para além de qualquer dúvida razoável para grande entusiasmo do público que sob o regime soviético a juventude mostrava maiores preocupações sociais e melhor comportamento do que acontecia no Ocidente; estava mais protegida contra a evidente patologia que afectava a adolescência ocidental; entregava-se menos à droga e à delinquência. Mas eram estas pessoas cumpridoras da lei, pacíficas, trabalhadores disciplinados, maridos e pais de família exemplares que estavam prestes a cometer em conjunto, ou a permitir que se cometesse, um crime sem igual na história humana. E eram estes jovens disciplinados e bem comportados que se preparavam para estar de guarda nas torres de vigia do Arquipélago do Gulague.

A minha tese é que aquele ou aquela que se interroga sobre como foram possíveis os campos não deve consultar os dados estatísticos relativos aos sádicos, psicopatas ou perversos declarados ou encobertos, mas procurar noutra direcção e analisar esse curioso e assustador dispositivo moderno e inventado pela sociedade que permite a separação entre a acção e a ética, analisar o que fazem as pessoas daquilo que sentem ou daquilo que crêem, analisar a natureza do que colectivamente se faz dos motivos dos actores individuais.

MODERNIZAR A CRUELDADE

As condições de possibilidade em questão — condições sem as quais não teria havido nem campos de concentração nem genocídio, condições que tornaram o impensável uma realidade — são realizações da nossa civilização moderna e em particular de três aspectos subjacentes, ao mesmo tempo, à sua glória e à sua miséria: a capacidade de agir à distância, a neutralização das imposições morais da acção, e a sua «perspectiva de jardinagem»: a busca de uma ordem artificial racionalmente concebida.

Dizer que hoje se pode matar alguém sem se olhar o rosto da vítima é uma observação banal. O enterrar de uma lâmina no corpo, ou o estrangular, ou o disparar a curta distância de outrora foram substituídos por pontos que se movem num monitor de computador — precisamente como nos jogos de vídeo ou no ecrã do Nintendo portátil: aquele que mata não tem necessidade de ser impiedoso, porque não lhe é dada a ocasião de sentir piedade. Este aspecto é, no entanto, o mais óbvio e banal, embora também o mais espectacular da «acção a distância». Há manifestações menos dramáticas e espectaculares dos nossos novos e modernos instrumentos de acção a distância que têm, contudo, consequências maiores, não sendo embora tão evidentes. Consistem em criar aquilo a que podemos chamar uma distância social e psicológica, mais do que simplesmente física e óptica, entre os actores e os alvos das suas acções. Esta distância social/psicológica é produzida e reproduzida quotidiana e ubiquamente, a uma escala maciça, pela gestão moderna da acção, com os seus três aspectos diferentes, embora complementares.

Primeiro aspecto, numa organização moderna cada acção pessoalmente desempenhada é uma acção mediatizada, e cada actor é incluído naquilo a que Stanley Milgram chamou o «estado de executante» («agent state»): quase nenhum actor tem alguma vez oportunidade de desenvolver uma atitude de «autoria» relativamente ao resultado final da operação, uma vez que cada actor é o executante de uma ordem e emissor de outra — não é o escritor, mas o tradutor das intenções de algum outro. Entre a ideia que inicia a operação e o seu efeito último há uma longa cadeia de agentes, sem que nenhum deles possa ser inequivocamente designado como elo suficiente e decisivo entre a concepção e o seu produto.

Segundo aspecto, há a divisão horizontal, funcional do conjunto da tarefa: cada actor tem um trabalho específico, circunscrito e o que produz é um objecto sem endereço inscrito e sem informação sobre os seus usos futuros; nenhuma das contribuições parece «determinar» o resultado final da operação, e a maior parte de entre elas não conserva senão uma ligação lógica ténue com o efeito último — ligação que os participantes podem declarar com boa consciência não ser perceptível senão retrospectivamente.

Terceiro aspecto, os «alvos» da operação, as pessoas que expressamente ou por defeito são afectadas por ela, dificilmente surgem aos olhos dos actores como «seres humanos completos», objectos de responsabilidade moral e, eles próprios, sujeitos éticos. Como Michael Schluter e David Lee irónica, mas certamente observaram: «quem quiser ser alvo do olhar dos níveis superiores, terá de se partir aos bocados e pôr de lado a maior parte da sua pessoa». E de novo, a propósito da tendência *Gleichschaltung* que inevitavelmente se segue a uma fragmentação deste tipo: «As instituições da megacomunidade preferem lidar com as qualidades das pessoas que as tornam todas as mesmas do que com as que marcam cada uma delas como individual e única.»¹ O resultado é que a maior parte dos actores no interior das organizações não lidam com seres humanos, mas com aspectos, facetas, alguns traços estatisticamente representados, quando a verdade é que só as pessoas humanas completas podem ser portadoras de um sentido moral.

O impacto global de todos estes aspectos da organização moderna levou àquilo a que chamei (tomando de empréstimo o termo ao vocabulário da Igreja medieval) a *adiaforização* moral da acção: de todos os pontos de vista práticos, a significação moral do efeito combinado e em última instância das acções individuais é excluído dos critérios que medem essas acções, o que faz com que estas sejam percebidas como *moralmente neutras* (mais exactamente, mas sendo o resultado o mesmo: a significação moral é transferida do impacto da acção sobre os agentes dela encarregados para motivos como a lealdade à organização, a solidariedade colegial, o bem-estar dos subordinados ou a disciplina dos procedimentos).

A fragmentação dos actores reproduz a fragmentação dos objectos da acção. A divisão vertical e horizontal do conjunto da operação em tarefas parciais faz de cada actor o *executante de um papel*. Ao contrário da «pessoa», o executante de um papel é o encarregado eminentemente substituível e intercambiável de um posto na rede complexa das tarefas — há sempre uma certa impessoalidade, uma distância, uma relação menos-do-que-de-autoria entre o executante de um papel e o papel desempenhado ou executado. Em nenhum destes papéis o executante do papel é uma pessoa completa, uma vez que cada desempenho de execução de um papel implica apenas uma fracção selectiva das competências e traços de personalidade do actor e, em princípio, não deverá nem implicar os restantes aspectos nem transbordar afectando o resto da personalidade do actor. O que torna uma vez mais o de-

sempenho do papel eticamente adiafórico: só as pessoas *completas*, só pessoas *únicas* («únicas» no sentido de serem insubstituíveis na medida em que o que foi feito teria ficado por fazer sem elas) podem ser sujeitos morais, portadores de responsabilidade moral — mas a organização moderna extrai precisamente a sua força da sua inquietante capacidade de cindir e fragmentar, ao mesmo tempo que fornecer aos fragmentos ocasiões de voltarem a unir-se nunca foi o seu ponto forte. A organização moderna é o governo de ninguém. Poderíamos dizer que é um dispositivo de *diluição da responsabilidade* — e sobretudo da responsabilidade moral.

Graças a todas estas invenções, muitas vezes analisadas sob o nome de «gestão científica», a acção moderna desembarçou-se das limitações impostas pelos sentimentos éticos. *A maneira moderna de fazer as coisas não apela à mobilização dos sentimentos e crenças*. Pelo contrário, o silenciamento e congelamento dos sentimentos é um seu pré-requisito e a condição mais importante da sua eficácia assombrosa. Os impulsos e as imposições morais não se extinguíram tanto como foram neutralizados, *tornando-se irrelevantes*. Os homens e as mulheres receberam a oportunidade de cometer actos inumanos sem se sentirem minimamente inumanos por esse facto. É somente quando (para citarmos de novo Hannah Arendt) «a antiga bestialidade espontânea dá lugar a uma destruição absolutamente fria e sistemática de corpos humanos» que «o alemão médio que os nazis apesar de anos de propaganda furiosa não tinham conseguido levar a matar um único judeu por sua conta (nem sequer depois de terem deixado bem claro que esse homicídio não seria punido)» passou a servir «a máquina de destruição sem resistência»². *A modernidade não tornou as pessoas mais cruéis; inventou simplesmente uma maneira de as coisas cruéis poderem passar a ser feitas por pessoas não-cruéis*. Sob o signo da modernidade, o mal já não tem necessidade de pessoas más. Homens e mulheres racionais, bem integrados na rede impessoal e adiaforizada da organização moderna, servem perfeitamente.

Ao contrário de muitos outros actos de crueldade de massa que marcam a história humana, os campos foram uma crueldade *com um propósito*. Um meio em vista de um fim. Referindo-se ao holocausto judeu, Cynthia Ozick escreveu que aquele fora o gesto de um artista que elimina uma mancha de um quadro sob os outros aspectos perfeito. Aconteceu que a mancha era um certo povo que não se adequava ao modelo de um universo perfeito. A sua destruição era uma destruição *criadora*, do mesmo modo que a destruição das ervas daninhas é um acto de criação na busca de um jardim belamente concebido. No caso de Hitler, a concepção do jardim era uma sociedade racialmente limpa. No caso de Lenine, uma sociedade limpa de classes. Em ambos os casos, o que a aposta visava era um universo esteticamente gratificante, transparente, homogéneo, livre das aflições das incertezas, da ambivalência e da contingência — e livre também, por conseguinte, dos elemen-

tos dotados de valor inferior, atrasados, refractários às lições ministradas, intocáveis. Mas tratava-se, com efeito, precisamente do género de universo que os filósofos das Luzes imaginaram e prometeram, e que os déspotas por eles esclarecidos deveriam esforçar-se por instaurar. Um reino da razão, o exercício supremo do poder humano sobre a natureza, a manifestação suprema do infinito potencial humano...

Como Götz Aly e Susanne Heim mostraram no seu estudo penetrante e extremamente escrupuloso, o extermínio dos judeus da Europa só pode ser entendido como parte integrante de uma tentativa global de criar uma Nova Europa, mais estruturada e melhor organizada do que antes — esta perspectiva requeria a transferência maciça de uma população que continuava a estar onde não devia estar e onde era *unerwünscht* uma vez que não havia uso que se lhe pudesse dar... Tratava-se, como os autores sublinham vigorosamente, de um esforço inteiramente *modernizador*, pois o seu propósito fundamental era «destruir a diversidade pré-moderna e introduzir a “nova ordem”» — tarefa que requeria em proporções iguais *Umseidlung, Homogenisierung e Mobilisierung*. É fácil, embora imperdoável, esquecer que o célebre Departamento IVD4 dirigido por Eichmann foi criado em 1939 para se ocupar não só do «deslocamento» dos judeus, mas também dos polacos, dos franceses, dos luxemburgueses, dos sérvios, dos eslovacos e dos eslovenos.

O sonho do espírito moderno é o sonho de uma sociedade perfeita, de uma sociedade purificada das fraquezas humanas existentes — sendo que a principal de entre essas fraquezas são os seres humanos fracos, seres humanos que não estão à altura quando avaliados pelo metro das potencialidades humanas conforme as revelam e formulam a Razão e os seus porta-vozes. (A destruição de massa dos judeus e dos ciganos seguiu a estratégia cientificamente concebida elaborada por aquilo a que Aly e Heim chamam a «especialistocracia», incluindo em primeiro lugar e acima de tudo membros da elite científica, e ensaiada de início sobre os doentes mentais e outros «inadaptados» no decorrer da tristemente famosa campanha de *Gnadentodt*.) Ora, a *ambição* é tornar o sonho real através de um esforço contínuo, determinado e radical de «solução de problemas», removendo um a um todos os obstáculos que se levantem no caminho do sonho — e entre esses obstáculos incluem-se os homens e as mulheres que causam problemas, que *são* o problema. O espírito moderno trata o habitat humano como um jardim, cuja forma ideal deve ser predeterminada por uma concepção cuidadosamente traçada e meticulosamente transcrita, e promovida por meio do encorajamento fornecido ao crescimento dos arbustos e das flores encarados pelo plano, ao mesmo tempo que pelo envenenamento e desenraizamento de tudo o resto, as ervas daninhas não previstas pelos planos e por isso indesejáveis. A Europa de Leste, segundo Aly e Haim, aparecia aos olhos dos construtores da «Nova Ordem» como «um grande território desperdiçado, à espera de ser limpa para se tornar um novo local de construção».

Os casos mais extremos e bem documentados de «engenharia social» da história moderna (quer dizer aqueles a que presidiram Hitler e Estaline) não foram, apesar de todas as suas atrocidades manifestas, nem explosões de uma barbárie pré-moderna ainda não completamente extinta através da nova ordem civilizada e racional, nem o preço pago por utopias estranhas ao espírito da modernidade — nem foram sequer, ao invés do que pretendem opiniões muitas vezes adiantadas, um capítulo mais na longa e de modo nenhum já acabada história da «hererofobia», desse rancor espontâneo e irracional perante tudo o que seja estranho, alheio a nós, não-familiar e por isso assustador. Pelo contrário, foram descendentes legítimos do espírito moderno, dessa exigência impaciente de assistir e acelerar o progresso da humanidade rumo à perfeição que foi a marca mais vincada dos tempos modernos, com a sua concepção optimista segundo a qual o progresso industrial e científico removerá em princípio todas as restrições às possibilidades de aplicação do planeamento, da educação e da reforma social da vida quotidiana, e com a sua confiança na possibilidade de solucionar enfim todos os problemas sociais e de refazer o mundo nos moldes da razão humana. Os promotores comunistas e nazis da sociedade ordenada, livre de acidentes e de desvios pensaram em si próprios como os herdeiros e cavaleiros da ciência moderna e como verdadeiros soldados do progresso: as suas concepções de cortar o fôlego extraíam a sua legitimidade (conseguindo, não o esqueçamos, um elevado grau de simpatia entre os membros mais importantes das «classes esclarecidas» da Europa) de opiniões e convicções já firmemente enraizadas no espírito do público por um século e meio de história na sequência das Luzes, história repleta de propaganda científica e de manifestações visíveis dos poderes maravilhosos da tecnologia moderna. Para continuarmos a citar Aly e Heim, «estes modelos de pensamento, com a sua abstracção, são o perfeito oposto do acesso de furor de um sargento». Tinham necessidade de uma «teoria escrupulosamente elaborada que exigia que classes, minorias e povos inteiros fossem deslocados e dizimados»³.

Nem a concepção nazi nem a comunista se opunham às audaciosas autoconfiança e *hubris* da modernidade — propunham-se simplesmente fazer melhor, e mais implacavelmente (mas também mais rapidamente em termos de resultados) aquilo com que outros poderes modernos tinham sonhado, talvez tentado, mas falhando a tentativa ou não tendo talvez a determinação bastante para ir até ao fim:

O que não devemos esquecer é que o racismo fascista fornecia o modelo de uma nova ordem na sociedade, um novo alinhamento interno. A sua base consistia na eliminação racista de todos os elementos que se afastassem da norma: a juventude refractária, os «ociosos», os «associais», as prostitutas, os homossexuais, os inválidos, os incompetentes ou os que falhassem no desempenho das suas tarefas. A eugenia nazi — quer dizer a classificação e a selecção dos

indivíduos a partir do seu suposto «valor» genético — não se limitava apenas à esterilização e eutanásia dos «sem valor» e ao encorajamento da fertilidade dos elementos «valiosos», mas estabelecia também critérios de avaliação, categorias de classificação e normas de eficácia aplicáveis à população no seu conjunto.⁴

Com efeito, além de não podermos deixar de concordar com esta observação de Detlev Peukert, teremos de admitir também a sua conclusão segundo a qual o nacional-socialismo mais não fez do que «levar às suas últimas consequências lógicas a crença utópica na existência de soluções finais científicas e globais para os problemas da sociedade». A determinação e a liberdade de «ir até ao fim» e atingir o extremo limite foram traços próprios de Hitler ou Estaline, mas a sua lógica construiu-se, legitimava-se e era fornecida pelo espírito e pela prática da modernidade.

Os crimes mais revoltantes e atrozes do nosso século foram cometidos em nome da dominação humana sobre a natureza e por isso também sobre a natureza humana, as necessidades, os anseios e os sonhos humanos. Quando a tarefa da dominação se torna uma prioridade incontestada sobre todas as outras considerações, os próprios seres humanos se tornam supérfluos — e os Estados totalitários que fizeram desta tarefa uma prioridade esforçaram-se por tornar os seres humanos supérfluos. Neste contexto, os campos de concentração — insensatos sob outros aspectos — tinham a sua própria e sinistra *racionalidade*. Os campos eram instrumentos da tarefa em causa, meios benéficos de alcançar um fim desmedido, que tinham a seu cargo o desempenho de três encargos vitais. Eram os laboratórios em que os novos graus inéditos de dominação e de controlo eram investigados e postos à prova. Eram escolas em que uma aptidão inédita para o exercício da crueldade era o objecto de ensino ministrado a seres humanos que tinham sido até aí pessoas comuns. E eram espadas suspensas sobre as cabeças dos que ficavam do lado de fora do arame farpado, mostrando-lhes não só que não podiam opor-se-lhes, mas também que a existência dos campos não dependia do seu assentimento, pois os seus protestos ou aplausos pouca diferença faziam. Os campos eram a destilação de uma essência que aparecia em estado diluído noutros lugares, a condensação da dominação totalitária e do seu corolário, a superfluidade do homem, sob uma forma pura difícil ou impossível de encontrar a não ser neles. Os campos eram modelos e planos da sociedade totalitária, desse sonho moderno de ordem, dominação e controlo completos e selvagens, depois de varridos os últimos vestígios da liberdade, da espontaneidade e da imprevisibilidade humanas, e com elas a versatilidade e mobilidade que se atravessavam no caminho. Os campos eram o terreno experimental da construção de sociedades dirigidas como campos de concentração.

Eis o modo como Ryszard Kapuscinski, o mais infatigável e atento dos correspondentes de guerra pelas suas reportagens dos campos de batalha

contemporâneos da opressão e da liberdade, descreveu no seu livro mais recente — *Imperium*, Varsóvia, 1993 — a experiência que viveu ao entrar na União Soviética a bordo do Transiberiano:

Arame farpado. Arame farpado — é que começamos por ver...

À primeira vista, esta barreira acerada de arame farpado parece insensata e surreal: quem poderia tentar cruzar a fronteira, se um deserto de neve se estende a perder de vista, sem uma estrada, sem sinais de gente viva, apenas a neve com dois metros de espessura que torna impossível dar um passo? E contudo, este arame farpado quer dizer alguma coisa, transmitir uma mensagem. Eis o que ele diz: Atenção, estás a atravessar a fronteira e a entrar num outro mundo. Daqui não há fuga. É um mundo mortalmente sério, autoritário e reduzido à obediência. Tens de aprender a ouvir, a ser humilde, tens de aprender a ocupar o mínimo espaço possível. Mais vale que faças só o que tens a fazer. Mais vale que estejas calado. Mais vale que não faças perguntas.

O arame farpado que era o objecto concreto da descrição de Kapuscinski foi, entretanto, desmantelado — do mesmo modo que o estado que o instalou nas suas fronteiras. Mas continua a falar, continua a transmitir uma mensagem a todos os que se disponham a ouvi-la. E a mensagem é: não há sociedade ordenada sem medo e sem humilhação, a humanidade não pode exercer o seu controlo sobre o mundo sem esmagar a dignidade humana e sem matar a liberdade humana, não há luta contra a contingência clamorosa da condição humana que não acabe por tornar supérfluos os seres humanos. Nos campos de concentração não se puseram simplesmente à prova os limites do que a humanidade pode suportar. Foi também a exequibilidade do grande projecto moderno de construir uma ordem humana final que se revelou como tendo por resultado inevitável uma ordem *inumana*. Nos campos de concentração, esse projecto deparou com a sua *reductio ad absurdum*, mas também com o seu *experimentum crucis*.

É certo que o mundo ordenado, transparente e controlado, isento de surpresas e contingência, foi apenas um dos sonhos modernos. Outro sonho moderno foi o da liberdade humana — não a liberdade da espécie humana, permitindo derrotar a natureza e as suas imposições bem como os seres humanos individuais e as suas necessidades, mas a liberdade dos homens e das mulheres segundo são e desejam ser ou viriam a ser se lhes fosse dada essa oportunidade. O que muitos *suspeitaram* o tempo todo, mas hoje a maioria de nós *sabe* é que não há maneira de realizar conjuntamente os dois sonhos. E hoje já não há muitos entusiastas do sonho da ordem administrada pelo Estado nos termos da sua engenharia. Parecemos reconciliados com a incerteza inevitável do mundo; ou que, demasiado ocupados pela corrida atrás das atraentes promessas da sociedade de consumo, deixámos de ter tempo para reflectir nos seus perigos; ou ainda que não seríamos suficientemente

corajosos e decididos para os combater, ainda que o desejassemos e fôssemos mais capazes de atenção.

O que não significa necessariamente que a época dos campos de concentração e dos genocídios tenha chegado ao fim. Em 1975, as tropas indonésias ocuparam o território vizinho de Timor Leste. Na esteira da invasão, «foi chacinada uma terça parte da população. Foram massacradas aldeias inteiras por soldados que se entregavam à prática indiscriminada de violações, mutilações e torturas». Qual foi a resposta do Mundo Ocidental civilizado? A *nossa* resposta?

Os Estados Unidos fecharam os olhos à invasão, limitando-se a pedir que não tivesse lugar antes da visita oficial do Presidente Ford; a Austrália celebrou contratos comerciais com o regime de Djakarta visando beneficiar das jazidas petrolíferas de Timor Leste, e os britânicos forneceram à ditadura militar grandes quantidades de armamento, incluindo os aviões necessários ao bombardeamento das comunidades civis. Alan Clark, ex-ministro da Defesa, respondeu: «Aquilo que um grupo de estrangeiros faz a outro grupo de estrangeiros não me incomoda por aí além.»

Tudo isto podia ser lido na edição de 22 de Fevereiro de 1994 de *The Guardian* — vinte anos depois de se ter iniciado o genocídio da população de Timor Leste. Não sabemos se as tropas que torturaram, mutilaram e mataram o fizeram por sentirem um profundo ódio pelo povo conquistado, ou porque simplesmente eram essas as ordens dos comandantes e os soldados lhes devidamente obedeceram. O que sabemos, em contrapartida, é que o ministro do país que vendeu às tropas os aviões destinados à execução extermínio não sentiu qualquer emoção, excepto talvez a satisfação decorrente de um bom negócio. E uma vez que o ministro em questão pertencia a um partido ao qual os eleitores britânicos deram o poder por três vezes depois da venda e da utilização dos aviões, podemos supor que os mesmos eleitores, à semelhança do ministro ao qual deram os seus votos, não se incomodavam por aí além com o que um povo pudesse estar a fazer a outro. Também podemos supor muito razoavelmente que as populações de Timor Leste foram exterminadas pelo motivo de não haver lugar para elas no mundo que os governantes da Indonésia queriam construir, só podendo esse mundo ser criado se os habitantes de Timor Leste fossem dizimados: podemos dizer que a destruição dos timorenses orientais era — para os governantes indonésios — um acto de criação.

«Entre 1960 e 1979», escreve Helen Fein no seu estudo bem documentado sobre os genocídios contemporâneos, «houve provavelmente pelo menos uma dúzia de genocídios e massacres genocidas — a lista inclui o dos Curdos no Iraque, das populações do Sul no Sudão, dos tutsi no Ruanda, dos hutus no Burundi, dos chineses... na Indonésia, dos hindus e bengalis no Pa-

quistão Oriental, dos ache no Paraguai, de numerosas populações no Uganda...»⁵ Alguns de nós ouvimos falar de alguns destes casos, alguns de nós de nenhum deles. Poucos foram os que entre nós fizeram alguma coisa tentando impedir que tais casos acontecessem ou para levar os responsáveis por eles a tribunal. Aquilo de que todos podemos ter bem a certeza, se pensarmos no assunto, é do facto de os nossos governos, pensando em nós — para manterem as fábricas abertas e salvarem os *nossos postos de trabalho* — forneceram as armas e as balas e o gases tóxicos que permitiram que os assassinos fizessem o seu *trabalho*.

Em qualquer genocídio, as vítimas são mortas não pelo que fizeram, mas pelo que são — mais exactamente ainda, por aquilo que, sendo o que são, poderão vir a ser, ou por aquilo que, sendo o que são, não poderão vir a ser. Nada do que as vítimas designadas possam fazer ou não fazer muda a sentença de morte — o que significa a sua escolha entre a submissão ou a militância, a rendição ou a resistência. Quem será a vítima e o que as vítimas serão depende da escolha dos carrascos. Na definição concisa de Chalk e Jonassohn, «o genocídio é uma forma de massacre de massa unilateral em que um Estado ou outra autoridade empreende a destruição de um grupo, sendo o grupo e a condição de membro do grupo definidos pelos perpetradores»⁶. Antes de adquirirem o poder sobre a *vida* das suas vítimas, os perpetradores do genocídio têm de ter adquirido o poder sobre a sua *definição*. É este primeiro poder essencial que torna *a priori* irrelevante qualquer coisa que as vítimas já definidas como indignas da vida possam fazer ou abster-se de fazer. O genocídio começa com a *classificação* e realiza-se como *assassínio categorial*. Ao contrário do que se passa entre inimigos em guerra, as vítimas do genocídio não são sujeitos e por isso menos ainda são sujeitos de direito que sejam julgados pelas suas acções. Não são sujeito nem sequer no sentido de portadores de culpa ou de pecado. O seu único, e suficiente, crime é terem sido classificadas numa categoria definida como criminosa ou incuravelmente doente.

Este carácter maciçamente monológico do genocídio, esta rejeição terminante de todo o diálogo, esta assimetria pré-fabricada da relação, esta unilateralidade dos papéis de autor e também actor é — no meu entender — o traço constitutivo fundamental de qualquer genocídio. E, inversamente, o genocídio não pode ser concebido, e menos ainda decretado, se a estrutura da relação estiver de uma maneira ou de outra salvaguardada de se tornar monológica.

Todavia, até mesmo na nossa relativamente pequena parte pós-moderna do globo, em que os Estados moderaram as suas concepções totalitárias passadas e abandonaram (ou foram obrigados a fazê-lo) as esperanças postas em novos recursos à posição monológica, em que os esforços de produção e de manutenção da ordem e a coerção que os acompanha — outrora concentrada e monopolizada pelo Estado soberano e seus agentes designados para esse

efeito — se vêem hoje em medida crescente desregulados, privatizados, dispersos e sofrem reduções de escala, as «soluções totalitárias», como nos advertia Hannah Arendt, «podem perfeitamente sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de fortes tentações que tenderão a surgir quando pareça impossível aliviar a miséria política, social ou económica de uma maneira digna do homem». E o certo é que a miséria abunda à nossa volta, e mais miséria nos espera ainda num mundo cada vez mais apinhado e mais poluído onde os recursos são escassos e escasseia do mesmo modo a procura de mãos e cérebros de homens e mulheres enquanto produtores. Nas regiões ricas do mundo, pelo menos um em cada dez adultos (um em cada três, diriam alguns observadores, segundo os quais vivemos já numa «sociedade dos dois terços» e, nos termos do actual modelo de evolução, alcançaremos a «sociedade de um terço» dentro de cerca de trinta anos) é actualmente supérfluo — na medida em que não é nem detentor de uma força de trabalho potencialmente útil, nem cliente potencial dos centros comerciais. Se o Estado-nação clássico tendia a polarizar a sociedade em membros de parte inteira de uma comunidade política/nacional e estrangeiros privados de direitos de cidadania, o mercado que hoje assume a tarefa de integração polariza a sociedade em consumidores de parte inteira e em consumidores imperfeitos, ou não-consumidores, incapazes de responderem às suas solicitações e, por conseguinte, absolutamente inúteis e supranumerários. Para o dizermos cruamente, os perdedores de ontem eram não-produtores enquanto os perdedores de hoje são não-consumidores. A «classe inferior» que substituiu o «exército de reserva da mão-de-obra», os desempregados e os pobres de ontem, não é hoje marginalizada em função da posição deficitária que ocupa entre os produtores, mas nos termos de um exílio que a afasta da categoria dos consumidores. Incapaz de responder aos estímulos do mercado da maneira que aqueles visam produzir, essas pessoas não podem ser mantidas à distância pelos métodos aplicados pelas forças do mercado. No seu caso, continuam a ter curso os velhos e comprovados métodos da vigilância coerciva e da criminalização protagonizadas pelo Estado na sua qualidade subsistente de guardião «da lei e da ordem».

Seria estúpido e irresponsável subestimar, dadas as circunstâncias, as tentações de «soluções totalitárias», que se manifestam sempre com força quando certos seres humanos são declarados supranumerários ou sofrem a imposição de uma condição que os torna supérfluos — embora seja muito provável que as soluções de estilo totalitário hoje se disfarçam sob outros nomes mais aceitáveis. E seria ingenuidade supor que o governo democrático da maioria forneça, por si só, uma garantia suficiente assegurando que a tentação das soluções totalitárias será rejeitada.

Num tempo em que as grandes maiorias de homens e mulheres nos países mais favorecidos são integradas através da sedução, de práticas de relações públicas e da publicidade, mais do que por normas impostas, pela vi-

gilância ou pelos exercícios de aprendizagem, a repressão dos marginais que escapam à rede das solicitações ou são incapazes de a integrar constitui o complemento inevitável da sedução, enquanto método com provas dadas de lidar com os refractários à sedução, e enquanto aviso severo aos que não apreciam as incertezas do papel de consumidor que o preço a pagar por quem não queira assumir os custos da angústia da vida moldada pelo mercado é a privação da liberdade pessoal.

Num estudo recente e expressivamente intitulado «A Caminho de Gulagues de Estilo Ocidental?»⁷, o criminologista norueguês Nils Christie demonstrou convincentemente «a capacidade por parte da moderna sociedade industrial de colocar sob tutela institucional amplos segmentos da população», ilustrada, entre outras coisas, pelo crescimento regular da população prisional. Nos Estados Unidos em 1986, 26 por cento dos jovens negros do sexo masculino que tinham abandonado a escola estavam na prisão; os números, entretanto, aumentaram e continuam a aumentar a ritmo acelerado. É óbvio que as prisões das sociedades democrático-liberais não são os campos de prisioneiros totalitários. Mas a tendência no sentido de criminalizar tudo o que se define como «desordem social» ou «patologia social», acompanhada pela segregação, o encarceramento, a desqualificação social e política e a privação de capacidades jurídicas imposta aos portadores efectivos ou supostos de traços patológicos, é em larga medida uma «solução totalitária sem um Estado totalitário» — ao mesmo tempo que o tipo de «solução dos problemas» que assim se promove se aproxima mais do que se quer admitir da «disposição totalitária» ou das tentações totalitárias que parecem ser de natureza endémica na modernidade.

Mas repita-se que seria prematuro escrever as notas necrológicas dos campos «clássicos», ao estilo de Hitler e Estaline. Os campos de prisioneiros foram uma invenção moderna, ainda quando tenham sido utilizados ao serviço de movimentos antimodernos. Os campos de prisioneiros, a par das armas pilotadas electronicamente, os veículos com altos consumos de gasolina, as câmaras de vídeo e os gravadores continuarão segundo toda a probabilidade a fazer parte da parafernália dos produtos mais ruidosamente exigidos e mais avidamente agarrados pelas sociedades submetidas às pressões da modernização, sem excluir aquelas que declaram guerra a outras invenções modernas como o *habeas corpus*, a liberdade de expressão ou o regime parlamentar e desprezam as liberdades individuais e a tolerância perante a alteridade como sintomas de impiedade e degenerescência. Apesar de toda a nossa retrospectiva sabedoria pós-moderna, vivemos, e continuaremos a viver por algum tempo mais, num mundo essencialmente moderno e modernizador, cujas capacidades espantosas e por vezes sinistras talvez se tenham tornado mais visíveis e melhor compreendidas, mas que nem por isso se evaporaram. Os campos de concentração fazem parte deste mundo moderno. Está ainda por provar que não são sua parte integrante e irremovível.

Virá, então, o nosso século a ser designado pelos historiadores como a «Era dos Campos de Concentração»? O tempo dirá que consequências de Auschwitz e do Gulague serão as mais duradouras. Será a tentação de refazer a sua experiência quando parecer impossível aliviar a miséria humana acumulada ou quando a imagem da felicidade futura parecer tão brilhante que dê ao sacrifício dos seres humanos vivos do momento a aparência de um preço a pagar razoável? Ou, pelo contrário, o papel que a sua experiência desempenhou ao desembriagar-nos fazendo-nos perceber o lado sombrio do progresso moderno, levando-nos a descobrir o mal-estar inerente desde a origem ao espírito moderno e a reflectir sobre os custos humanos de uma sociedade melhor? Se a primeira hipótese vier a verificar-se, então será a Era dos Campos de Concentração a verdadeira herdeira legítima das eras da Razão, das Luzes e das Revoluções. Se o segundo termo da alternativa prevalecer, o nosso século poderá ainda passar à história sob o nome de Era do Despertar. Não podemos ter a certeza de que a escolha nos pertença. Mas não poderemos dizer que não sabíamos que havia uma escolha a fazer.

7.4 Reexame do «anti-semitismo»

No mundo neotribal novas linhas de fractura aparecem de hora para hora — algumas, de há muito saradas, reaparecem enquanto outras antigas, mas persistentes, se redesenham e rearmam. Em todos os casos, o contexto neotribal investe as divisões e as batalhas de novos sentidos, que são ignorados tanto mais facilmente quanto mais forte é a preensão da tradição implantada na memória histórica. O novo contexto não dá apenas uma coloração característica aos fenómenos novos e originais que engendra, mas induz também a reavaliação as velhas reservas conceptuais fornecendo assim a ocasião de um reexame dos modelos tidos anteriormente por ortodoxos. O fenómeno descrito sob o termo, nalguns casos demasiado e noutros insuficientemente genérico, de «anti-semitismo» é um caso, não único, mas claramente exemplar do que dizemos. À luz do fenómeno e das numerosas narrativas a ele associadas podemos ver bem, com efeito, uma memória histórica sobre a qual não se reflecte se transforma num mau guia para a tarefa de compreendermos adequadamente o mundo que habitamos.

Torna-se necessário visitar e reexaminar com frequência a memória histórica, se não quisermos que em vez de a tornar possível ela se converta num obstáculo à compreensão. Neste capítulo, tentarei, a título de ensaio, proceder a uma reavaliação do «anti-semitismo» e para esse efeito formularei e discutirei resumidamente as três proposições seguintes:

1. A área delimitada e circunscrita pela noção de «anti-semitismo» (sendo o seu traço distintivo a *hostilidade aos judeus* e a *hostilidade aos judeus*) é demasiado estreita para permitir dar conta do fenómeno que a noção visa

apreender, deixando de fora algumas realidades sócio-psicológicas sem as quais a compreensão permanecerá inconclusiva senão errónea. Sustento que aquilo que deve ser explicado em primeiro lugar — o que deve constituir o foco do esforço da explicação, é fundamentalmente o fenómeno do *alo-semitismo*, do qual o *anti-semitismo* (juntamente com o *filo-semitismo*, se assim se pode dizer) é apenas uma ramificação ou uma variedade.

O termo «alo-semitismo» foi cunhado pelo historiador da literatura e crítico polaco Artur Sandauer¹. Em latim «*allus*» significa a *alteridade*, e o «alo-semitismo» designa a prática que isola os judeus enquanto povo radicalmente diferente de todos os outros, cujos membros é necessário descrever mediante o recurso a conceitos especiais e que deverão ser objecto de modos de tratamento também especiais na totalidade ou quase totalidade das situações de contacto social — uma vez que os conceitos e modos de tratamento que asseguram utilmente o nosso comércio com outras pessoas ou povos não funcionam no seu caso. O «alo-semitismo» é essencialmente não-empenhado, tal como a prática que acabámos de mencionar: não determina sem ambiguidade o ódio ou amor em relação aos judeus, mas contém as raízes de ambos e garante que qualquer dos dois afectos que venha a aparecer será intenso e extremo. O não-empenhamento original (quer dizer o facto de o alo-semitismo estar já, e talvez ter de estar já, presente para que qualquer coisa como o anti- ou o filo-semitismo ser concebível) torna o alo-semitismo uma atitude radicalmente *ambivalente*. Existe pois uma espécie de ressonância (em termos semióticos, um isomorfismo) entre a ambivalência intelectual e emocional do alo-semitismo e a ambivalência intrínseca do Outro, do Estranho/Estrangeiro — e, conseqüentemente, do judeu enquanto (pelo menos no interior da *oikumene* europeia) encarnação radical e epítome daquele.

2. O hábito corrente que considera a animosidade para com o judeu um caso de heterofobia — o ressentimento que visa o diferente — é, também ele, um efeito forçoso e diluente, o que faz com que tenda a ser mais um obstáculo à inteligibilidade do que um seu meio. Em meu entender o fenómeno genérico do qual o ressentimento em relação ao judeu é uma parte é a *proteofobia*, e não a *hetero-fobia*: a apreensão e o mal-estar associados não a qualquer coisa ou alguém que perturba devido à sua alteridade ou aspecto desconhecido, mas a qualquer coisa ou alguém que não corresponde às estruturas do mundo ordenado, que não se inclui com facilidade em qualquer categoria estabelecida e emite por isso sinais contraditórios no que se refere ao comportamento a adoptar, surge como desestabilizante ao nível comportamental — qualquer coisa ou alguém que, devido à sua imprecisão, torna confusas as fronteiras que deveriam manter-se garantidas e sapa a natureza tranquilizadamente monótona, repetitiva e previsível do mundo da vida. Se toda a actividade de ordenamento, produção de ordem e estruturação visa tornar certas sequências de acontecimentos mais prováveis e reduzir a probabilidade de outras, de maneira a que o exercício da antecipação

e da escolha se torne menos arriscado — então a presença obstinada de coisas ou pessoas que resistem a ser assim manejadas descobre as limitações das intenções ou esperanças ao alcance da produção de ordem e revela as fraquezas dos esforços ordenadores: o «in-adequado» torna-se uma brecha na ordem do mundo, pela qual se insinua, hostil e deprimente, a visão do invencível caos.

Uma vez mais, existe uma certa correspondência, uma certa afinidade entre as subdeterminação e subdefinição intrínsecas dos fenómenos proteiformes (dos quais poderemos dizer que são por definição indefiníveis — uma vez que fazem explodir as próprias categorias concebidas em vista do exercício da definição), o teor vago e difuso da ansiedade proteofóbica, e a evanescência enquanto categoria dos judeus que durante uma parte importante da história europeia tenderam a ocupar um lugar transversal no que se referia às linhas de divisão habituais e aos critérios segundo os quais aquelas eram normalmente traçadas.

3. O terceiro obstáculo à compreensão da judeofobia é a tendência generalizada a considerar o anti-semitismo como talhado numa só peça, como um elemento que comparece quase intemporalmente na história, enraizado num preconceito, também ele, quase extraterritorial e extratemporal. Noutro lugar sustentei que exilar o destino dos judeus para um ramo especializado da história e eliminá-lo do curso principal da narrativa histórica (em particular da narrativa da civilização moderna) enfraquece a capacidade de interpretação desse curso principal. Mas deve sublinhar-se aqui que a observação vale nos dois sentidos, ou seja: isolar o estudo do anti-semitismo do curso da história universal e confiná-lo nos domínios da investigação da história interna dos judeus e das suas relações com os seus vizinhos imediatos (introduzidos na narrativa somente a título de vizinhos dos judeus e considerados exclusivamente do ponto de vista daquilo que fizeram ou não fizeram aos judeus) empobrece, e talvez impossibilite, a compreensão da judeofobia.

Sem dúvida, a história da animosidade e da perseguição no interior da nossa órbita civilizacional conta hoje uma idade de dois milénios — e a própria persistência do «problema judeu» ou do facto da existência dos judeus «como problema» sugere a continuidade e presença reiterada de certos factores de génese constantes. A longevidade de um fenómeno histórico tende sempre a encorajar explicações de ordem não-histórica. Mas já a origem completamente moderna do próprio termo «anti-semitismo», que requalifica o objecto da hostilidade como «judeidade» em vez de «judaísmo», deveria alertar-nos para o facto de a utilização do mesmo nome para designar fenómenos separados por séculos não ocultar menos do que revela. Como todas as outras histórias, a história dos judeus é assim a de uma interacção subtil entre a continuidade e numerosas descontinuidades — e como todas as outras histórias «especiais», é em cada um dos seus estádios uma parte e um aspecto parcial do tipo de sociedade que prevalecia no mesmo momen-

to. Sustento que os factores que geram atitudes e práticas de ressentimento aparentemente semelhantes mudaram e continuam a mudar segundo as transformações sociais e culturais da sociedade mais ampla, devendo por isso ser objecto de uma análise distinta em cada uma das sucessivas formações sociais e culturais.

Neste capítulo, ocupar-me-ei das formas e causas distintivas do alo-semitismo pré-moderno, moderno e pós-moderno, sob o seu aspecto de proteofobia.

OS JUDEUS NÃO SÃO COMO OS OUTROS

Em 1816, enquanto caíam por toda a Europa os muros visíveis e invisíveis dos *ghettos* judeus e os judeus cortavam as barbas e recorriam aos serviços de alfaiates gentios, Friedrich Rühs observava que, fizessem o que fizessem, os judeus possuem uma sua *Volkseigentümlichkeit* inimitável pelo que «deveriam sentir-se orgulhosos das suas diferenças e usar até uma fita especial que os distinguisse — como um sinal de honra»². Rühs amaria os judeus ou odiá-los-ia? A sua admiração pelas diferenças dos judeus seria autêntica, ou apenas um disfarce ardiloso? Não podemos ter a certeza, e atrevo-me a dizer que pouco importa. O que importa é que Rühs não suportava a ideia de que os judeus se misturassem discretamente na multidão dos outros, como estavam a começar a fazer nesses primeiros anos da emancipação, de tal maneira que nem o amigo dos judeus nem o seu inimigo continuariam a poder distingui-los das outras pessoas. Rühs sentia que os judeus eram diferentes e que essas diferenças contavam — contavam a tal ponto que era necessário que todos fossem avisados da sua existência: aí vem ele, o portador da diferença, atenção, as nossas maneiras habituais de agir e pensar não servem para tratarmos com ele, são necessários outros modos de tratamento e outra atitude. A fita especial poderia ser de facto uma fita honorífica, como a Legião de Honra. Mas poderia também tornar-se a marca de um estigma e um sinal de vergonha como o chapéu em bico que estavam intimados a usar nos tempos do seu confinamento no *ghetto*. O que importa é que teria de haver um sinal, e um sinal visível, e um sinal que o fosse a distância. Os judeus não eram como as outras pessoas e as outras pessoas deveriam ser informadas de que eles eram judeus.

Século e meio mais tarde, Witold Gombrowicz, o grande escritor polaco emigrado, registava no seu diário:

Quando ouço essas pessoas dizerem que a nação judaica é como as outras nações, é como se as ouvisse dizer que Miguel Ângelo não é diferente dos outros homens... Infelizmente, os que receberam o direito à superioridade não têm direito à igualdade... O génio judeu revela-se pela sua própria estrutura

— e reside, como acontece com todo o génio individual, na ligação que mantém com a doença, a queda, a humilhação. Uma pessoa é um génio porque é doente. Superior, porque é humilhada. Criadora, porque anormal... A história dos judeus é uma provocação secreta, como as biografias dos grandes homens — desafia o destino, solicita os desastres que a poderá ajudar a cumprir a sua missão de nação eleita... Ninguém se livra deste horror imaginando-se «como toda a gente» e alimentando-se das tolices idílicas do humanitarismo.³

O olhar perspicaz, mas não o bastante apesar de tudo, do não-judeu referia a marca do perturbante carácter único dos judeus à ambivalência destes. O que lhe faltava ver era, para além da ambivalência, as suas raízes profundamente mergulhadas no estereótipo alimentado pelos gentios de um grupo que habitava entre eles e com o qual não podiam entender-se, não sabendo que pensar a seu respeito. Um outro olhar, o do filósofo franco-romeno E. M. Cioran, soube ver o que Gombrowicz não viu:

Ser homem é um drama; ser judeu é outro, e assim o judeu tem o direito de viver *duas vezes* a nossa condição. Representa a existência separada por excelência ou, para empregarmos uma expressão com que os teólogos qualificavam Deus, o *totalmente outro*... Emancipado da tirania da paisagem, das credulidades do *enraizamento*, sem laços, acósmico, ele é o homem que nunca será *daqui*, o homem vindo de outro lado sempre, o estrangeiro *enquanto tal* que não pode sem equívoco falar em nome dos indígenas, de *todos*...

O êxodo é o seu chão, a sua certeza, o seu lar. Melhor e pior do que nós, encarna os extremos a que aspiramos sem os alcançarmos: é *nós* para além de nós próprios...⁴

Cioran conclui com uma citação: «As nações sentem pelos judeus a mesma animosidade que a farinha deve sentir pelo fermento que a impede de repousar.» O que é verdade — para toda a farinha que sonhe com o repouso. Menos verdade para a farinha que sonha ser pão. Tudo depende do que a farinha busca. Mas quer o fermento seja querido ou detestado, continua sempre a ser «um problema» e pela mesma razão: pela sua inquietação, por ser portador do fim da tranquilidade, por demonstrar a não-finalidade do que existe. Tal é o que faz a ambivalência — essa inimiga jurada da lei da não-contradição e do terceiro excluído, esses dois pilares de toda a ordem. O judeu é a ambivalência encarnada. E a ambivalência é ambivalência sobretudo por não ser possível considerá-la sem um sentimento ambivalente: atrai e ao mesmo tempo repele, recorda a cada um aquilo que gostaria de ser, mas tem medo de ser, agita diante dos nossos olhos o que preferiríamos não ver — quer dizer que as contas feitas continuam abertas e que as possibilidades perdidas continuam vivas. É uma intuição da verdade da existência que todo o afã ordenador tenta esforçadamente, mas em vão, pôr de lado.

Como se tornaram os judeus a ambivalência encarnada? Houve, desde o início, desde os tempos da Antiguidade, um traço incongruente, até certo ponto absurdo, do modo de existência judeu que deve ter levado os seus vizinhos a deterem-se para reflectir: uma nação numericamente reduzida, insignificante do ponto de vista militar, um dos muitos pequenos peões que circulavam entre os impérios antigos à medida que estes ascendiam e tombavam numa rápida sucessão — mas uma nação apesar disso imbuída de um sentimento de grandeza, de ter sido eleita, de ser o centro firme do mundo e da história, e tão convicta do seu lugar central que olhava o resto do universo, natural e humano, como uma reserva de recursos que Deus utilizava na Sua relação especial com o Seu povo escolhido para o recompensar da sua piedade ou o punir pela sua maldade. Como sugeriu David Biale, se os judeus sobreviveram às tribulações e provas do Médio Oriente Antigo, foi acima de tudo graças a esta ambiguidade:

Se tivessem possuído um poder real à escala dos antigos impérios, teriam provavelmente tido o mesmo destino que os assírios e babilónios. Mas se os judeus não tivessem elaborado um mito com a centralidade que deram ao seu, teriam verosimilmente desaparecido como outras pequenas nações... A relativa falta de poder que se combinava com um mito do poder talvez tenha sido uma das chaves da sobrevivência dos judeus na Antiguidade.⁵

Talvez os judeus tenham emergido da antiga era como judeus graças a esta ambiguidade incorporada no próprio modo de ser judeu — mas é certo sobretudo que foram admitidos no mundo pós-antigo e dominado pelos cristãos em virtude de uma ambivalência que podia funcionar como um *alter ego* desse mundo, marcando as fronteiras espaciais e temporais da civilização cristã.

Com efeito, no processo da sua autodefinição e do traçar das suas fronteiras, o cristianismo atribuiu aos judeus, antes do mais, uma marca de estranheza: a inquietante, intrigante e assustadora incongruência dos que se haviam revoltado contra a ordem divina do universo. Múltiplas variedades de incoerência lógica — de facto, todas as contradições não resolvidas escondidas por de baixo do tapete no lar ordenado da Igreja cristã — convergiam na imagem do judeu laboriosamente construída pelo pensamento e pela prática cristãos ao longo do seu processo de auto-afirmação. Existiam na imagem dos judeus os motivos mutuamente exclusivos, embora já carregados da mesma espantosa ambivalência, do parricídio e do infanticídio: por um lado, os judeus eram os veneráveis antepassados do cristianismo, mas que se haviam também recusado a sair de cena e a afastar-se depois do nascimento e triunfo do cristianismo, e que tendo passado além do seu tempo e sobrevivido à sua missão divina continuavam a assombrar o mundo como fósseis vivos; por outro lado, os judeus só tinham dado origem a Jesus para

a seguir o rejeitarem, o denegrirem e o desautorizarem. Os judeus eram culpados do obscurecimento da fronteira decisiva entre todas que separava os crentes dos descrentes, a fé verdadeira do paganismo: os judeus *não eram idólatras* — em certo sentido pareciam-se ainda menos que os cristãos com os pagãos —, mas eram também e ao mesmo tempo *mais pagãos* do que os idólatras «comuns» (era *conscientemente* que rejeitavam Cristo). Os outros não-cristãos circundantes eram ignorantes à espera de serem esclarecidos, de receberem Novas de Deus e de se converterem em cristãos — mas os judeus eram *infieis*, que desde o primeiro momento tinham olhado a verdade no rosto e contudo se recusavam a admiti-la como tal e a abraçá-la. Os idólatras comuns abriam o caminho ao futuro do cristianismo — os judeus contestavam o seu passado e toldavam o seu presente. Podemos dizer que os judeus serviam de vazadouro onde descarregar toda a ambivalência produzida pelo universo, para que a identidade própria do mundo cristão pudesse formar um bloco uno e em paz consigo.

Sugiro que o alo-semitismo intrínseco da civilização ocidental é numa medida decisiva um legado da cristandade. A luta da Igreja cristã contra a modalidade inassimilável, e todavia por isso mesmo indispensável, da presença dos judeus legou às épocas posteriores dois factores da maior importância para a emergência e a perpetuação do alo-semitismo. O primeiro factor foi a qualificação dos judeus como *encarnação da ambivalência*, quer dizer da des-ordem: uma vez apreendidos nestes termos, os judeus podiam servir de terreno de despejo de todas as novas variedades de ambivalência que os tempos ainda por vir produzissem. E o segundo factor foi o judeu *abstracto*, o judeu como conceito situado num discurso diferente do conhecimento prático dos judeus «empíricos», e por isso situado também a uma distância segura da experiência, distância que o tornava imune a qualquer informação que a experiência pudesse fornecer e quaisquer emoções que o contacto quotidiano pudesse despertar. O fosso intransponível entre «o judeu enquanto tal» e «o judeu do lado» encontrava-se já solidamente estabelecida quando, na aurora dos tempos modernos, os judeus se tornaram vizinhos da porta ao lado.

OS JUDEUS SIGNIFICAM A IMPOSSIBILIDADE DE ORDEM

A ambivalência é qualquer coisa que toda a actividade ordenadora jura, tenta e espera eliminar. A ambivalência é a *causa* de todas as preocupações com fixação da ordem: os assuntos da vida requerem a clareza das situações e a certeza acerca das escolhas e das suas consequências, e é precisamente a ausência dessa clareza e dessa certeza que ressalta como ambivalência, desencadeando um esforço de introdução de ordem — quer dizer de dissipação da confusão: confinar cada objecto e cada situação numa categoria pré-

pria e só nessa categoria própria, tornando assim transparente o que era obscuro e exacto o que era vago. Mas é também ambivalência o efeito do afã ordenador. A produção da ordem engendra o seu desperdício tóxico, que é a vã tentativa de impor classes discretas sobre um espaço/tempo não-discreto. Inevitavelmente, por conseguinte, qualquer classificação deixará necessariamente resíduos que atravessam a sacrossanta linha divisória traçada entre as classes: não há maneira de preencher os formulários tão precisa e completa que dispense as referências cruzadas e uma volumosa pasta de «diversos» que compromete a seriedade dos formulários preenchidos, do mesmo modo que não há plano de jardim, por mais hábil que seja, capaz de evitar que certas plantas sejam requalificadas como ervas daninhas. Dificilmente haverá outro casal mais à prova de divórcio do que o constituído pela ordem e pela ambivalência. A ambivalência é um inimigo sem o qual a ordem não pode viver.

Em toda a sociedade os excluídos, como permitem concluir as investigações do grande etnólogo norueguês Fredrik Barth⁶, são aqueles que «quebram o tabu»: aqueles que quebram o que não pode ser quebrado se o grupo quiser manter a sua identidade de conjunto. A destruição destes excluídos, seja física ou simbólica, é um acto *criador*; a sua extinção (ou senão extinção, expulsão; ou senão expulsão, confinamento; ou senão confinamento, castro) é a construção da ordem.

A verdade é que múltiplos tabus foram quebrados ao romper da modernidade, e desde então em diante. Walter Benjamin disse uma vez que a modernidade nascera sob o signo do suicídio. Deve ter havido uma tendência suicida incorporada na exigência moderna de dissolver tudo o que era sólido e de profanar tudo o que era sagrado, quando consideramos que ao mesmo tempo os combates modernos se travavam em nome de uma ordem nova e melhor. Tudo começou com o pecado original da ruptura com as castas adscritivas em que a pertença precede a entrada na vida e em que cada um nascia no seu lugar certo para viver entre os demais nascidos também, cada um deles, nos seus lugares certos. Doravante, entre as fortificações arruinadas e as muralhas caídas, cada qual era livre — mas a liberdade significava a busca de um lar que ainda não existia, uma vida inteira de nostalgia do lar. Os novos tempos eram exaltantes, mas assustadores. Não era agradável ser alguém fechado num abrigo. Não era agradável ser alguém sem um abrigo onde pudesse fechar-se.

A primeira modernidade e a modernidade clássica foram o tempo de *les classes dangereuses*, do *mobile vulgus*, das ruas duvidosas e do pânico causado pelos bairros ameaçadores; o tempo da repulsa pelos *parvenus* e dos *párias* que se mascaravam de *parvenus*; o tempo dos alertas vigiando a multidão. O estranho anónimo cruzado na rua era uma invenção da modernidade, e também o seu flagelo mais terrível. Como escreve com humor Jonathan Rabin, «nas zonas rurais a maioria das vítimas de crimes violentos conhece os

seus agressores... Nas cidades, o assassino e o assaltante saem da treva anónima, e os seus rostos são irreconhecíveis, os seus motivos obscuros». E ainda que sejamos poupados ao destino de vítimas, «teremos de nos haver com indícios e suspeitas... que resistem a quaisquer tentativas de decifração... Tantas são as coisas que acontecem... tão poucas são conhecidas e fixas»⁷. O grande medo da vida moderna é o medo da subdeterminação, da falta de clareza, da incerteza — por outras palavras, da ambivalência. É difícil combater a ambivalência e mais ou menos impossível ganhar a guerra contra ela: enfrentamos unidades de guerrilha esquivas e inlocalizáveis em vez de uma linha da frente contra a qual possamos alinhar as nossas forças, ou de uma concentração de inimigos que as nossas bombas possam alvejar. Tentamos por isso reformular a ansiedade difusa sob os traços de um medo concreto — se não podemos fazer grande coisa no que se refere à ansiedade, podemos fazer alguma coisa, ou *pensamos* poder fazer alguma coisa, no que se refere às causas do medo. A tentação passa pois a ser agora «des-ambivalentizar» a ambivalência, condensando-a ou focando-a sobre um objecto evidente e tangível — e queimar depois a ambivalência em effigie.

Como vimos antes, os judeus entraram nos tempos modernos já colocados no papel de encarnação da ambivalência. O que acontecia no interior do mundo moderno mais não fazia que corroborar a sabedoria herdada. No mundo móvel, os judeus eram os mais móveis de entre todos; no mundo da ruptura de fronteiras, eram os que mais fronteiras rompiam; no mundo da dissolução das coisas sólidas, transformavam todas as coisas, e a si próprios com elas, num plasma informe no qual só para se dissolver de novo alguma forma poderia nascer. Como os habitantes epónimos do *ghetto*, os judeus eram evocações itinerantes da memória ainda fresca e nítida de uma sociedade de castas transparente e estável; contando-se entre os primeiros que se viam aliviados do peso de leis e estatutos especiais, eram alarmes itinerantes que anunciavam o advento de um estranho mundo novo de caos generalizado. Representavam não só a ambivalência intrínseca da nova alteridade universal, mas reuniam na sua sina o que não podia ser logicamente reconciliado: o estatuto do *pária*, essa criatura da sociedade de castas, e o estatuto do *parvenu*, essa invenção da moderna liberdade de movimentos. Encarnavam a incongruência, a artificialidade, o embuste e a fragilidade da ordem social e das fronteiras mais gravemente traçadas. Como descobriria Shulamit Volkov, «o antimodernismo tendia a florescer quando um certo modelo de estratificação social não desalojava claramente o modelo tradicional, mas tendia a coexistir com ele»⁸. Mas os judeus eram os mais manifestos e omnipresentes portadores desta coexistência interdita. No dizer de Jacob Katz, o resultado da emancipação dos judeus era o assalto bem-sucedido do *pária* às carreiras mais prestigiadas e a libertação do dinheiro judeu do estigma da condição baixa e desprezível que o marcava⁹. Os judeus eram os inferiores que ascendiam e que por isso instilavam o medo da

desqualificação descendente: eram a imagem condensada do mundo não só *invertido*, mas *em inversão* constante — o mundo em que nada se mantém no seu lugar e em que nada é de fiar. Foi este aspecto que Édouard Dumont, o grande legislador do anti-semitismo moderno, sublinhava penetrantemente na sua longa litania perante os pecados judeus: «Nos livros de registo de que velhas paróquias encontraremos os nomes destes recém-chegados que, ainda há cem anos, não tinham sequer o direito de habitar as terras de onde hoje nos expulsam?»¹⁰ Mais poeticamente, mas em termos não menos decididos, Ezra Pound comparava os judeus ao «lodo», aos «pântanos», à «sopa de ervilhas» e ao «bolor».

O ódio moderno aos judeus era um caso de *proteo-fobia*: os estranhos multiplicavam-se a toda a volta, o mundo transbordava da sua presença («No Ocidente, o estranho só raramente é alguém que chega, mas é antes cada um de nós que sai»¹¹), e o homem e a mulher modernos fazem hoje a aprendizagem da arte complexa de viverem uma existência de estranhos entre estranhos. A judeofobia entendia tornar os judeus numa efígie não só da alteridade, mas também dessa ambivalência com a qual a presença ubíqua de estranhos/estrangeiros subdefinidos e por isso não merecedores de confiança (e provavelmente falsos) obscurece um mundo que de outro modo seria transparente. Os judeus seriam os suportes de uma *Hasstliebe* declarada, desse misto de atracção e repulsa, de admiração e medo (ou — nos termos técnicos cunhados por Müller e Dollard — de *adiência* e *abiência*) com que as pessoas tendem a reagir aos fenómenos transversais à barricada ou às fronteiras estritamente vigiadas: tais fenómenos são ameaçadores, mas comportam decerto igualmente poderes impressionantes, formidáveis, invejáveis. A necessidade de fazer qualquer coisa em relação aos judeus não correspondia apenas a uma tentativa visando tornar de novo o mundo amenamente uniforme, mas do mesmo modo à tentativa de combater a contingência, a opacidade, a incontrolabilidade do mundo. Por outras palavras, à tentativa de combater a ambivalência.

OUTROS TEMPOS, OUTROS LUGARES

Talvez haja quadros montados com solidez suficiente para sobreviverem à mudança das culturas e formações sociais — mas são a formação social e a cultura que em cada caso pintam a tela que o quadro emoldura. Ainda que o alo-semitismo possa ser correctamente entendido como um ingrediente duradouro, talvez permanente da civilização cristã/ocidental, foram as formações sociais e culturais sucessivas que decidiram a cada momento, e a cada momento em termos novos, o seu sentido e as suas consequências.

No mundo pré-moderno, os judeus eram um estado entre outros estados, uma casta entre as castas. Como as outras castas, estavam proibidos (e proibiam-se) numa ou noutra medida de *conubium*, de *comensalidade* e de

commercium com as outras castas; como as outras castas, eram relativamente auto-suficientes, autónomos e asseguravam a sua autopropetuação. O que distinguia os judeus das outras castas do mesmo género era a aura de ambivalência que já se formara sobre eles.

Já me referi a um dos aspectos desta ambivalência, decorrente do papel atribuído aos judeus no processo em curso da auto-afirmação da autoridade da Igreja. (Seja-me permitido repetir que aquilo que o discurso cristão produzia era a ambivalência do judeu *abstracto*, do judeu ideal, do judeu como género mítico projectando a sua sombra sobre os judeus «empíricos», mas que não podia reduzir-se ao que os judeus «empíricos» eram ou faziam.) Havia contudo um outro aspecto mais mundano da ambivalência dos judeus, em íntima ligação com o papel que lhes foi atribuído em termos de casta na sociedade pré-moderna. Por toda a Europa, os judeus funcionavam como *mediadores* entre os superiores e os inferiores, ao serviço dos príncipes ou dos senhores do castelo. Para os que estavam no topo, eram seus servidores — de acordo com o prisma de que os superiores se serviam para observar as classes inferiores; para os que estavam na base, eram poderosos opressores — de acordo com o prisma através do qual os inferiores entreviam a realidade das classes exploradoras e governantes. Como Anna Zuk descobriria no seu estudo modelar sobre a Polónia pré-moderna, «A nobreza e os gentis-homens investiam nos judeus emoções reservadas às classes inferiores, tratando-os desrespeitosamente, altivamente, plenamente seguros da sua superioridade sobre eles...» As classes inferiores, por outro lado, «revelavam uma tendência no sentido de incluírem os judeus na mesma categoria subjectiva em que se incluíam as classes privilegiadas, a partir da percepção das funções desempenhadas por alguns judeus ao serviço dessas classes»¹². Esta co-presença de dois reflexos incompatíveis da mesma categoria «prismática» mediadora constituía uma mistura potencialmente explosiva, mas por algum tempo, graças ao facto de não existir mais do que uma comunicação cultural rudimentar entre o topo e a base da sociedade, alojada no interior de uma bomba de acção retardada que só mais tarde viria a explodir com toda a sua carga devastadora, durante a Grande Guerra Moderna contra a ambivalência.

As relações entre estados ou castas da sociedade pré-moderna só raramente eram amáveis e amistosas. O mesmo se diga das atitudes para com os judeus assumidas por aqueles com os quais (devido às funções adscritas à sua casta) os judeus interagiam. Não é assim de admirar que, como assinalou Jacob Katz, «o judeu que o seu trabalho fazia com que estivesse fora do *ghetto* e entre os gentios durante o dia ou a semana, se sentisse como se estivesse a deixar o seu meio natural e a entrar num mundo estranho. Só ao regressar a casa ao fim do dia, ou pelo menos para o *sabbath*, poderia experimentar alguma satisfação que não fosse apenas a de ganhar a vida»¹³. Todos estes aspectos faziam com que os judeus, apesar da sua condição única, fossem percebidos pela mentalidade pré-moderna, talvez como um elo incómodo e

desagradável, mas indispensável da Divina Cadeia do Ser — uma parte necessária e dotada de sentido da Criação, à semelhança das outras coisas do mundo. Segundo o estudo pioneiro de Alina Cala sobre as imagens populares dos judeus, a casta destes «poderia distinguir-se por certos traços que eram objecto de uma consideração ambivalente e ser sentida como ameaçadora, mas a sua existência era necessária»: para o espírito pré-moderno, «o mundo e a vida existem graças a uma certa harmonia ao nível dos conflitos cósmicos»¹⁴, e podemos assim dizer que o mesmo espírito mantinha uma visão efectivamente «gótica» da maneira como o mundo fora feito e funcionava, fazendo com que o desaparecimento das tensões que mantinham o mundo enquanto conjunto, se fosse sequer imaginável, significaria nada menos do que o fim do mundo. Nos termos em que Norman Cohn resume as suas próprias conclusões: «os pogrom entendidos como explosões espontâneas do furor popular são um mito, e não está documentado qualquer caso em que os habitantes de uma cidade ou de uma aldeia tenham simplesmente caído sobre os seus vizinhos judeus para os massacrar»¹⁵. Os homens pré-modernos cometiam actos de violência quando as coisas deixavam de ser parecidas com o que eram *ontem* — e não pelo facto de as coisas não serem como poderiam, ou deveriam, ser *amanhã*. Nas ocasiões em que as coisas pioravam, o furor popular acumulado era muitas vezes canalizado contra os judeus — mas tal era a tarefa de manobreadores habilidosos, e raramente ou nunca correspondia à iniciativa do *populus*.

Com o advento dos tempos modernos tudo isto mudou. Doravante, tratava-se de viver para um projecto, de desfazer o presente imperfeito em nome de um perfeito amanhã — e, para retomarmos os termos de Barrington Moore Jr., do mesmo modo a defesa da injustiça de ontem deixava de ser o critério da justiça. Doravante, a Divina Cadeia do Ser necessitava de reparação urgente, uma vez que muitos dos seus elos não tinham utilização visível ou não haviam sido suficientemente polidos para poderem entrar no mundo da perfeição. Os tempos modernos, como sugeri num livro anterior, são a Era da Jardinagem — um tempo em que a sociedade é tratada como um jardim que requer concepção de planos e cultivo, sendo que, como sabem todos os jardineiros, a eliminação das ervas daninhas é uma componente indispensável do cultivo, para proteger as plantas adequadas ao jardim do impacto voraz e venenoso das que o não são. Quando a *sociedade* se transforma num jardim, a ideia de *unwertes Leben* passa a ter de ocupar em todos os planos que esquemmatizam uma sociedade melhor um lugar central, ao mesmo tempo que a necessidade de combater as ervas daninhas e os parasitas passa igualmente a ser considerada em todos os bons manuais de jardinagem.

Os judeus, que a modernidade herdara já dotados da qualidade de ambivalência encarnada, estavam predestinados ao papel de erva daninha epónima — a serem, na realidade, uma designação genérica e um protótipo de todas as «más ervas sociais». A prática moderna distingue-se de outras práticas

pela sua preocupação obsessiva com a instauração da ordem — e toda a actividade de ordenamento consiste, por outro lado, no estabelecimento de divisões precisas e categorias claramente recortadas, que identificam, automaticamente, a ambivalência como a primeira e mais desconcertante das ervas daninhas. A criação da ordem é um sinónimo do combate a travar contra a ambiguidade. A criação da Europa era um sinónimo da tendência do alosemitismo a polarizar-se sob a forma de anti-semitismo.

Como sustentei em *Modernity and the Holocaust*, não houve porta fechada no caminho da modernidade em que os judeus não tivessem entalado os dedos. A ordem que a Europa moderna estava a construir era a ordem do Estado-nação, e essa tarefa acarretava que o poder político iniciasse cruzadas culturais contra as minorias étnicas, os costumes regionais e os dialectos locais, a fim de que o mito da identidade da nação consigo própria pudesse tornar-se a fórmula que legitimava o poder político. Nesta Europa das nações, dos Estados e dos Estados-nação, os judeus eram quase a única categoria, a par apenas dos ciganos, que não tinha lugar no novo quadro. Os judeus não eram uma minoria étnica deste ou daquele Estado-nação, mas dispersavam-se por toda a parte. Não eram também esta ou aquela população de uma nação vizinha. Eram o epítome da incongruência: uma nação não-nacional, que se projectava como uma sombra obscurecendo o princípio fundamental da ordem europeia moderna, segundo o qual a nacionalidade é a essência do destino humano. Hannah Arendt pôde observar um grupo de exilados judeus alemães no momento da sua primeira reunião do lado francês da fronteira. O presidente da assembleia declarou: «Fomos alemães exemplares, não há qualquer razão que nos impeça de sermos franceses exemplares.» E ninguém se riu, comentava Hannah Arendt.

As fronteiras sagradas entre as nações não eram as únicas que valiam aos judeus uma transversalidade incómoda. Em 1882 Leo Pinker fazia notar: «Para os vivos, o judeu é um homem morto; para os naturais do país, um estrangeiro e um vagabundo; para os pobres e os explorados, um milionário; para os patriotas, um homem sem pátria; para todas as classes, um rival odiado»¹⁶. E ao contrário do que se passava nos tempos pré-modernos, as imagens engendradas em lugares sociais distantes encontravam-se agora umas com as outras e comunicavam: no caso dos judeus, as imagens mutuamente incongruentes e inconsistentes no seu conjunto agrupavam-se sem se fundirem nas combinações mais fantásticas e desconcertantes, numa espécie de incoerência quintessencial. A imagem compósita do judeu resultante deste processo contrariava todas as distinções sociais, políticas e culturais que orientavam decisivamente a existência e, de facto, a própria ideia do mundo enquanto lugar essencialmente ordenado.

Em suma, o anti-semitismo moderno era um produto constante do fremsim moderno de instauração da ordem. Consequentemente, os judeus eram o alvo mais óbvio para o propósito de eliminação das ansiedades sob outros

aspectos díspares associadas à pertença a uma classe ou à nação, o dispositivo mais propício que permitia ligar essas ansiedades, transformá-las num só objecto e pô-las ao serviço da mobilização ideológica empreendida pelo Estado, ao mesmo tempo que forneciam o melhor meio de as queimar em efígie. O Holocausto não foi senão a mais extrema, exasperada e desenfreada — e, na realidade, mais literal — expressão desse impulso que levava a queimar em efígie a ambivalência e a incerteza: expressão a que chegou um Estado apostado na construção da ordem total de uma sociedade talhada por medida (e notemos de passagem que só a morte de Estaline impediu que os judeus fossem destruídos nos termos em que o haviam sido por Hitler num outro Estado empenhado na construção de uma ordem total) e extremo que muitos outros teriam desejado alcançar, mas que nem todos ousavam e que menos ainda tinham oportunidade de ensaiar.

Nos nossos tempos pós-modernos, a obsessão da ordem continua a ser em grande medida a marca do pensamento e da acção. Hoje são os modelos de ordem global que não comparecem, e faltam também tanto a vontade de procurar a realização dos modelos à custa do presente como instituições poderosas, sobretudo Estados-nação, capazes e dispostos a servirem de veículo a essa busca e a concentrarem e conjugarem, em vista desse fim, os diversos impulsos ordenadores. A concentração de meios coercivos do Estado moderno vê-se uma vez mais distribuída em termos de violência descentralizada, difusa e de aplicação local, sendo doravante utilizada como um instrumento de auto-afirmação e de construção de identidades colectivas.

As grandes identidades que os Estados-nação modernos haviam laboriosamente construído desagregam-se hoje, apesar das tentativas pouco convicidas e condenadas ao fracasso que visam reanimá-las através da legislação anti-imigração que os Estados promovem. (Embora acicatado por cálculos partidários de ganhos políticos, este afã legislativo está votado a permanecer tívio e ineficaz, incapaz de contrariar, como se tem visto, as esmagadoras pressões em sentido contrário de uma economia cada vez mais global e da integração supra-estatal que aquela traz no seu rasto.) A construção de identidade e, mais ainda, a sua manutenção tornaram-se nas actuais circunstâncias uma tarefa do tipo «Faça-Você-Mesmo», sem oficinas nem administradores visíveis. Podemos dizer que a produção de identidade, à semelhança da restante indústria, foi desregulada e privatizada, com o Estado a declarar cada vez mais repetidamente que ela não é da sua competência nem da sua responsabilidade, ao mesmo tempo que a abandona à conjectural sabedoria das forças do mercado.

À falta de garantias e alicerces institucionais claros, as preocupações identitárias transbordam de uma ansiedade que tende a redundar em agressão. As identidades colectivas só podem nascer — e sobreviver, ainda que brevemente — através de actos de auto-afirmação, quanto mais clamorosos, mais capazes de chamar as atenções e mais chocantes, melhor. Uma vez que ne-

num acto tem força suficiente para aquietar as incertezas do futuro, a busca de identidade é um processo intensamente emocional, escandido por explosões de frenesim colectivo. As identidades são quase inteiramente construídas por meio de actos enfáticos, eventualmente violentos, de auto-separação, que comportam sempre a nomeação e o ataque contra um Outro seleccionado e concreto. Os judeus são então extremamente úteis, estabelecidos como estão de longa data na cultura europeia na qualidade desse Outro epónimo contra o qual se articulam as identidades de grupo. As mais das vezes, todavia, não são nem o mais conveniente nem o mais óbvio dos alvos para as acções de auto-afirmação — para esse efeito, outros grupos mais visíveis e mais próximos revelam-se mais apropriados. A pós-modernidade parece tornar remotas as perspectivas de utilização do anti-semitismo como política de Estado, mas reduz igualmente a atitude anti-semita basista e do tipo «Faça-Você-Mesmo» a *um só entre muitos outros* dos campos de batalha em que as chamadas identidades colectivas recebem o seu baptismo de fogo.

Nas condições pós-modernas, em que a política se ocupa cada vez mais de conflitos de identidade que tomam o lugar das contradições de classe, estatutárias ou nacionais ortodoxas, o alo-semitismo perderá provavelmente a posição única que ocupou nos tempos pré-modernos e ao longo da história moderna. Ao contrário do que se passava nos tempos modernos, com as suas ambições de homogeneidade, as diferenças já não são vistas como um factor nocivo temporário que será afastado amanhã: a variedade e a pluralidade das formas de vida estão para ficar, e a essência humana parece consistir numa capacidade universalmente partilhada de instaurar e proteger aquilo a que Paul Ricoeur chamava a *ipseidade* — a identidade distintiva em relação às outras identidades. O gosto pós-moderno pela *mixofilia* é constantemente posto em causa pela tendência inversa da *mixofobia* e seria vão predizer qual das duas correntes opostas acabará por prevalecer: o mais provável é que se vejam na necessidade de coexistir, não sem dificuldade, por um tempo ainda muito longo.

A pressão no sentido da separação social, sobrepondo um pluralismo militante à pluralidade cultural e orientando-se para versões actualizadas do culto do *Volkgeist*, dos ritos de purificação, das escaramuças fronteiriças rituais e de outros elementos cada vez mais imaginativos de violência simbólica, subsistirá provavelmente, e talvez veja aumentar a sua força. No seu estudo seminal e luminoso sobre a intolerância contemporânea¹⁷, Phil Cohen sugere de facto que, sendo extemporâneas, as raízes da tendência exclusivista são no conjunto imunes à transformação dos cenários sociais e culturais: mergulham profundamente no anseio provavelmente universal e eterno de um «lar» — da reparação do desabrigo e do abandono trazidos pelo estar *chez soi* — e as fórmulas racistas ou chauvinistas são regra geral transformações metafóricas da «oposição entre a intimidade do coração e a desolação exterior». Pode ser que seja assim ou não, mas o futuro da judeofobia dependerá, em

todo o caso e exactamente como o futuro de todas as outras reacções hetero- e proteo-fóbicas à ambivalência, à sorte da actual batalha travada entre a tolerância e a intolerância engendradas ambas e em igual medida pelo colapso pós-moderno das certezas modernas e das formas de regulação opressiva correspondentes. Como tentei argumentar em *Modernity and Ambivalence*, a tolerância só terá alguma probabilidade de resistir ao adversário da intolerância se conseguir elevar-se ao nível da superioridade.

Mas essa é já outra história — e teremos de a viver antes de a podermos contar.

8

Moral e política

8.1 Os intelectuais no mundo pós-moderno

O termo «intelectuais» apareceu pela primeira vez na linguagem do debate público em França — depois da publicação (em *L'Aurore littéraire* de 13 de Janeiro de 1898) da carta aberta de Émile Zola ao presidente da República Félix Faure, protestando em nome dos valores superiores da verdade e da justiça contra a iniquidade do julgamento de Dreyfus. Ao longo das semanas seguintes, o jornal continuou a publicar, por duas dezenas de números, *protestos* assinados por centenas de nomes distintos e publicamente conhecidos. Eram nomes, sobretudo, de destacados professores universitários de várias áreas, cada um deles acompanhado de uma enumeração de títulos académicos e distinções honoríficas; mas, ao lado dos universitários, havia também uma generosa amostra de artistas, arquitectos, advogados, cirurgiões, escritores e músicos. Já na edição de 23 de Janeiro, o chefe de redacção do jornal, Georges Clemenceau, podia anunciar que nascera uma nova e poderosa força política, pois a convergência verificada em torno de uma ideia política equivalia a uma certidão de nascimento. Dava à nova força o nome de «os intelectuais»: «Não haverá aqui um sinal, no facto de todos estes intelectuais chegados dos horizontes mais diversos, se unirem em torno de uma ideia?»

Clemenceau referia-se aos especialistas de primeiro plano, outros tantos expoentes da sua profissão, que entendiam ser seu direito e dever unirem-se em defesa de valores importantes uma vez que os consideravam insuficientemente salvaguardados, ou de facto ameaçados, pelas acções das autoridades do Estado. Dando este passo, os signatários das cartas enunciavam dois pressupostos tácitos.

Primeiro, apesar de todas as diferenças ao nível das especialidades e das funções profissionais, existe um importante atributo compartilhado pelos universitários, artistas, advogados, escritores ou músicos distintamente qua-

lificados: graças aos seus conhecimentos excepcionais e não acessíveis às pessoas comuns, conhecimentos que adquiriram e demonstraram nas respectivas práticas profissionais, todos eles gozam de uma relação especial de proximidade com os valores centrais que sustentam e determinam a qualidade da sociedade no seu conjunto — são, por assim dizer, os guardiães da verdade e da objectividade, circunstância que coloca a sua visão acima do nível dos interesses limitados dos grupos e dos preconceitos dos partidos. Sendo os mais destacados praticantes das suas especialidades, dispendo de uma confiança e apreço excepcionais por parte do público graças à sua excelência enquanto especialistas, são também superiormente competentes no que se refere aos valores culturais de ordem geral que ultrapassam qualquer especialização isolada e qualquer função social particular. Têm, por conseguinte, o *direito* de fazer valer o enorme respeito público que as suas realizações profissionais lhes merece nas suas intervenções em questões públicas que constituem tema de interesses e preocupações de ordem geral: têm o direito de falar com autoridade sobre assuntos que não se incluem directamente nas suas credenciais de especialistas. São a *haute intelligentsia* de Régis Debray — uma «colectividade de pessoas, socialmente legitimadas para tornarem públicas as suas opiniões pessoais sobre os assuntos públicos, com dispensa dos procedimentos cívicos regulares que se impõem aos cidadãos comuns»¹. Colectivamente, detêm um poder que, vindo embora de origens diferentes, pode ser posto a par do dos políticos eleitos (e se necessário contra o deles).

Segundo, tomar posição em questões políticas públicas, sobretudo em assuntos eticamente relevantes, torna-se um *dever* dessas mesmas pessoas quando os políticos, os administradores profissionais da arena pública, negligenciam as suas tarefas. Enquanto grupo, os intelectuais são portadores da *responsabilidade* de controlar e examinar as acções dos guardiães titulares dos valores públicos e da *obrigação* de intervir quando entendem que essas acções não cumprem os critérios que as definem. Fazendo-o, os intelectuais superam os limites do seu próprio grupo ou dos seus interesses profissionais: são, pelo menos nos termos em que se auto-interpretam, uma categoria «não-egoísta» no interior da sociedade — e por isso mesmo não-partidários, objectivos nas suas opiniões e qualificados para falarem em nome da sociedade no seu conjunto. Nos termos pungentes da declaração de Lucien Herr, só os intelectuais são pessoas «que sabem como pôr o direito e o ideal da justiça acima dos seus interesses pessoais, dos seus instintos naturais e dos seus egoísmos de grupo»².

Por outras palavras, nesta perspectiva particular, os «intelectuais» são os que possuem (ou afirmam possuir) tanto a capacidade como o *dever* de agirem como «consciência colectiva» da nação e superarem assim tanto as divisões especializadas das suas próprias fileiras como as divisões sectoriais e interessadas presentes no interior da nação cujos valores supremos protegem

e promovem. Definem-se pelo que fazem *para além e acima* dos seus deveres profissionais. Ser um intelectual significa ser alguém que *desempenha um papel peculiar* na sociedade no seu conjunto. É este desempenho que torna alguém um intelectual, e não apenas o facto de prestar certos serviços especializados, por muito elaborados e complexos que sejam, ou o facto de ser membro de uma «classe do saber», depois de ter obtido credenciais formais no domínio da educação, ou ainda de pertencer a um grupo profissional específico (sendo este último aspecto condição necessária, mas não suficiente da integração na categoria dos intelectuais).

Depois de ter sido forjado por Clemenceau, o conceito de intelectuais funcionou ao longo deste século mais como um postulado, um projecto, um apelo mobilizador, do que como uma definição empírica e «objectiva» de uma categoria particular da população. Embora tendo assumido uma forma descritiva, o seu verdadeiro sentido era um convite aberto, ao qual a resposta deveria ser dada através de uma escolha pessoal de empenhamento: tratava-se de um *apelo* a que certos grupos prestigiados da sociedade reconhecessem que tinham uma especial responsabilidade global — e a que a assumissem e exercessem ao serviço da sociedade no seu conjunto. Ao mesmo tempo, era um dispositivo legitimador, que justificava a intervenção política empreendida. A partir do manifesto de grandes repercussões publicado por Jules Benda em 1927, esta atribuição de uma especial responsabilidade política e de uma missão social aos intelectuais tornar-se-ia um aspecto dominante — apesar de terem sido levantadas objecções que a visavam — da consciência de si das classes cultivadas.

Assim, desde o início, o conceito dos intelectuais foi um conceito militante e mobilizador, cujo gume de combate se virava contra duas tendências inimigas: a fragmentação crescente da classe do saber causada pela especialização das ocupações dos seus membros e o declínio da importância política das profissões ilustradas (e da generalidade do «público») num tempo em que a política se estava a tornar uma ocupação separada e a tempo inteiro cujo exercício tendia cada vez mais a limitar-se aos seus praticantes a tempo inteiro. Embora ostensivamente voltado para o futuro, o conceito carregava consigo um perfume nostálgico: tratava-se de um apelo à reafirmação e à reinstituição da unidade e da superior autoridade pública das quais os homens do conhecimento haviam outrora (efectiva ou supostamente) gozado, mas que se considerava estar na actualidade a ser alvo da erosão e em riscos de se perder.

AS ORIGENS MODERNAS DOS INTELECTUAIS

Segundo Robert Muchembled, o «processo civilizador», principal factor cultural na emergência da modernidade, consistiu antes do mais numa «des-

sincronização cultural» entre as elites e as massas. Mais precisamente, a partir do século XVI, a Europa Ocidental foi cenário de uma cisão das elites por iniciativa destas — de um seu movimento de extrema autovalorização, que congelava o resto da sociedade na condição de uma «massa», definida antes do mais pelos seus traços de ignorância, irracionalidade, «vulgaridade», brutalidade, deficiente humanidade, insuficiente emancipação da natureza animal e estatuto de presa de paixões que seria necessário domesticar ou sufocar³.

Ainda que o nascimento e a fortuna tivessem cindido em profundidade a sociedade europeia durante os séculos anteriores, foi apenas no limiar dos tempos modernos que dominantes e dominados se tornaram *culturalmente* isolados uns dos outros, com os dominantes definindo o seu próprio modo de vida como «cultivado» (refinado, polido, civilizado) e, por conseguinte, modelar ou superior. Os dominantes governavam agora em nome da promoção de valores superiores — quer o fizessem protegendo-os da contaminação e degradação, ou difundindo-os entre a fracção (grosseira, impolida, não-civilizada) da população, o que lhes permitia combinarem o papel de vigilantes com o de professores. Este tipo de autodefinição reformulava a *dominação efectiva* — política, económica e social — nos termos de um projecto de *hegemonia* cultural. Gesto que, por seu turno, constituía a *massa* dominada (pois de uma massa se tratava na medida em que a falta de «refinamento» comum seus membros por «cultivar» recobria e anulava outros traços que pudessem diferenciar a população dominada) em objecto em perspectiva ou de uma prolongada cruzada civilizadora, ou de uma tutela, vigilância e controlo estritos. Qualquer que fosse a estratégia escolhida, a humanidade das «massas» era concebida sob vários aspectos importantes como incompleta, e as próprias massas como incapazes de a completarem através dos seus esforços próprios. Deste modo, a auto-secessão da elite cindira a sociedade não em dois, mas três agrupamentos sociais: a elite, desempenhando o papel para que se autodesignara de modelo do *honnête homme*, *l'homme civilisé* ou *l'homme de lumières*; as *massas* («o Outro» da elite), reconhecidamente em bruto, não civilizadas e não esclarecidas, e uma terceira categoria, a dos missionários, *instrutores* ou professores encarregados de refinar, civilizar e esclarecer as massas. (Esta última categoria vinha, depois de observada um tempo de moratória, secundar os guardiães da ordem encarregados de desarmar, policiar e neutralizar as «classes perigosas», «não refinadas» e por isso imprevisíveis.)

A profissão docente estava destinada a tornar-se o veículo principal da nova ordem — uma ordem diferente de qualquer outra que o passado conheceria. A ordem moderna era única no sentido em que desde o início tinha consciência de si própria enquanto produto humano, forma artificial que seria possível moldar na matéria-prima crua e em bruto, ainda que relutante, da sociedade. Tratava-se de uma ordem auto-reflectida e autopilotada, vindo numa natureza cega e desprovida de sentido a única alternativa à sua pró-

pria realidade, e considerando-se a si própria como a única — sempre precária — protecção frente ao caos. Era uma ordem insegura de si, na crença de que qualquer quebra de vigilância poderia significar o retorno da anarquia natural. O refinamento da «fera humana» latente, o controlo exercido sobre as paixões e o cultivo das faculdades racionais que se lhes opusessem constituíam o principal remédio frente à perspectiva de caos e de *bellum omnium contra omnes*.

Foi esta última prescrição que abriu um espaço social funcionalmente importante aos produtores e distribuidores de ideias. Pelo seu lado, estes últimos faziam todos os possíveis por conseguir que à prescrição em causa fosse atribuída o mais decisivo papel estratégico nos processos de construção e de manutenção da ordem. A cultura enquanto teoria da *ordem* social e enquanto prática social de *cultivo* era um produto deste reforço mútuo. A *teoria* considerava que os homens e as mulheres por si próprios eram incapazes de coexistir pacificamente e estavam impreparados para enfrentar as exigências complexas e forçosas da existência social; que não seriam capazes de superar esta sua condição deficitária sem assistência qualificada, e que por isso deveriam ser assistidos pelos «conhecedores»: teriam de ser educados e educados de maneira a que adquirissem as ideias e as competências que os conhecedores asseveravam ser correctas e adequadas. A *prática*, por outro lado, deveria instaurar o papel dos *homens de ideias*, fazendo ascender a doutrinação ao estatuto de mecanismo decisivo da produção e manutenção da ordem social. Uma vez que a teoria fosse admitida e posta em prática, poderíamos dizer, retomando a conclusão de Ernest Gellner que: «na base da ordem social moderna está não o carrasco, mas o professor. Não é a guilhotina, mas o (bem chamado) *doctorat d'état* o instrumento e o símbolo principais do poder do Estado. O monopólio da educação legítima é doravante mais importante, mais fundamental do que o monopólio da violência legítima»⁴.

Estava assim instalado o quadro de uma cooperação mutuamente gratificante entre os «professores» e o seu empregador, o Estado. Uns e outro requeriam-se mutuamente, uma vez que o poder sem o saber seria por definição um poder sem cabeça, e o saber sem o poder, por definição um saber sem dentes. Os governantes e os professores viam o mundo a partir de uma mesma perspectiva de gestão privilegiada: como uma extensão informe e virgem a cultivar e a moldar. Percebiam-se a si próprios em termos semelhantes: como conceptores de forma, desenhadores, arquitectos, legisladores, jardineiros. Cada uma das partes ficaria incompleta sem a outra, e só conjuntamente os seus membros podiam ver-se como porta-vozes e guardiães da sociedade no seu conjunto, como portadores/executantes dos supremos valores e destino da sociedade. Pouco era o espaço em que poderiam ter lugar fricções. E quando não há fricções, torna-se pouco provável que qualquer das partes se isole e «objective» a si própria como entidade separada.

Sob estas circunstâncias, e enquanto duraram, os executantes da tarefa intelectual não se percebiam como exteriores ao tecido da ordem social. Não se colocavam à parte como «*intelectuais*», com um papel distinto, para não dizer antagónico, do dos governantes investidos do direito e do dever de comandarem a vida e o progresso da sociedade. E também não se proclamavam um grupo coeso encarregado de uma missão conjunta e onerado por agravos compartilhados e de grupo. Muito provavelmente, não lhes passaria pela cabeça dizerem o que Valéry diria cerca de um século mais tarde: «O agulhão de cada vida intelectual é a convicção do fracasso, ou do abortar, ou da insuficiência das vidas intelectuais anteriores.»⁵ Para o dizerem, teria sido primeiro necessário que se tornassem críticos perante os administradores presentes da ordem social sentindo-se separados deles. Teriam de se haver concebido já como únicos responsáveis pela promoção de valores que os administradores da sociedade não podiam ou não queriam introduzir ou proteger. Só poderiam constituir-se como intelectuais (como grupo separado, com qualidades, credenciais, responsabilidades e tarefas próprias) no exercício da actividade crítica (quer dizer numa actividade percebida e classificada como crítica porque voltada contra a ordem oficialmente sancionada, ou contra a administração oficial da ordem existente — e não só da ordem contra a qual estavam também as autoridades oficiais da sociedade, visando desmantelá-la e substituí-la).

A INTELLIGENTSIA DA PERIFERIA CIVILIZACIONAL

As condições da cisão e antagonismo entre os governantes políticos e as classes cultivadas e, portanto, da auto-afirmação dos intelectuais como portadores da crítica social e cultural surgiram de começo na periferia da fracção modernizada do mundo. Para os países periféricos, que ainda não tinham entrado na via das transformações sociais profundas, mas se haviam tornado já conscientes dos seus efeitos graças à invejável experiência dos núcleos já «modernos» existentes no mundo contemporâneo, a modernidade não era um resultado não planeado da mudança social: era concebida antes de vir a ser realidade, e por isso só podia ser pensada como um *projecto* deliberadamente assumido, um objectivo conscientemente visado. Sendo «periféricos», os países em causa eram considerados pelo centro como «não civilizados», «relativamente atrasados», «de desenvolvimento tardio», «deixados para trás». Uma vez que esta classificação, confortada pela autoridade de Estados indubitavelmente «avançados» e evidentemente «superiores» (porque política e militarmente dominantes), era reconhecida pelas sociedades «mais fracas» da periferia — as suas condições, ontem ainda olhadas como normais (ou demasiado normais e familiares para serem sequer «olhadas»), viam-se subitamente redefinidas como aberrantes, ou atrasadas, ou «presas de uma tradição

obsoleta», ou deste ou daquele outro modo vergonhosas, desprezíveis, humilhantes e, em última instância, insuportáveis. A realidade, ou a realidade putativa (sempre numa versão um tanto embelezada e depurada) do centro «desenvolvido» tornou-se a utopia da periferia «subdesenvolvida».

Este *handicap* recentemente descoberto desencadeou o processo a que os antropólogos chamam a «difusão do estímulo» — um processo em que a ideia de uma forma social «superior» avança isolada, não acompanhada pelas condições sociais e económicas que presidiram ao seu nascimento e adquirindo assim o estatuto de *exigência milenarista*: o de um sonho a ser retomado na realidade graças a um esforço humano consciente. No caso dos países «avançados», de onde provêm os estímulos, a origem humana dos novos modelos pode ter passado por vezes despercebida (como aconteceu de facto de início), ou ser retrospectivamente teorizada como resultado de um processo análogo aos da natureza, deixa de haver margem para qualquer ambiguidade no que se refere aos países «seguidores». Neles, o processo não pode ser concebido senão como uma forma manifestamente *cultural*; como produto de uma legislação radical e revolucionária, mas cuidadosamente concebida; de uma actividade humana vigorosa e intencional; de uma «ruptura» com antigas formas e de uma «construção» de outras novas — tudo isto conduzindo e dependendo de uma edificação do «Homem Novo» capaz de sustentar a «Nova Ordem» e de viver dentro dela.

O acto de adoptarem modelos estrangeiros que doravante serão o critério de avaliação e medida das condições locais (tendo em vista não mais que a sua condenação) torna os que os adoptam críticos da sua sociedade. Situar-se a si próprios, pelo menos mentalmente, fora da realidade nativa, e essa distância mental condensou tanto a «realidade» como a sua própria condição em entidades «objectivas», declaradamente opostas e em guerra uma com a outra. Nos termos desta oposição, a realidade nativa foi constituída em objecto de uma transformação completa e deliberada e/ou em obstáculo a abater para que essa mesma transformação possa ter lugar; por outro lado, a sua própria condição foi constituída na do veículo da transformação — na legislador, cultivador e agente civilizador. A realidade era insuficiente, imperfeita, destituída de autoridade, simples material em bruto no qual a acção futura deveria imprimir uma forma.

Historicamente, o estímulo itinerante, com origem no centro europeu ocidental do processo civilizador/modernizador alcançou primeiro a Europa de Leste, que era a região geograficamente mais próxima do lugar de nascimento da modernidade. Não é pois surpreendente que tenha sido nesta parte do mundo que o conceito e a prática da *intelligentsia* começaram por ser cunhados e experimentados (a própria palavra entrou no vocabulário internacional sob a sua forma russa) — estabelecendo um modelo que seria interminavelmente retomado mais tarde em numerosos e mais ou menos distantes lugares do mundo atingidos pelo zelo missionário de uma civilização

confiante na sua universalidade. Aparentemente, o termo era simplesmente técnico: denotava uma estreita camada de pessoas intelectualmente credenciadas, pessoas que mobilizavam no seu trabalho competências de ordem espiritual, mais do que física. Mas a verdadeira significação do novo conceito (que determinaria em larga medida a prática subsequente) pode ser melhor apreendida a partir da *oposição* semântica da qual a concepção da ideia decorria — a oposição entre a *intelligentsia* e o «povo». A *intelligentsia* era, por assim dizer, o agente definidor da oposição, e a imagem do «povo», construída como o Outro da *intelligentsia*. O «povo» era uma argila inerte para o ardor de criação da *intelligentsia*: os seus membros opunham-se à *intelligentsia* como o indolente ao enérgico, o supersticioso ao instruído, o obnubilado ao ilustrado, o ignorante ao sabedor — em suma, como o retardatário ao progressivo. O conjunto das pessoas comuns era uma massa ainda informe, pronta a receber qualquer forma que a acção bem informada e competente da *intelligentsia* nela pudesse investir — uma massa que não se podia conceber como capaz de alcançar essa forma se a *intelligentsia* falhasse no seu zelo e resolução.

Arnold J. Toynbee⁶ sugeriu que a *intelligentsia*, enquanto «classe de agentes de ligação», e por esse facto «classe de transformadores», tinha «nascido para ser infeliz». Estava destinada a ser olhada no seu próprio país como um personagem «bastardo e híbrido», «odiado e desprezado pelo seu próprio povo», ao mesmo tempo que continuava «sem honras» que lhe fossem atribuídas «no país cujos usos, costumes e modos particulares» aprendera na perfeição e aos quais se tornara «dedicada do mais fundo do coração». Esta triste sorte era inevitável, uma vez que a *intelligentsia* habitava uma terra de ninguém entre a sua própria sociedade, da qual decidira alienar-se por sua iniciativa, e a «sociedade modelo», em relação à qual escolhera agir como fiel porta-voz, mas que nunca aceitaria reconhecer os seus membros como iguais. A *intelligentsia* das sociedades periféricas descobria-se assim presa de um duplo vínculo virtual: olhada com suspeita e muitas vezes escarnejada pelo «povo» que escolhera fazer feliz, e condescendentemente tolerada quando muito pela elite cuja autoridade ajudara a construir e acreditava ser inquestionável, era bem possível que acabasse por amaldiçoar com as suas pragas as duas casas. A sua atitude crítica era, por assim dizer, sobredeterminada, e o mesmo se passava com a sua aguda consciência das suas próprias singularidade e solidão. Acima de tudo, os seus membros sentiam-se efectivamente como classe *transformadora*: uma classe portadora da pesada responsabilidade de refazer a sociedade tornando-a alguma coisa mais do que ela era até ao momento, transformando o curso da sua história, forçando-a a seguir «a via correcta».

ISOLAMENTO E EMPENHAMENTO

Foi esta consciência associada à periferia da «missão de transformar», conjugada com a experiência dolorosa da solidão e da alienação, que forneceu o modelo em cujos termos, no século XX, se desenvolveria e tomaria forma a discussão do papel, identidade e situação social dos intelectuais. Justificar-se-ia dizer que nenhum outro autor influenciou o curso deste debate mais do que Karl Mannheim, que estabeleceu uma ligação entre o «desenraizamento» social da classe do conhecimento, o seu aparente isolamento em relação a todas as classes estabelecidas, por um lado, e a sua singular capacidade de proferir um juízo sobre todas as secções da sociedade, incluindo a dos governantes políticos, por outro. Segundo o comentário a que Maurice Natanson procede em torno da *freischwebende Intelligenz* de Mannheim, é porque está «desligado de quaisquer compromissos formais» e se pode «mover com agilidade por entre as definições tradicionais da causalidade, do controlo e da previsão sociais» que o intelectual se torna «alguém que desmascara, dissipa as mentiras e as ideologias, relativiza e desvaloriza o pensamento imanente, desintegra as *Weltanschauungen*»⁷. A intuição e a penetração singulares dos intelectuais sem amarras, que lhes valem uma lucidez, uma fiabilidade e uma autoridade no exercício do juízo que as classes mais «enraizadas» nunca puderam possuir, decorre precisamente, segundo Mannheim, da liberdade com que os membros da classe do conhecimento se podem mover entre diferentes sectores da sociedade: «é visivelmente impossível chegar-se a uma compreensão global dos problemas se o observador ou o pensador está confinado num dado lugar da sociedade». «A formação de uma decisão só é deveras possível sob condições de liberdade baseadas na possibilidade de escolha que continua a existir ainda depois de a decisão ter sido tomada.»⁸ O facto de os intelectuais não pertencerem suficientemente a qualquer das classes encerradas no seu mútuo conflito de interesses, de serem rejeitados por cada uma dessas classes por se recusarem a comprometer-se plenamente com qualquer delas, é a garantia da imparcialidade e, portanto, da verdade do juízo intelectual. Uma sociedade que deseje uma política autenticamente «científica», que deseje legislar sobre os seus assuntos a partir de um conhecimento fidedigno e das exigências da razão, deverá admitir este facto e por isso confiar a tarefa das tomadas de decisão aos seus intelectuais.

As formulações de Mannheim eram no fundo uma aposta na tomada do poder por parte da classe do conhecimento — ou, pelo menos, uma aposta na perspectiva de os seus membros virem a desempenhar o papel de conselheiros e controladores autorizados dos detentores do poder e de «accessores públicos» da racionalidade das suas decisões. A aposta exprimia-se num idioma típico do século XX, invocando a autoridade reconhecida das «ciências exactas» em defesa da sabedoria política dos homens do saber. Todavia, na sua substância, a aposta de Mannheim retomava uma auto-interpretação

por parte dos intelectuais das suas próprias potencialidades e missão que remontava pelo menos à visão exposta por Francis Bacon do «Palácio de Salomão» como sede a partir da qual as leis da sociedade são proclamadas e que se integrava plenamente na inspiração da filosofia das Luzes. De acordo com esta auto-interpretação, nenhuma outra classe da sociedade, devido às suas limitações inatas, está efectivamente em condições de decidir o que é mais correcto e adequado para a sociedade no seu conjunto. Ao apresentar aos seus leitores ingleses a concepção que as Luzes faziam da tarefa que os portadores intelectuais da cultura estavam vocacionados para desempenhar, Matthew Arnold desqualificava todas as restantes classes como incapazes de promoverem a «doçura e a claridade» que a cultura pode oferecer: a aristocracia, porque os seus membros são «bárbaros» (preocupados apenas com os modos exteriores e a etiqueta), a burguesia, porque os seus membros são «filisteus» (pretendendo-se possuidores de um entendimento que não têm), as classes trabalhadoras, porque constituem uma simples «população» (impelida por instintos e pela insatisfação e rejeitando qualquer norma). Só os poucos indivíduos auto-escolhidos que se distanciam do meio das classes em que nasceram e se dedicam inteiramente à promoção da cultura podem assegurar o triunfo final da harmonia onde hoje reinam os egoísmos de classe e os conflitos entre as classes. E têm de estar dispostos a lutar contra a indolência e a inércia que tornam todas as classes relutantes em ou incapazes de aceitar e desenvolver os valores por eles promovidos: «A cultura esforça-se infatigavelmente por fazer não aquilo que qualquer pessoa impreparada pode apreciar, segundo a regra por que se molda, mas aproximar-se cada vez mais do sentimento da beleza e da graça e da harmonia, levando a pessoa impreparada a apreciá-lo.»⁹

A aspiração à competência suprema em questões ligadas à legislação de uma melhor organização da sociedade e à selecção dos conteúdos de uma educação universal faz com que os intelectuais entrem em competição com as classes políticas ao mesmo tempo que torna ambivalentes as suas relações com as «massas». Estas últimas são, por assim dizer, a *raison d'être* dos intelectuais e da alta posição social que reclamam — ou seja, no dizer de Pierre Bourdieu: «na mitologia dos artistas e dos intelectuais que, no termo das suas estratégias de contraposição e de dupla negação, acabam por redescobrir os seus gostos e as suas opiniões, o “povo” desempenha muitas vezes um papel não muito diferente daquele que atribuíam ao camponês as ideologias conservadoras da aristocracia em declínio»¹⁰. O «povo» é o aliado natural dos intelectuais em competição com os detentores do poder, que os intelectuais acusam de descurarem os deveres que têm para com os seus pupilos. No entanto e por outro lado, os intelectuais acham com frequência o povo muito lento ou completamente avesso a aceitar os seus juízos em matéria de conveniência e de gosto — atitude que os intelectuais se mostram prontos a lamentar e a condenar em

tais termos que a sua própria posição em relação ao «povo» se converte num misto de medo e de desprezo.

The Intellectuals and the Masses de John Carey foi o último de uma lista não demasiado longa de estudos sobre a intricada história do namoro entre os pastores espirituais autodesignados e os seus rebanhos em perspectiva. O livro de Carey recebeu dos críticos um acolhimento tão venenoso e maldoso como é raro encontrarmos até mesmo no domínio da crítica universitária que reconhecidamente não tem por principal característica as maneiras civilizadas — o que não é de espantar, todavia, pois os dados reunidos por Carey põem a nu alguns dos sentimentos de culpa mais veementemente negados e dissimulados (porque entre todos dolorosos) que obsidiam a profissão intelectual. Os dados de Carey mostram que a opinião arrogante de Nietzsche, segundo a qual «a grande maioria dos homens» que «não têm direito à existência... são uma maldição para os homens superiores», o que faz com que a criação de uma raça melhor exija a «aniquilação de milhões de seres falhados», longe de ser um deslize extravagante e isolado de um homem que se deixou por mais de uma vez arrastar pela eloquência, tocou as fibras profundas de muitos homens de letras, tendo sido ampla e vigorosamente retomada: «Sonhar com o extermínio ou a esterilização das massas ou negar que as massas fossem o povo real foi... um refúgio imaginário para os intelectuais do começo do século XX.»¹¹ A aversão mais virulenta cresce entre as ruínas dos amores não correspondidos.

Os intelectuais raramente se descobriram capazes de vencer a inércia ou a resistência do «povo» sem recorrerem aos meios de coerção e persuasão administrados pela classe política — e tal foi mais uma poderosa fonte da ambivalência que marca as relações turbulentas entre os intelectuais e as massas. Como escreve Adorno,

a cultura sofre quando é planificada e administrada; contudo, quando é deixada a si própria, tudo o que é cultural corre o risco de perder não só a possibilidade de produzir efeito, mas a própria existência... O espírito na sua forma autónoma não é menos alienado pelas necessidades manipuladas e hoje fortemente implantadas dos consumidores do que pela administração.¹²

Dá a ambiguidade muitas vezes registada que os intelectuais acerca da orientação mais aconselhável em relação ao «povo». Os poderes fortes que sustentam uma visão da «sociedade ideal» contra os desejos de uma população ainda demasiado «imatura» para apreciar as suas virtudes atraíram tão frequentemente o entusiasmo dos intelectuais como o fizeram as exigências de autonomia democrática e de uma liberdade que impeça o Estado de interferir nas escolhas feitas pelos cidadãos: nem os regimes totalitários, nem os regimes democráticos se podem queixar de terem deparado com poucos intelectuais dispostos a apoiá-los e a defender as suas causas.

Segundo o recente estudo das carreiras profissionais em Inglaterra levado a cabo por Harold Perkin, a transformação da elite instruída numa camada de especialistas e profissionais qualificados teve efeitos profundos sobre a atitude dessa mesma elite em relação aos «objectos humanos», doravante percebidos pelos seus membros como recipientes passivos das suas competências especializadas, o que permite afirmar que a presente atitude da elite se caracteriza pela arrogância e pelo desdém. Parece já não existir qualquer sensível propósito de «falar» com o público leigo, hoje tratado como uma simples colecção de «objectos» sobre os quais há apenas que «agir». Só os «colegas» ou outros especialistas e profissionais qualificados são tidos por potenciais interlocutores — embora as relações entre os porta-vozes dos diversos campos de especialização (e diversos quadros institucionais) se expressem principalmente e antes do mais em termos de concorrência em torno dos subsídios públicos e de inveja profissional. Assim, «um profissional qualificado não pode abrir a boca sem que outro intervenha para o desvalorizar»; o descrédito lançado sobre outros especialistas é tido pelo modo mais seguro de cada um obter maior prestígio próprio»; a crítica colegial transborda na generalidade dos casos de malevolência e de invejas, e são remotas e escassas as probabilidades de vermos os profissionais de carreira virem a unir-se para colectivamente assumirem uma responsabilidade de «intelectuais»¹³.

A opinião geral que se exprime nas análises contemporâneas é marcadamente pessimista no que se refere às perspectivas de uma ressurreição do destaque público dos intelectuais enquanto «consciência colectiva da sociedade» que são uma memória dos anos anteriores à guerra e dos que imediatamente se lhe seguiram.

A DESAGREGAÇÃO SOCIAL DOS INTELECTUAIS

Na Europa, os Estados modernos eram *Estados-nação*, com as fronteiras aparentemente «naturais» das nações a substituírem os «direitos hereditários» pré-modernos das dinastias reinantes. O pretexto da representação das unidades nacionais cujas antiguidade e formação entretanto consumada se declaravam, ocultava o intenso esforço posto na construção da nação, essência da luta pela autoridade levada a cabo pelo Estado moderno nos seus primórdios. O século XIX foi um tempo de cruzadas culturais generalizadas visando tornar realidade uma unidade nacional postulada, mas de facto inexistente. As diferentes línguas faladas pela população que habitava um território nacional foram declaradas «dialectos locais» que era necessário substituir pela versão-«padrão» unificada da língua nacional por meio de um esforço educativo e da imposição da língua «correcta» nas ocasiões e nos lugares públicos. As diferentes memórias de grupo e de base comunitária foram suprimidas e suplantadas por um currículo histórico unificado, visando a salvaguarda do «le-

gado nacional comum». As tradições, costumes, festividades e rituais comunitários foram reclassificados como outros tantos resíduos de preconceito e de ignorância e substituídos por um calendário uniforme de feriados nacionais e por «usos nacionais» administrativamente autorizados, ou ainda retirados à gestão da comunidade, adaptados e investidos de novas significações globais e nacionais. Acima de tudo, a construção da nação apelou a um esforço concentrado e prolongado que deveria desenvolver e instilar uma visão da «consciência nacional» supralocal, supraclassista e supra-étnica, coincidindo idealmente com toda a extensão do espaço sob domínio efectivo ou reivindicado do Estado-nação. Ao longo deste processo, era igualmente necessário combater e desarmar as reivindicações rivais de outras pretensas nações, que entendiam integrar e assimilar as mesmas histórias, línguas e culturas locais. Todos estes factores contribuíam para pôr a elite cultivada, refundida em corpo de «guias espirituais da nação» ou de «guardiães do legado nacional», no fulcro do processo de «acumulação primitiva de autoridade» do Estado moderno.

Todavia, esta centralidade deixaria de ser evidente depois de a autoridade dos Estados-nação haver sido solidamente estabelecida e a reprodução «da lei e da ordem» passar a ser rotineiramente mantida por meios diferentes da mobilização ideológica. Com a abundância crescente e a emergência de uma sociedade que se refere mais ao consumidor do que ao produtor, a integração social passou a reproduzir-se fundamentalmente através do impacto sedutor do mercado dos bens, ao mesmo tempo que decrescia a intensidade do empenhamento cívico no quadro do Estado. A uniformidade cultural foi perdendo gradualmente uma boa parte da sua importância política, e o Estado perdeu muito do seu interesse do início na escolha cultural e na promoção de uma entidade cultural particular: a dominação política passava a ser segura ainda que na ausência da hegemonia cultural. O que levou a uma redução progressiva (e as mais das vezes a uma auto-redução) da supervisão exercida pelo Estado sobre o domínio da cultura. Até mesmo nos países, como acontece em França, em que as organizações do Estado continuam activas subsidiando e promovendo a criatividade cultural e difundindo produtos culturais, a política dos patrocínios concedidos pelo Estado evita cuidadosamente qualquer tomada de partido, bem como o favorecimento de uma alternativa cultural de preferência a outra: «A palavra “cultura” inclui agora um enorme agregado de “culturas”, cada uma delas em pé de igualdade com as outras... O Estado cultural, que deseja ser um Estado nacional, quer também ser pluralista e camaleónico, acompanhando as mudanças de moda e de geração.»¹⁴

A neutralidade cultural do Estado visava a emancipação da elite cultural criadora de cultura da interferência ressentida e muitas vezes minuciosamente inquisitiva da política; esperava-se que tornasse ainda maiores a posição pública e a influência dos intelectuais atribuindo-lhes decididamente o controlo exclusivo da cultura, que eles sempre tinham proclamado o seu do-

mínio próprio e natural. Tal, no entanto, não foi o que aconteceu — ou, pelo menos por duas razões, não foi o que os próprios intelectuais consideraram ter acontecido.

Em primeiro lugar, a separação entre o Estado e a cultura e o abandono das políticas culturais impostas pelo Estado privou a actividade cultural da importância política de que anteriormente gozava e por isso, também, da sua pertinência pública: a criação, a escolha e o consumo culturais eram agora conjuntamente privatizados, relegados para a esfera privada. As alegrias de uma liberdade de criação sem precedentes, adquirida graças ao reconhecimento oficial da neutralidade política da cultura, eram estragadas pelo sentimento de que as escolhas artísticas ou literárias importavam pouco, ou nada, para todos os que não fossem os próprios artistas e escritores: a liberdade da cultura chegava acompanhada pela suspeita pungente da sua insignificância.

Em segundo lugar, o gabinete de controlo da cultura; amputado na esteira do recuo do Estado, não se tornou propriedade dos intelectuais. Foi, em vez disso, capturado pelas forças do mercado. Se a apreensão da supervisão política fora radicalmente afrouxada, a pressão dos critérios comerciais de rentabilidade não se revelaria menos — mas talvez ainda mais — constrangedora do que costumadamente fora o controlo dos políticos, e era, por outro lado, absolutamente contraditório da ideologia tradicional dos intelectuais. Com os anteriores administradores da cultura — a elite política do Estado-nação —, os intelectuais partilhavam a crença na «hierarquia objectiva» dos valores culturais, a convicção de que certas escolhas culturais são melhores do que outras e a determinação de apoiar as escolhas «melhores», prevenindo o perigo representado pelas preferências inferiores. Mas nem a mesma crença nem a mesma determinação se podem encontrar no mercado cultural que suplantou as políticas culturais do Estado: na realidade, qualquer espécie de favoritismo cultural é contrária ao essencial da filosofia e da prática do mercado. O mercado não reconhece outra hierarquia cultural que não seja a do que é vendável; as listas de *best-sellers* são a única ordem de preferência reconhecida e, de facto, os únicos critérios de excelência.

As escolhas do mercado não são necessariamente as que os intelectuais teriam feito de acordo com os seus próprios critérios estritos e complexos, o que só por si seria já suficiente razão para alarme, mas acontece ainda que o mercado somou à agressão o vexame, negando — na prática, senão em teoria — que, por mais consistentes e postos à prova que se pretendam, quaisquer outros critérios, que não os baseados no cálculo das probabilidades de afirmação comercial, sejam pertinentes ou sequer concebíveis. Esta atitude dos novos gestores da distribuição cultural minou directamente os alicerces da importância social dos intelectuais. Nas novas condições, «o desejo filosófico da capacidade de decidir claramente entre a arte e a não-arte deixa de poder ser satisfeito, quando o certo é que os intelectuais não visa-

vam tão-só classificar as coisas segundo categorias úteis, mas também separar o válido do não-válido, e fazê-lo em termos definitivos»¹⁵. É este direito que lhes é doravante negado, ou senão explicitamente negado, tornado ineficaz na prática.

O advento da dominação do mercado sobre a cultura foi assim percebido pelo meio intelectual fundamentalmente como uma expropriação, e a condenação sem apelo da cultura comercializada, como se exprimiu na teoria da «cultura de massa» dominante nas ciências sociais durante três décadas a partir da de 1950, foi a primeira reacção dos intelectuais. Nos termos da teoria em causa, as forças do mercado e os negociantes que buscavam o lucro no domínio da arte eram acusados de instalar a uniformidade cultural, a «homogeneização» de produções culturais diferentes — e de assim promoverem uma nova espécie de cultura da «mediania», insípida e incharacterística, a expensas sobretudo da qualidade, da «alta cultura» e da criação cultural no seu conjunto.

Essa homogeneização, cuja perspectiva tanto alarmava os intelectuais há cerca de quarenta anos, não se verificou, todavia. Pelo contrário, o mercado cultural parece beneficiar com a diversidade cultural e com a sucessão a ritmo acelerado das modas culturais. A cena cultural tal como a estabelecem as forças do mercado faz pensar mais num turbilhão de produtos e critérios variados e muitas vezes em oposição entre si do que uma uniformidade neutralizadora e operando por meio da imposição de certas normas. Foi esta ausência de critérios normativos privilegiados, e não a indiferença monótona da «mediania» que se revelou como a forma de contestação mais grave do papel consagrado dos intelectuais e da sua indiscutida autoridade de outra em matéria de gosto e de escolha tanto cultural como ética. A escolha foi *privatizada* — transformada num atributo da liberdade e da construção da identidade individuais. A promoção de qualquer modelo cultural particular como essencialmente melhor, ou como deste ou daquele outro modo «superior» a outras escolhas acessíveis e concebíveis, foi largamente condenado e desdenhosamente rejeitado como um acto de opressão. Através de uma viragem inesperada, que virtualmente invertia a primeira reacção dos intelectuais, o mercado foi promovido à categoria de principal garante da liberdade. Os fundamentos modernos do poder colectivo dos intelectuais foram minados: há pouca procura para as competências de que os intelectuais se orgulharam ao longo de toda a história moderna — competências que os legitimavam como *legisladores* da ética e da cultura, conceptores e guardiães dos critérios normativos requeridos pela actividade cultural.

A substituição de uma série de escolhas de consumidores aos «projectos de vida» unificados tem um impacto adverso suplementar sobre a função intelectual tradicional. Na esteira da privatização e da fragmentação da construção da identidade, a frustração que decorre do fracasso dos esforços e o descontentamento correspondente tendem a ser também «privatizados»:

tornam-se difusos e desconjuntos, não-cumulativos, resistindo a todas as tentativas visando articulá-los numa «causa pública» unificadora ou, por maioria de razão, conjugá-los numa visão da sociedade alternativa. As pessoas que tentam continuar a desempenhar o papel intelectual tradicional dividem-se entre um número incontável de partidos, causas, seitas religiosas, etc. a que oferecem os seus serviços ou aconselhamento. Os protestos isolados, diversos e dispersos, não têm «denominador comum»: não é possível atribuir a um conflito único a responsabilidade causal da panóplia completa dos protestos e reivindicações. Os programas políticos que visam obter um apoio maioritário só podem assentar numa coligação em arco-íris, que não sobreviverá verosimilmente às circunstâncias de carácter momentâneo que reuniu os elementos que a compõem. Mais significativamente, as frustrações causadas pelo mercado ao serem processadas pelos canais da existência privatizada resultam em novas exigências de serviços a prestar pelo mercado e assim reforçam, mais do que enfraquecem, o controlo do mercado sobre as esferas social e cultural. Também um outro pilar da importância social dos intelectuais — o seu papel de porta-vozes de causas comuns, de teorizadores da «sociedade boa» e de conceptores de dispositivos sociais alternativos — foi hoje completamente desmantelado.

O mercado promove, além disso, uma cultura de «impacto máximo e de obsolescência imediata»¹⁶. O mercado não pode prosperar sem uma sucessão constantemente acelerada de modas e humores públicos (como observou causticamente certo crítico, se tivesse sido concedido a Émile Zola acesso a um programa de televisão, o tempo posto ao seu dispor permitir-lhe-ia, quando muito, dizer *J'accuse...* e nem mais uma palavra): a atenção do público, sob o bombardeamento de ofertas contraditórias, tornou-se ela própria o alvo das paradas decisivas do jogo do mercado, o mais cobiçado e mais escasso dos bens comerciais. A instabilidade da atenção substitui ao sentido do processo histórico uma colecção de episódios desconexos e inconsequentes: achata o tempo histórico reduzindo-o a um «presente perpétuo» (experiência refractada, sob uma versão perversa, por declarações recentes que anunciam o «fim da história»). Na fórmula concisa de George Steiner, estamos num «casino cósmico». Não se praticam outros jogos que não os retóricos: esses jogos podem ser por vezes profundos, mas para serem jogados diante dos olhos do público, e se dotarem pelo menos de um vislumbre de impacto, terão de ser sempre distractivos — de ter um «valor de diversão» — pois só assim poderão captar, ainda que apenas por um instante, a atenção do público. «Cada um de nós só existe na medida em que falamos de nós — nos olham, citam, criticam, caluniam, elogiam, etc.»¹⁷

A fama foi substituída pela *notoriedade* — e esta não equivale à recompensa de uma realização, ao reconhecimento de uma dívida por parte do público resultante de um serviço individual prestado a uma causa pública, mas consiste simplesmente num artefacto que permite «abrir caminho de qualquer

maneira» e por quaisquer meios e conquistar a atenção do público, brandindo o valor de diversão ou de choque da mensagem e/ou da transmissão da mensagem como título de crédito. Se os intelectuais se auto-incluíam entre a minoria escolhida que podia reclamar direitos especiais à *fama*, não dispõem da possibilidade de reclamar a título privilegiado a *notoriedade*. Pelo contrário, o trabalho intelectual tradicional, causa maior da fama dos intelectuais do passado, não se presta a ser levado a cabo na presença do público, nem pode ser concebido em vista da aclamação instantânea da assistência. Quando, em vez da fama, passa a ser a notoriedade a medida da importância pública, os intelectuais descobrem-se em competição com os desportistas, as estrelas *pop*, os vencedores da lotaria, bem como com os terroristas e os *serial killers*. O quadro em que se desenrola a competição não lhes consente grandes esperanças de saírem vencedores, mas se quiserem pelo menos competir, terão de jogar o jogo da notoriedade de acordo com as regras desse jogo — quer dizer adaptar a sua própria actividade ao princípio do «impacto máximo e obsolescência imediata». A relação com a justiça ou a verdade das ideias dos intelectuais são cada vez menos importantes no que se refere à conquista das atenções do público — o que conta agora são as repercussões dessas ideias, o tempo e o espaço que os *media* lhes consagram, o que depende antes do mais e sobretudo das suas perspectivas de venda.

É muito possível que a glória histórica dos intelectuais mantivesse uma relação íntima com outros traços, hoje em grande medida desaparecidos, que caracterizaram os tempos modernos: as grandes utopias da sociedade perfeita, os projectos de reorganização global da sociedade, a busca de critérios normativos universais de verdade, de justiça e de beleza, e a presença de poderes institucionais dotados de ambições ecuménicas que desejavam encarná-los e dispunham de meios suficientes para tanto. A alta condição dos intelectuais enquanto agentes e árbitros do progresso histórico e guardiães da consciência colectiva do auto-aperfeiçoamento da sociedade não podia sobreviver à crença no progresso nem à privatização dos ideais de auto-aperfeiçoamento. (Tal é, para certos autores, a razão por que os intelectuais nunca gozaram do mesmo género de prestígio que a Europa lhes concedia na atmosfera do «Sonho Americano», que representava o aperfeiçoamento uma realização muito mais fundamentalmente pessoal do que social.) Os intelectuais pouca coisa têm a oferecer à «maioria satisfeita» dos países ricos, a menos que se disponham a entrar na «cena cultural» comercializada, apresentando as suas ideias como mais uma simples mercadoria nos centros comerciais apinhados que vendem *kits* de identidades prontas a montar pelo cliente. Mais certamente ainda, perderam o seu papel de *legisladores* culturais, podendo esperar quando muito que venha a ser reconhecida como indispensável a sua nova função de *intérpretes* culturais — tradutores no intercâmbio em curso entre estilos culturais autónomos e diversos, mas equivalentes. A derrocada da alternativa comunista à sociedade do mercado e dos consumidores infligiu novo golpe à posição

ocupada pelos intelectuais enquanto árbitros da escolha real e tangível entre ordens sociais alternativas. Já não há alternativas «autênticas» — quer dizer, em termos políticos, alternativas tuteladas pelo poder e armadas até aos dentes — sobre cuja adjudicação seja necessário decidir.

A CAMINHO DE UMA RECOMPOSIÇÃO?

O que tem vindo a ser dito não poderia ser resumido de melhor maneira do que citando algumas palavras recentes de Georges Balandier (*Le Monde*, 22 de Outubro de 1993):

Os grandes debates públicos perdem o seu vigor, as instituições tradicionais — e nomeadamente a Universidade — vêem-se enfraquecidas em benefício das notícias e dos *media*, e essa «cidade dos intelectuais» constituída pela edição e parte da imprensa foi aberta aos efeitos de uma concorrência multiforme. [...] As paixões enfraquecem com a perda das certezas, o pluralismo das ideias acompanha o «compromisso», a «lógica do espectacular» prevalece, mas [atenção: surpresa! — Z. B.] a configuração intelectual recompõe-se e a tendência no sentido do declínio pode inverter-se.

Mas como será possível uma tal «recomposição»? Poderá subsistir alguma probabilidade de sucesso quando um regresso ao velho e nostalgicamente evocado papel dos legisladores «naturais» (e vistos como naturais, venerados como naturais) dos costumes públicos está, como todos convêm em admitir, fora de questão?¹⁸ Porque o regresso está, com efeito, fora de questão à vista da cisão profunda, tanto profissional como política, que se verifica no interior das próprias classes da cultura: veja-se o zelo demasiado evidente que numerosos intelectuais do mundo retribalizado põem em trocar o sol universal pelo fulgor doméstico da candeia familiar e em servir de luzes pequenos déspotas locais; veja-se a manifesta ausência de poderes deste mundo capazes de assimilar e interessados em assimilar a mensagem de universalidade que fornecia a sua matéria à função legislativa dos intelectuais de outrora...

Como fazer, então? Jean-François Lyotard parece ter uma resposta, depois de examinar com atenção as dificuldades presentes (veja-se o seu artigo «La Ligne de résistance» na mesma edição de *Le Monde*): na época da pós-legitimação que é a nossa, não podemos contar com o reconforto de uma verdade sobre-humana que nos alivie da responsabilidade de fazermos o que fazemos e que nos convença e a toda a gente que temos o direito de o fazer e que o que fazemos está certo. Na época da pós-legitimação, só podemos «avançar sem autoridade»...

Escrever é uma pobre tentativa de respondermos a uma exigência, um ensaio, necessariamente falhado, de nos pormos à altura de uma dívida que emana não de um interlocutor, mas de um Outro, do qual não sabemos o que pede, nem sequer se pede alguma coisa, e que habita clandestinamente aquele que se põe a escrever, mas de maneira imprescritível.

O «escritor» escreve para saber dizer o que pede o Outro — a supor que pede alguma coisa — ou para saber dizer porque é que nada pede... Este pedido, que é também um silêncio, apela para a capacidade de fazer a língua dizer qualquer coisa que não disse, que não sabe dizer.

Escrever é um dever, sugere Lyotard, e não o direito — direito por nascimento, por unção ou por usurpação — dos intelectuais. O dever de exprimir o que de outro modo permaneceria silencioso — e na agitação e ruído durante vinte e quatro horas por dia das auto-estradas electrónicas, por entre as pretensas ou passadas ou virtuais realidades que vociferam em competição umas com as outras no esforço vão de provarem a sua realidade e a irrealdade das demais, a verdade é que a maior parte das vozes se mantêm permanentemente silenciosas e sem esperança de virem a ser alguma vez ouvidas. O dever de as tornar audíveis é, contudo, um dever sem autoridade, e sem a esperança sequer de que um dia, algures, o fundamento inabalável desse dever venha a ser encontrado, ou construído, ou alivie retrospectivamente os seus fautores da responsabilidade (ou da culpa?) do que fizeram. A assunção deste dever significa avançar na treva, assumir riscos — assumir a *responsabilidade* da audibilidade do que está adormecido.

No seu recente estudo sobre a «reinvenção da tomada de partido» na América da década de 1950, após longos anos de ausência (ou exílio) intelectual da cena pública, Andrew Jamison e Ron Eyerman consideram a vida e a obra de quinze pensadores cuja importância só anos mais tarde viria a ser plenamente reconhecida. O que unia esses pensadores, sob outros aspectos de estilos muito diferentes, foi, na perspectiva dos autores do estudo, um entendimento comum do seu próprio papel social:

Tomar de novo a tomada de partido pessoal e potencialmente significativa foi o que uniu as personalidades analisadas neste livro. O que as tornou especiais e dignas de serem recordadas foi a sua busca consciente orientada para a preservação da sua autonomia e liberdade de expressão embora as suas tomadas de posição e as suas declarações incidissem nas questões do momento que estavam a viver. Recusaram-se a seguir a corrente dominante da sua época. Mas a sua tomada de partido era de um género novo. Não se comprometiam com esta ou aquela ideia ou esta ou aquela ideologia, ou sequer com este ou aquele partido político ou este ou aquele programa partidário...

Estas testemunhas radicais eram antes partidários do próprio processo crítico, vendo a sua tarefa e, na realidade, a principal tarefa dos intelectuais não co-

mo a de formular verdades, mas como a de ajudar os outros a participarem na construção colectiva da verdade. A sua ambição era promoverem um entendimento de natureza dialógica junto da generalidade do público... O seu empenhamento consistia em argumentarem publicamente, em abrirem e manterem abertos espaços para aquilo a que se dera o nome de «discurso crítico».²⁰

«Tais espaços pareciam estar ameaçados na sociedade de massas da década de 1950», concluem os autores, «e era necessário lutar pela sua salvaguarda». Os «espaços de discurso público», poderíamos nós acrescentar, de novo estão hoje ameaçados, e as ameaças são mais profundas do que nunca. Emanam de um espaço/tempo em que a informação já não informa e em que a busca ansiosa de orientação engendra uma maior desorientação, enquanto o conflito dos esforços que visam esclarecer e as promessas de esclarecimento associadas têm por resultado uma maior mistificação (no seu sentido etimológico, próximo de «mistério» e de «segredo»). No tumulto ensurdecedor dos espaços públicos, o diálogo morre à nascença ou definha antes de amadurecer. Tornar o diálogo possível é um serviço público que nenhuma alta tecnologia e nenhum dos inumeráveis ramos das especialidades mais sofisticadas parece em condições de oferecer.

A proposta de Lyotard não é portadora de certeza estratégica nem de sucesso garantido, nem de garantia ou confirmação por parte da história, para aqueles que desejem segui-la. Exige coragem e talvez sacrifício sem prometer outra recompensa para além do sentimento do dever cumprido. Não se trata, portanto, de uma proposta pragmaticamente gratificante, ou particularmente tentadora, ou ainda de molde a ser recebida de braços abertos como a longamente sonhada solução de um dilema de intelectuais. Mas dir-se-ia que é o único programa exequível, inteligente e, de facto, *realista* (seja qual for o seu valor prático) de que os intelectuais dos tempos pós-modernos dispõem ou, por muito tempo provavelmente, poderão dispor.

No caso de a «recomposição» de Balandier não vir a revelar-se mais um sonho nado-morto e mais um falso ponto de partida.

8.2 Europa das nações, Europa das tribos

Há cinquenta anos — depois de um século passado a discutir e contestar as fronteiras entre os Estados, um século que culminou por um período de trinta anos na guerra mais sangrenta que a memória da humanidade guarda — a unidade da Europa, a sua simples unidade civilizacional, para já não falarmos de unidade económica ou política, teria de parecer uma perspectiva remota, senão uma pura fantasia. No entanto, no último meio século, essa unidade revelou-se (ou pelo menos assim pareceu) uma realização notavelmente fácil, impelida e sustentada pelo que era comumente percebido co-

mo o maior perigo que visitava o continente desde a invasão islâmica. A Europa afirmou-se como uma entidade consciente de si própria respondendo assim à ameaça do assalto directo ou da devoração pedaço a pedaço que detectava na expansão do Império comunista. O perigo tornou fácil desenhar as fronteiras da Europa: o seu contorno traçava-se com uma clareza inconfundível por milhares de quilómetros de arame farpado, guardados por dúzias de rampas de mísseis nucleares e milhares de colunas de carros de combate. Graças ao arame e aos carros de assalto, a fronteira era também indiscutivelmente real e os políticos que negociavam os princípios de uma coexistência pacífica e amistosa dos diferentes habitantes da «nossa casa comum europeia» podiam honestamente tê-la por certa.

Sentimo-nos tentados a dizer que a criação (ou melhor, recriação) da Europa do pós-guerra mostrou ser talvez a mais seminal e assim também a consequência de longe mais duradoura do episódio comunista totalitário. Após múltiplas partidas em falso anteriores, desta feita a nova identidade auto-criada da Europa reemergeu, quase nos termos de um manual, como uma *derivação da fronteira*. Antes de haver adquirido qualquer substância *positiva* unificada — económica, política, social ou cultural —, a Europa já se integrara *negativamente*, devido à necessidade conjuntamente percebida de conter o inimigo comum do outro lado da fronteira: podemos dizer, com efeito, que toda a substância positiva que veio depois a ser construída foi um resultado da urgente necessidade que se fez sentir de desenhar e defender a fronteira.

E todavia, embora a identidade europeia tenha sido declarada ou teorizada pelos seus profetas, candidatos à sua administração ou poetas de corte, a Europa ficou a dever a solidez e a segurança das quais gozou depois do pós-guerra à ameaça política e militar que suscitava como resposta a coordenação dos seus recursos económicos, políticos e militares. Desaparecida a ameaça, a identidade europeia confronta-se com um duplo perigo. Em primeiro lugar, não tem um inimigo evidente, poderoso e decidido contra o qual os seus membros sintam o dever de se defender, passando por cima das suas divisões e animosidades tradicionais. Em segundo lugar, ameaça-a a perspectiva de se diluir (perdendo assim parte da coesão duramente conquistada) ao estender-se para lá dos limites da rede político-económica que cuidadosamente tem vindo até ao momento a construir. Por outro lado, não se sabe ao certo como é que a construção inacabada da rede em causa poderia continuar a pôr de lado as lealdades tribais e nacionais até ao momento abafadas ou depreciadas.

Quanto ao primeiro risco, é simplesmente possível, mas de maneira nenhuma seguro, que o inimigo contra o qual se formou a identidade europeia só tenha sido um inimigo pelo lapso de tempo necessário a desempenhar o seu papel de «parteira»; que as instituições inteiramente europeias alimentadas por esse conflito tenham levado a um ponto sem retorno a integração

das economias e dos corpos legislativos nacionais; que, ainda mais decisivamente, esta integração tenha adquirido entretanto impulso próprio e continue a desenvolver-se sob a pressão apenas da sua lógica institucional — de ordem burocrática ou financeira — doravante independente da percepção partilhada de um inimigo comum e, de um modo mais geral, da própria força da mobilização ou da adesão populares. Todavia, ainda que assim fosse, seria possível que os novos progressos da unificação económica e política não fossem acompanhados por uma intensificação proporcional do sentimento da identidade europeia — e seria, enfim, possível que os caminhos da integração *sistémica* e da integração *social* se separassem. À falta da pressão urgente outrora fornecida pela ameaça comum, o sentimento da identidade europeia poderá não ser um factor suficientemente forte para sobreviver às «dúvidas» e para contrariar a tendência para o «retrocesso», quer dizer no sentido da crispação das velhas lealdades locais e do nascimento de novas entidades e fidelidades particularistas.

O segundo risco — a incorporação de novas regiões no domínio da «Grande Europa», esbatendo os contornos que se tornaram hoje familiares da «nossa casa europeia» — pode reforçar e acelerar ainda mais a mesma tendência. A rápida quebra da simpatia e do sentimento de união entre os *Wessies* e os *Ossies* no interior da Alemanha reunificada, juntamente com o medo e com a inquietação com que praticamente todos os países da Comunidade Europeia reagiram perante a perspectiva de uma migração leste-europeia maciça após a queda do Muro de Berlim, podem ser prenúncios do que virá a passar-se ainda. Também já não sabemos ao certo onde acaba a Europa, nem até onde quereríamos (ou permitiríamos) que chegasse. A ambivalência emergente da ideia de «Europa» transparece, por exemplo, nos termos confusos de uma recente advertência de Jürgen Habermas: «A *Europa* deve fazer um grande esforço por melhorar rapidamente as condições existentes nas regiões mais pobres da *Europa* Central e Oriental, se não quiser ver-se afogada por candidatos a refugiados e imigrantes» (itálicos meus)¹.

Como na história da assimilação cultural que acompanhou os esforços modernos de construção da nação (história que tentei descrever algures²), uma vez conquistadas as almas dos alvos declarados da missão de proselitismo e uma vez convertidos os infiéis do passado que se tornam os mais dedicados pregadores de um credo aparentemente universal, a perspectiva da vitória tende a fazer com que os vencedores marquem uma pausa e recuem: assusta-os então o seu próprio sucesso, a ameaça de se verem inundados e afogados pelos seus novos autodeclarados companheiros de fé, que reivindicam igualdade de tratamento e uma igual participação nas maravilhas que a vida pode oferecer.

Durante o último meio século, o europeísmo foi exibido convidativamente diante dos olhos dos vizinhos menos afortunados do outro lado da Cortina de Ferro como sinónimo de uma vida melhor à qual a Cortina lhes vedava o

acesso. Por outras palavras, como um privilégio, mas de um género tentador, sedutor, acompanhado de um convite insistente à participação e de uma promessa de felicidade universal. Mas não há privilégio que sobreviva à universalização. Quando os obstáculos à sua universalidade são removidos, chega a hora da verdade. O Muro de Berlim instalava uma barreira eficaz à difusão do privilégio chamado «Europa»: parecia garantir a persistência do *bluff*. A Queda do Muro não podia deixar de submeter a ideia de uma Europa única e unificada à mais difícil das provas. Hoje, paradoxalmente, é a periferia geográfica, que até a uma data recente constituía o «exterior» em termos políticos, que assume a defesa mais ardorosa e séria da ideia que o centro pretendia representar e da qual continua a ser considerado o representante. É em lugares espiritualmente remotos, que vão de Varsóvia a Tirana e a Baku, que ouvimos líderes de todas as tonalidades do espectro político fazerem declarações líricas sobre as maravilhas de uma Europa unificada, ao mesmo tempo que se proclamam europeus de cepa³. O antigo centro, pelo seu lado, retrocede perante o sucesso imprevisto da sua mensagem missionária e — por maioria de razão — perante a repercussão da mensagem que os seus admiradores distantes ou da porta ao lado leram na sua realização prática que os conquista e enche de vontade de emular. Mas serão, de facto, europeus todos estes povos? Será a Bulgária uma parte da Europa? Serão os turcos europeus, tal como nós? Quantos temperos mais poderá incluir a sopa chamada Europa, permanecendo comestível? Com tantos estrangeiros no interior das suas fronteiras, que valor tem todo o sonho da identidade europeia? Imaginemos mais uma dúzia de variedades de tipo grego desejando falar em nome da Europa... Paradoxalmente (ou nada paradoxalmente, talvez, bem vistas as coisas) são os elementos do centro, que se mostram menos entusiasmados com a identidade europeia e mais reservados perante a perspectiva de acelerar o ritmo da integração (como é o caso dos conservadores britânicos euro-cépticos), os que mais avidamente promovem a abertura das portas de par em par, defendendo que assim devem continuar. Quanto mais e mais extravagantes forem os povos com assento e direito à palavra na mesa da Comunidade, menos forte será, segundo esperam, o espírito comunitário...

Acontece que não serão necessariamente as divisões e lealdades associadas aos antigos Estados-nação a beneficiar das actuais pressões da integração europeia. No contexto de um continente integrador aos níveis económico e legislativo, os velhos Estados vêem-se mal equipados para gerir políticas económicas e sociais no interior das fronteiras estatais, e entre eles, aqueles cujas elites evoluem cada vez mais no sentido das redes supranacionais perdem rapidamente o seu valor de referências centrais da identidade espiritual — quer dizer justamente o papel que os Estados-nação desempenhavam habitualmente com mais à-vontade no tempo em que combinavam a soberania legislativa com a auto-suficiência militar, a direcção económica e a hegemonia cultural. Ao longo da maior parte do período moderno da história euro-

peia, os Estados-nação fizeram todos os possíveis por condensar as forças plurais, difusas e centrífugas da etnicidade em nacionalismos unitários, tornando em seguida o ardor nacionalista em sinónimo do dever cívico. Como observava Carlo Schmid, «*es haben sich bei uns in Europa zwei Vorstellung entwickelt, auf der eine seite das Reich, auf der anderen Seite der Staat... auf der einen Seite Pax et justitia, auf der anderen Pax et disciplina*»⁴. A questão é que, todavia, o Estado-nação, mais do que qualquer outra unidade antes ou depois dele, instaurou um casamento duradouro entre o *Reich* e o *Staat*, o nacional e o estatal, a nação *étnica* e a *política*, casamento cujo divórcio hoje se anuncia. Presentemente, uma das consequências do desgaste da soberania do Estado-nação é que as forças da etnicidade voltam a encontrar-se em liberdade, indomadas e sem amarras, sem pontos de articulação e sem controlo. Desligadas dos encargos da gestão da economia e da sociedade que lhes incumbiam na época dos Estados-nação, vogando livremente na atmosfera das suas emoções, as etnicidades são hoje, quando muito, uma força mais poderosa do que alguma vez haviam sido ao longo da história europeia.

Houve do mesmo modo um tempo em que o Estado-nação podia, para o melhor e para o pior, proporcionar à sociedade que governava uma orientação ética e um sentido de unidade e finalidade — em que podia garantir um pacto social que, de uma maneira ou de outra, como nunca se cansaram de repetir os grandes profetas da modernidade, levava os cidadãos a aceitarem sacrificar uma parte da sua liberdade e dos seus interesses a fim de poderem viver numa sociedade decente, justa e civilizada. Trata-se de uma época que passou, uma vez que a longa e acidentada emergência da *polis* democrática moderna se deteve (pelo menos temporariamente) e nós não sabemos ao certo o que pode a parte rica e antiga da Europa oferecer aos filhos que acaba de reconhecer, nem em que moeda irá pagar a dívida ética que contraiu. Digamos que, nos termos das reflexões preocupadas de Gregory Clark:

No passado, quando o nosso sentido instintivo do contrato social funcionava, nós, os ocidentais, podíamos saber com segurança que os nossos políticos se comportavam com certa integridade e que os nossos cidadãos adoptavam uns para com os outros atitudes honestas e responsáveis. Não precisávamos de fechar à chave a porta de nossas casas, os nossos filhos não corriam riscos na rua.

Hoje, depois de tudo isto ter desaparecido, tentamos mostrar a outros povos como deverão organizar-se seguindo um modelo que já nem para nós mantém a validade.⁵

No passado — há não mais de um século ainda — muito poucas somente de entre a multidão infinita das diferenças étnicas podiam ser seriamente tomadas como potenciais focos de condensação e secessão no interior das nações dotadas de soberania política. Dadas as múltiplas e estreitamente articuladas funções do Estado-nação, a perspectiva de viabilidade dessas na-

ções potenciais tinha por condição as suas capacidades económicas, sociais e propriamente militares. Mas numa época em que os Estados-nação se despojam rapidamente de várias de entre as suas funções tradicionais, essa condição ou prova deixa de ser requerida. Podemos repetir na esteira de Eric Hobsbawm que hoje «é inegável que entidades “étnicas” que não tinham qualquer importância política ou sequer existencial... podem adquirir de um dia para o outro uma influência efectiva enquanto símbolos de uma identidade de grupo»⁶. Qualquer grupo, ainda que de dimensões reduzidas ou insignificantes, pode em princípio reclamar assim a soberania, ao mesmo tempo que o direito de apresentar reivindicações legítimas junto dos organismos supra-estatais, e qualquer grupo pode virtualmente ver satisfeitas este tipo de aspirações contanto que reclame de modo suficientemente audível e no pressuposto de que nenhum outro grupo soberano estabelecido ou mais poderoso entende ou se mostra capaz de sufocar a sua voz. Se a «soberania no interior da Europa» é uma reivindicação que hoje vimos de um extremo ao outro do continente, é porque, quando se cede por toda a parte a soberania económica, social e uma grande fracção da soberania política, bem como as preocupações de defesa militar, a instituições supra-estatais inteiramente europeias, o que resta da soberania tradicional dos Estados-nação (e, mais decisivamente ainda, das suas obrigações contratuais e não-contratuais para com os nacionais) parece sedutoramente fácil de assumir e manter: um preço não penalizador, um direito desprovido de deveres, a ausência de contrapartidas, o prazer sem responsabilidade.

O que é causa para a União Europeia, criada e até hoje mantida como um entendimento entre Estados soberanos seleccionados, de uma tensão suplementar. A Comunidade Europeia foi formada pelos governos de Estados cujas raízes mergulhavam na tradição da *homogeneidade* imposta ou induzida do Estado-nação — ou seja, nos termos descritivos propostos por Jürgen Kocka, na prática de «*Reduzierung und Abbau von Unterschieden, Reduktion von Heterogenität, Homogenisierung von einerseits regionalen Differenzen*»⁷. As nações alegadamente indivisíveis tinham nascido desse processo de *homogeneização*, que implicava as cruzadas culturais, a supressão das línguas e tradições locais, a promoção através da imposição de um currículo unificado em cada uma delas de uma «herança» comum. Os Estados-membro da Europa apegam-se ciosamente à sua integridade nacional — mais putativa do que real e sempre exposta à contestação. Esperam que a Comunidade respeite e proteja essa integridade. Consideram em princípio ser do seu interesse a longo prazo a salvaguarda do mito de uma nação una e unificada, e mostram-se no seu conjunto pouco dispostos a admitir a identidade separada de cada uma das suas subpopulações. Contudo, quanto maior é a fracção de soberania cedida às instâncias pan-europeias, menores oportunidades têm as identidades baseadas no Estado-nação de serem defendidas com êxito. As províncias e regiões que por esta ou aquela razão se

sentem insatisfeitas com o lugar que lhes é atribuído pelos Estados-nação de que são parte já não vêem qualquer boa razão para se submeterem docilmente ao monopólio estatal da soberania: encontram na entidade pan-europeia uma espécie de tribunal de recurso, um destinatário ao qual podem comunicar os agravos que as unidades políticas mais pequenas e mais próximas se recusam a ouvir e, por conseguinte, uma oportunidade de compensarem o desequilíbrio de forças que as lesa.

Tomando de empréstimo o vocabulário estabelecido das reivindicações de soberania, descobrem ou inventam a sua «etnicidade» que pretendem ver defendida perante os tiranos vizinhos pela Comunidade Europeia. Não deveria surpreender-nos que os bascos, os catalães, os escoceses, os croatas ou, na realidade, os lombardos sintam assomos de inveja quando ouvem Mary Robinson, a presidente irlandesa, declarar: «Desde a nossa entrada na Comunidade, em 1973, deixámos de nos definir exclusivamente por referência à Grã-Bretanha... Isso deu-nos um sentido mais amplo, mais moderno e mais adequado da nossa identidade.»⁸ Passados tantos anos, a cáustica observação de Otto Von Bismarck soa como se tivesse sido proferida hoje: «Ouço a palavra “Europa” sair dos lábios daqueles que reclamam alguma coisa que não podem ou não estão dispostos a tomar por si próprios.» E devemos admirar a sabedoria profética de Michael Walzer quando nos fazia notar que «se um dia os Estados se tornarem comunidades de vizinhos alargadas, é provável que as comunidades de vizinhos se tornem pequenos Estados. Os seus membros organizar-se-ão para defenderem a sua política e a sua cultura locais contra os estrangeiros. Historicamente, as comunidades de vizinhos transformaram-se em comunidades fechadas ou de tipo bairrista... sempre que o Estado abria delas mão»⁹.

Certos observadores, entre os quais se destaca Eric Hobsbawm, consideram a prodigiosa proliferação de «Estados-nação» no período mais recente da história do mundo como sinal não tanto do *triumfo* definitivo do «princípio nacional», mas antes como, pelo contrário, um resultado do *colapso* progressivo do Estado-nação enquanto principal suporte das identidades colectivas soberanas. Ao longo dos tempos modernos «clássicos», até ao cataclismo provocado pela Primeira Grande Guerra, a soberania multinacional (incluindo antes e acima de tudo a grande tríade da autonomia e da auto-administração militar, económica e cultural) entretecia-se inextricavelmente com a ideia nacionalista, e podemos assim supor que foi esta ligação a tornar a instituição do Estado-nação tão tentadora e tão eficaz enquanto meta e ponto de referência das identidades colectivas. A «viabilidade» era considerada ser o atributo indispensável do Estado-nação — o que fazia com que um território demasiado pequeno ou demasiado fraco para se manter pelos seus próprios meios se visse por isso mesmo fora da corrida, do mesmo modo que fazia com que só as entidades de grandes ou entre grandes e médias dimensões pudessem considerar-se a si próprias, e ser também consideradas pelos outros, como me-

recedoras do estatuto de «Estado-nação». Hoje, este critério parece ter sido posto de lado. E assim assistimos a uma cissiparidade aparentemente infinita de nacionalismos, enquanto cada vez mais e sempre novas elites em perspectiva adiantam sempre novas diferenças regionais, linguísticas, confessionais, etc. representando-as como identidades distintivas suficientemente fortes para justificarem a formação de um Estado — ou quase-Estado — próprio. Nos termos da formulação jocosa de Eric Hobsbawm:

Qualquer ilhota do Pacífico pode aspirar à independência e a tempos felizes para o seu presidente caso tenha a sorte de possuir condições para a instalação de uma base naval que os Estados mais solventes disputarão, uma boa dotação natural como o manganésio ou simplesmente praias agradáveis e jovens atraentes que a transformem num paraíso turístico...

A maioria dos membros das Nações Unidas será provavelmente dentro em breve constituída, nos finais do séculos XX, pelos equivalentes (republicanos) dos Saxe-Coburgo-Gotha e dos Schwarzburgo-Sonderhausen...

Se as Seychelles podem gozar nas Nações Unidas de um voto que vale tanto como o do Japão... então, só o céu poderá ser o limite das ambições da Ilha de Man ou das Ilhas do Canal da Mancha.¹⁰

A proliferação de unidades que reivindicam um estatuto semelhante ao que foi historicamente conquistado pelos Estados-nação modernos não *prova* que entidades mais pequenas e mais fracas possam reivindicar ou visar hoje razoavelmente a viabilidade, prova apenas que a viabilidade deixou de ser condição da formação de um Estado-nação. Mais significativamente ainda, sugere — de modo paradoxal — a *perda* de «viabilidade» no sentido anterior por parte desses organismos que eram os Estados de grandes ou entre grandes e médias dimensões que podiam pretender gozar da tríade da soberania no período da «alta modernidade». A sede apinhada das Nações Unidas não é um prenúncio do triunfo definitivo do princípio nacionalista, mas dos finais de uma época em que o sistema social se identificava habitualmente em termos territoriais e populacionais com o modelo do Estado-nação — ainda que talvez não seja, convém repeti-lo aqui, prenúncio do fim da época do nacionalismo. O actual modo de funcionamento da economia mundial (e hoje existe efectivamente uma economia *mundial*) juntamente com as elites extraterritoriais que a fazem funcionar favorecem organismos estatais que *não podem* de facto impor as condições de gestão da economia, e menos ainda impor restrições ao modo como aqueles que dirigem a economia entendem fazê-lo: a economia é hoje decididamente transnacional. Virtualmente em todos os Estados, pequenos ou grandes, a maior parte dos meios económicos mais importantes para a vida quotidiana da população são «estrangeiros» — ou, dado que foram removidas todas as barreiras aos movimentos do capital, podem tornar-se estrangeiros de um dia para o ou-

tro, caso os governantes locais suponham ingenuamente poder intervir. O divórcio entre a *autocracia* política (real ou imaginária) e a *autarcia* económica não poderia ser mais completa e parece irrevogável. Paul Valéry escrevia não há muito tempo ainda que «*les races et les nations ne se sont abordées que par des soldats, des apôtres et des marchands*». Embora os três grupos citados continuem, em graus diversos, todos eles no activo, são hoje os negociantes que conhecem uma actividade sem precedentes. É precisamente por isso que os candidatos a construtores de nações podem olhar com esperança as mais reduzidas populações como potenciais fornecedoras das quotas costumadas de ministérios, de embaixadas e de educadores profissionais. («A reconstrução fundamental da nação», como profeticamente observara Fichte, «oferece-se como tarefa às classes educadas.»¹¹)

Paradoxalmente, na presente época de uma *economia* cosmopolita a fragmentação da soberania *política* torna-se por si só um factor maior no que refere ao desenvolvimento do livre movimento do capital e dos bens. Quanto mais fragmentadas são as unidades políticas, quanto mais fraco e estreito é o controlo que exercem sobre os respectivos territórios, mais livre ainda se tornam os fluxos globais do capital e das mercadorias. O capital mundial deixou de estar interessado em Estados grandes, poderosos e bem armados. A *globalização* da economia e da informação e a *fragmentação* — trata-se de facto de uma espécie «re-regionalização» — da soberania política não são, ao contrário do que poderá parecer, tendências opostas e, nessa medida, conflituais e incongruentes: são antes factores da reorganização em curso dos vários aspectos da integração sistémica. Entre si, os Estados polícionam as condições da ordem em espaços locais que se tornam cada vez em maior medida se tornam menos do que estações de trânsito na circulação à escala do mundo de bens e dinheiro administrados pelos quadros superiores das multinacionais (a que melhor chamaríamos: não-nacionais ou transnacionais). Tudo o que resta de matéria de gestão económica nas políticas do Estado tende a resumir-se na oferta de condições de lucro apelativas (impostos baixos, salários baixos, mão-de-obra dócil e assustada ou «pacificada», crédito fácil, elevados subsídios e taxas de juro baixas e, em último mas não menos importante lugar, diversões agradáveis para os gestores que fazem viagens pagas ao país) e de molde a tentarem o capital em circulação a reservar um ponto de escala num dado lugar a fim de aí permanecer um pouco mais de tempo do que o necessário ao reabastecimento em combustível dos seus aviões.

A corrida à soberania torna-se cada vez mais uma competição em que cada um dos concorrentes visa obter alguma vantagem na distribuição mundial do capital. É o que se passa com dois tipos que hoje podemos observar de reivindicações de soberania: as que provêm de regiões prósperas como a Lombardia, a Catalunha ou a Flandres, que não aceitam partilhar a sua fortuna e vantagens com outras fracções mais pobres da população que o Estado inexplicavelmente insiste em que devem ser tratadas como outro conjun-

to de irmãos e irmãs — da mesma «nação» (As repúblicas checa e eslovena devem ser causas de insónia para os dirigentes da «Liga do Norte», pois ilustram o que se torna possível de um dia para o outro quando é possível deixar de vez de lado os companheiros mais pobres, os seus intermináveis pedidos de auxílio, bem como os problemas que suscitam. A República Checa, por exemplo, pode orgulhar-se do seu milagre económico — com um crescimento esperado de 6 por cento para 1994, somente 3 por cento de desemprego e um PIB de cerca de 7000 dólares por habitante — depois de ter trocado os seus pobres, as fracções anacrónicas da sua indústria e a sua agricultura faminta de créditos pela concessão graciosa da «independência» à Eslováquia, com a diminuição de 7,6 por cento do seu PIB, os seus 14 por cento de desempregados, o seu PIB descendente de menos de 5000 dólares por cabeça.); e as reivindicações formuladas por regiões empobrecidas como a Escócia, que protestam contra o que consideram a excessiva escassez da parte que recebem do conjunto das riquezas garantida pelo Estado. Em ambos os casos, as queixas são, de início, de natureza económica. Segue-se um esforço frenético de comparação e de concentração dos sentimentos difusos de privação na imagem de uma causa e de um destino comuns, o que é obra de um processo de construção colectiva da identidade a utilizar como capital cultural eficaz na luta pela «devolução do poder de Estado». Espera-se pois que uma identidade cultural partilhada traduza as privações individualmente sofridas num esforço colectivo de reparação.

Em tempo algum, as diferenças culturais significativas foram «objectivamente dadas», do mesmo modo que não podiam ser «objectivamente obliteradas» ou niveladas. Os conteúdos culturais só formam uma totalidade sob a forma de um reservatório de símbolos a partir dos quais um certo volume de selecções e de combinações (em princípio infinitas) pode ser e é feito. Sob o aspecto mais fundamental, servem como matéria-prima a partir da qual são montadas as identidades autoconstruídas: as diferenças culturais verdadeiramente significativas (as que se tornam visíveis, percebidas, servindo como pontos de orientação ou divisas da integração do grupo e sendo conjuntamente defendidas) são *produtos* destes processos de montagem das identidades. (Como Ernest Gellner observou: «Por cada nacionalismo efectivo, há vários mais, que são fracos ou estão adormecidos. Os que fracassam são “objectivamente” tão legítimos como os outros...»¹²) É a presença ou a ausência dos processos em causa, bem como o seu vigor relativo, que (sempre agonisticamente) faz ascender certos dialectos ao estatuto de línguas e reduz algumas línguas ao estatuto de dialectos; que organiza o passado rememorado ou inventado em tradições separadas; que, de um modo geral, promove necessidades imitativas no que se refere a certos símbolos culturais e interdiz que se adoptem outros. Com efeito, como fez notar Eric Hobsbawm, quanto mais o passado é um passado extinto e ineficaz, mais «livre» se torna de ocupar uma função mobilizadora, puramente simbólica¹³.

As necessidades identitárias tendem a ser hoje cada vez mais agudas (e mais disjuntivas do que no passado) na esteira do fracasso cada vez mais evidente dos Estados-nação no seu passado papel de produtores e fornecedores de identidade. A função de construção da identidade em que costumadamente os Estados-nação se especializavam poderá ter de procurar outro suporte, e procurá-lo-á com tanto mais ardor quanto mais «tranquilas» se revelarem as alternativas disponíveis.

Acresce que os instrumentos e recursos que os Estados de longa data estabelecidos da Europa desenvolveram sem escrúpulos ao promoverem o princípio «um Estado, uma nação» não são acessíveis às novas unidades políticas, mais pequenas e mais fracas, que se integram num mundo inteiramente diferente e no qual cada um dos participantes joga o jogo da soberania com regras diferentes. O pluralismo cultural como condição permanente da humanidade, mais do que como mal temporário e sinal de atraso, eis o nome do jogo cujos parceiros maiores já não sentem vocação missionária, do mesmo modo que já não se sentem ameaçados pela variedade dos gostos e das modas culturais. Esta nova versão dos «direitos humanos» modernos (anteriormente entendidos como o direito a ser-se «simplesmente humano», a participar na «essência humana» universal, mas hoje interpretados antes do mais como o direito a permanecer-se diferente) arruína a perspectiva de se desencadearem impunemente cruzadas culturais e outros actos de opressão, outrora normais e justificados, mas hoje imediatamente denunciados como criminosos. As coisas tornam-se ainda menos prometedoras para os novos «Estados soberanos» dado que, com o número crescente de unidades soberanas que por toda a parte se verifica, parece praticamente garantido que uma minoria poderá, no interior da unidade a que pertence, pedir auxílio a outra minoria que acontecerá ser o seu próprio «Estado soberano»: a maior parte das minorias são maiorias noutros lugares. A imensa maioria das «populações estrangeiras» no interior dos Estados já não são populações sem pátria ou sem Estado e por isso, também não populações politicamente impotentes. (Lembremos como os ataques lançados contra os «turcos locais» na Alemanha deram rapidamente origem a um diferendo internacional com o Estado turco.) Não se pode já sustentar, na realidade, que essas populações são como ovelhas perdidas do rebanho de origem e forçá-las assim a regressar ao redil. Menos ainda se pode desprezar o seu direito à diferença, ou invocar essa diferença para se lhes recusar direitos políticos, sem se incorrer na ira deste ou daquele vizinho turbulento ou nos sofrer ao risco de sanções com origem em organismos internacionais que não permitem aos recém-chegados fazerem o que fizeram os protagonistas bem estabelecidos num passado suficientemente distante e que por isso se tornou possível esquecer. Não sendo já viáveis nem a assimilação nem a conversão forçada, mas continuando os «direitos humanos» a ser identificados com a ficção da soberania do Estado-nação, a «limpeza étnica» é o nome do jogo jogado pe-

los novos Estados que desejam tornar-se, à semelhança do que se passou em casos anteriores que lhes servem de exemplo, novas nações.

Quando torcemos as mãos de desespero perante os massacres étnicos que ocorrem em territórios já não sufocados pelos jugos de ferro da *Pax Soviética* ou da *Pax Titoica*, devemos ter presente que em ambos os (hoje extintos) impérios, que desprezavam a soberania nacional, e nos novos Estados-nação autoproclamados que disputam o lugar antes por eles ocupados, têm em comum esse modo de funcionamento a que C. A. Macartney chamava já em 1934 a «cintura de populações mistas»: o Tratado de Versailes ordenava que cada Estado que fizesse parte dessas cinturas «se considerasse doravante como um Estado nacional. Mas os factos jogavam contra eles... Nenhum dos Estados em causa era realmente uni-nacional, do mesmo modo que não existia, por outro lado, uma nação única cujos membros vivessem na totalidade no interior de um só Estado» — e eis, segundo Hannah Arendt, o ponto de partida ideal para «a transformação do Estado de instrumento do direito em instrumento da nação»¹⁴, o que as mais das vezes significará um instrumento de opressão nacional, de guerra e de genocídio.

Tendo deixado as políticas de assimilação forçada uma perspectiva viável, as ideologias que actualmente acompanham as estratégias do novo tribalismo e as políticas de *exclusão* correspondentes recorrem, paradoxalmente, à mesma espécie de linguagem da qual tradicionalmente se apropriava o discurso cultural *inclusivista*. É a própria cultura, mais do que a colecção hereditária dos genes, que as ideologias em causa representam como imutável: como uma entidade única que *deve* ser mantida intacta e, ao mesmo tempo, como uma realidade que *não pode* ser significativamente modificada por qualquer método de proveniência cultural análoga. Dizem-nos que as culturas precedem, formam e definem (cada uma à sua maneira *única*) a mesma Razão que anteriormente se esperava que viesse a ser a principal arma ao serviço da unificação cultural. À semelhança das castas ou «estados» do passado, as culturas podem quando muito comunicar e cooperar no quadro de uma divisão funcional do trabalho, mas sem poderem jamais misturar-se — o que devem evitar acima de tudo, a menos de quererem ver comprometido e desgastado a preciosa identidade de cada uma delas. Não são o *pluralismo* e o *separatismo* culturais, mas o *proselitismo* cultural e as tendências que são no sentido da unificação cultural que hoje se consideram «antinaturais», uma evolução anormal à qual se trata de opor uma resistência activa.

Não é surpreendente que os pregadores contemporâneos da ideologia *exclusivista* desdenhosamente rejeitem o labéu de racismo: a verdade é que não sentem necessidade de recorrer nem recorrem ao argumento da determinação genética das diferenças humanas ou das raízes biológicas da continuidade do seu legado. E é por isso que os seus adversários pouco ilustram a sua própria causa, a causa da coexistência e da tolerância mútua, quando insistem em servir-se contra eles desse labéu e em continuar a declará-lo certo. A efec-

tiva complexidade da sua posição deriva do facto de o discurso cultural, que pertencia outrora à estratégia liberal, assimilacionista e *inclusivista*, ter sido «colonizado» pela ideologia *exclusivista*, o que faz com que a utilização do vocabulário «culturalista» tradicional já não possa assegurar a subversão da estratégia exclusivista. Como Julia Kristeva advertiu, estamos votados pela primeira vez na história a viver as nossas diferenças «sem qualquer totalidade superior que compreenda e supere as nossas particularidades». Nunca antes vivemos uma situação assim e é por isso que não sabemos bem como agir nem o que esperar.

A dificuldade de combater a ascensão do regionalismo e da etnicidade militantes resulta em parte da ambivalência inerente à própria visão europeia. Como diz Henri Brugmans:

L'Européen sait sans doute que la révolte régionale actuelle peut éventuellement dégénérer en un nationalisme à dimensions réduites. Mais il sait aussi que cette révolte se dirige aujourd'hui contre l'étatisme national, qui demeure l'ennemi numéro un de l'Europe... [U]ne nation politique — est une prison d'autant plus néfaste que ses justifications pratiques disparaissent.¹⁶

Outras raízes da fraqueza presente e dolorosamente sentida por toda a Europa da chamada causa «anti-racista» reside na transformação profunda do próprio discurso cultural. No quadro deste discurso, tornou-se extraordinariamente difícil (ou, como há quem diga, «politicamente incorrecto») adiantar sem contradição (e sem se correr o risco de uma acusação de prática de acto criminoso) argumentos contra a permanência da diferenciação humana e contra a prática das separações categoriais — argumentos contra a confusão entre os sentidos étnico e político da nação, que lesa a igualdade e a universalidade políticas em nome do egoísmo étnico.

(Este texto é uma versão revista e aumentada de uma *Peace Lecture*, pronunciada na Universidade de Manchester, a 10 de Março de 1994.)

8.3 Epílogo: velhas e novas ameaças e esperanças

(Versão revista do meu artigo «Alone Again: ethics after certainty», publicado em Demos, 1994)

O grande teólogo e filósofo moral dinamarquês Knud Løgstrup reflecte: «É uma característica da vida humana confiarmos uns nos outros, mutuamente... Só em função de circunstâncias especiais desconfiamos de alguém de um estranho... No começo acreditamos na palavra uns dos outros; no começo confiamos em outrem.»

Já não era a mesma coisa que dizia um outro grande filósofo religioso, refugiado russo e professor na Sorbonne, Leon Chestov: «*Homo homini lupus* é uma das máximas mais inabaláveis da moral eterna. Em cada um dos nossos semelhantes, tememos um lobo... Somos tão pobres, tão fracos, podemos ser tão facilmente arruinados e destruídos! Como poderíamos não ter medo?... Tudo o que vemos é perigo, perigo somente...»

Decerto que Løgstrup e Chestov não podem ter ambos razão. Ou poderão de facto? É verdade que se contradizem reciprocamente, mas não extraímos todos nós indicações contraditórias daquilo que vivemos? Por vezes confiamos, por vezes temos medo. Na maior parte dos casos, não sabemos bem se deveremos confiar e desarmar ou farejar o perigo e permanecer em guarda — e ficamos então confusos, sem termos a certeza do que devemos fazer. Que existirá com mais força nas nossas vidas: a confiança ou o medo? A resposta parece depender do tipo de vida que tenhamos vivido.

Løgstrup nasceu e morreu numa Copenhaga tranquila, serena e pacífica, onde os membros da família real andavam pelas ruas de bicicleta por entre os seus súbditos, e quando interrompiam o passeio deixavam as bicicletas na rua, sabendo que, não havendo ladrões, as bicicletas estariam no mesmo sítio quando delas precisassem de novo. Chestov foi perseguido e teve o acesso a um lugar na universidade vedado pelo regime czarista por *ter nascido* numa fé errada; depois, perseguido e forçado ao exílio pela revolução anticzarista por *professar* uma fé errada e teve de beber o cálice até às fezes, desterrado num país estrangeiro... Assim, os dois sábios referem-se a experiências clamorosamente diferentes. As generalizações a que procedem contradizem-se mutuamente, mas o mesmo se passou com as existências que generalizavam.

Parece ser este o caso de todos nós. Generalizamos a partir do que vemos. Quando dizemos que «as pessoas são o que são», referimo-nos às pessoas que encontramos, a pessoas moldadas, movidas e conduzidas pelo mundo que aconteceu que elas e nós habitássemos. E se dissermos uma vez que podemos confiar nas pessoas e uma outra vez que as pessoas são como lobos que devemos temer, e se as duas proposições soarem como verdadeiras ou pelo menos parcialmente verdadeiras, dir-se-ia então que aquilo que as pessoas são — ou melhor, o que parecem ser — depende, no todo ou em parte, da espécie de mundo em que elas e nós vivemos. Além disso, se aquilo que pensamos dos outros reflecte o que somos, é também verdade que aquilo que somos é, por seu turno, um reflexo do que acreditamos ser: a imagem que sustentamos dos outros e do conjunto de todos eles conosco tem uma inquietante capacidade de auto-realização. As pessoas tratadas como lobos tendem de um modo geral a adoptar um comportamento análogo ao dos lobos, do mesmo modo que as pessoas tratadas confiantemente tendem no seu conjunto a tornar-se dignas de confiança. O que pensamos uns dos outros é realmente importante.

Nunca saberemos ao certo se as «pessoas enquanto pessoas» são boas ou más (embora talvez queiramos continuar a discutir a questão, como se fosse possível descobrir a verdade). Mas é importante saber se as julgamos «fundamentalmente» boas ou más, animadas do desejo de serem *morais* ou comprazendo-se na *imoralidade*, e importante saber assim como as tratamos. Mais importante ainda é sabermos se atribuímos às pessoas a *capacidade de fazerem juízos morais* e as consideramos, por conseguinte, *sujeitos morais* — quer dizer pessoas *capazes de responsabilidade moral*, e não apenas jurídica, em relação às suas acções.

A HISTÓRIA ATÉ AQUI...

Em 1651, no dealbar daquilo a que mais tarde viria a receber o nome de tempos modernos, Thomas Hobbes pronunciou o seguinte veredicto que viria a servir de orientação ao pensamento e à acção dos legisladores, educadores e pregadores morais modernos:

... os homens não têm prazer algum (mas sofrem pelo contrário grandes danos) em se terem por companhia, onde não haja um poder que os subordine a todos... E mostrando o maior desprezo, ou subavaliação, procede por natureza, tanto quanto se atreve (aqueles entre os quais não há poder comum que os mantenha em sossego, levam este atrevimento a ponto de se destruírem uns aos outros), de maneira a extorquir o mais de valor que pode aos seus vizinhos, lesando-os...

É manifesto pois que durante o tempo que os homens vivem sem um Poder comum que os mantenha em respeito, estão nas condições a que chamamos Guerra, e esta guerra é como a de cada homem contra todos os homens...

A mensagem era clara: se se quer que os homens sejam morais, é necessário forçá-los a que o sejam. Só sob a ameaça da dor os homens deixarão de causar uns aos outros. Para deixarem de se temer uns aos outros, os homens terão de temer um poder superior a todos eles.

O corolário era um novo aviso: nada se pode construir a partir dos impulsos, das inclinações, das predisposições das pessoas. As suas paixões (quer dizer todas as paixões excepto a paixão por uma vida melhor, a única paixão que se presta por si própria à lógica e à razão) devem antes ser extirpadas ou sufocadas. Em vez de seguirem os seus *sentimentos*, as pessoas deveriam ser ensinadas, e forçadas se necessário, a *calcular*. Num mundo moral, só a voz da razão deveria ser escutada. E um mundo em que só a voz da razão seja escutada é um mundo moral.

Foi assim que surgiu a grande divisão que se tornaria a marca da vida moderna: a divisão entre a razão e a emoção, tomada como substância e fundamento de todas as escolhas de vida ou de morte — escolhas entre a ordem e

o caos, entre a vida civilizada e a guerra de todos contra todos. A divisão em causa separava sobretudo o regular, previsível e controlável do contingente, do errático, do imprevisível, do que não se deixa controlar. Com efeito, para qualquer problema há por definição uma e só uma solução verdadeira e ditada pela razão, mas uma variedade virtualmente infinita de soluções erróneas: onde a razão não governa, «tudo pode acontecer» e por isso qualquer situação se torna desesperadamente impossível de controlar.

O mundo moral só pode ser, portanto, um mundo *regular e ordenado*. (Um mundo «ordenado» é um mundo em que as probabilidades do que se passa não são casuais: alguns acontecimentos são consideravelmente mais prováveis do que outros, ao passo que alguns não têm virtualmente qualquer probabilidade de ocorrer.) As pessoas *morais* não podem ser conduzidas por impulsos erráticos, só podem ser guiadas, consistentemente e de modo sistemático, por leis, regras, normas, princípios que especifiquem claramente o que numa dada situação alguém deverá fazer e deverá abster-se de fazer. A moralidade, como a restante vida social, tem de se fundar na *Lei*, tem de haver subjacente à moral um *código ético* consistindo em prescrições e proibições. Ensinar ou coagir as pessoas a serem morais significa fazer com que obedeçam a esse código ético. Na mesma ordem de ideias, «tornarmo-nos morais» equivale a aprendermos, memorizarmos e observarmos as *regras*.

A modernidade adiantava duas grandes instituições destinadas a realizar os objectivos em causa — quer dizer a garantir que a moralidade prevalesse através da observância das regras. Uma era a burocracia, a outra o mundo dos negócios. As duas instituições diferem uma da outra sob múltiplos aspectos, e entram por vezes em conflito, mas há um aspecto seminal em que as duas convêm: ambas se empenham na erradicação das emoções ou pelo menos em mantê-las à distância. Uma vez que são inimigas dos afectos, foram saudadas desde os seus primórdios como encarnações da racionalidade e instrumentos da racionalização. Ambas assumiram a tarefa de obter o mesmo efeito, cada uma delas a seu modo.

A burocracia foi descrita pelos teóricos, a começar por Max Weber, como a maneira tipicamente moderna (e avançada) de fazer as coisas: em particular, quando uma tarefa complexa requer divisão de competências e o trabalho de muitas pessoas, fazendo cada uma delas apenas uma parte da tarefa e não tendo necessariamente consciência daquilo em que o seu conjunto consiste, todos os esforços devem ser afinados e coordenados de maneira a que o objectivo global possa ser atingido. O modo especificamente burocrático de dirigir as coisas assenta numa cadeia de comando estrita e numa definição igualmente estrita dos papéis atribuídos a cada elo da cadeia. A tarefa global, só plenamente visível a partir do topo, é dividida e subdividida à medida que as vozes de comando descem até aos níveis inferiores da hierarquia, pelo que, quando chegamos ao nível da base do desempenho directo, os seus agentes confrontam-se com alternativas razoavelmente simples e

previsíveis. Ora acontece que este modelo ideal só pode funcionar adequadamente na condição de todas as pessoas implicadas no trabalho da organização seguirem as vozes de comando que recebem e se guiarem exclusivamente por elas. (As suas acções são, como por vezes se diz, «guiadas pela regra».) É tal significa que as pessoas não se deixem inflectir pelas suas crenças e convicções pessoais ou por emoções — de simpatia ou antipatia — pelos seus companheiros de trabalho, ou pelos clientes individualmente considerados, ou pelos objectos da acção. A acção de todos deverá ser totalmente *impessoal* — de facto, não deverá orientar-se quaisquer *pessoas* que sejam, mas por *regras*, que definem os procedimentos a seguir.

A este tipo de acção que é dirigida por uma razão codificada em regras chama-se *racionalidade quanto ao procedimento*. O que conta é que o procedimento seja seguido à letra. O que acima de tudo se condena e pune nos seus termos é a inflexão do procedimento ao sabor das preferências ou afectos individuais. O que não é surpreendente, pois até mesmo o plano de acções complementares mais minuciosamente elaborado não teria grande relevância se fosse concedido livre curso às emoções pessoais. Na realidade, os «afectos» que os trabalhadores que cooperam numa organização são obrigados a deixar no vestiário antes de picarem o ponto equivalem a outras tantas escolhas erráticas, sem regra e, por conseguinte, impossíveis de prever e menos ainda de controlar. As emoções chegam de toda a parte e de nenhuma e aparecem sem aviso prévio, sendo que, depois de entrarem em cena, se torna virtualmente impossível fazer com que voltem a sair. A razão, o cálculo, a memorização dos conteúdos do volume das regras estatutárias, a concepção mais minuciosa revelam-se, na circunstância, de pouco préstimo.

Mas não são apenas os sentimentos caprichosos e «centrífugos» que se consideram indesejáveis. Para ser eficaz, a organização não tem necessidade do afecto dos seus membros, nem da aprovação por parte destes dos objectivos que ela efectiva ou supostamente segue ou da tarefa que efectua. Se a disposição dos membros a cumprirem as suas obrigações se baseasse no seu entusiasmo pelos fins declarados da sua actividade conjunta, os seus desempenhos dependeriam da maneira como considerassem a fidelidade da organização aos objectivos que alegadamente promove — os membros poderiam examinar, por assim dizer, o que os emissores de vozes de comando têm nas mãos, avaliar cada ordem comparando o seu propósito declarado e os seus efeitos reais e, por fim, poderiam acabar por discordar do que entendessem ser as intenções efectivas dos seus superiores, decidindo desobedecer às suas ordens. Deste modo, não é necessário, e menos ainda desejável, a concordância com os objectivos da organização para a qual trabalhamos — torná-la uma condição revelar-se-ia claramente prejudicial.

Para funcionarem eficazmente as organizações necessitam (e por isso promovem) somente dois tipos de afectos: uma lealdade à empresa do tipo «não arranjam problemas» e a disposição por parte de cada um a cumprir as

suas obrigações (seja o que for aquilo que é mandado, contanto que as ordens recebidas sejam legítimas, quer dizer tenham origem naqueles que as devem dar e cheguem pelos devidos canais, por um lado e, por outro, uma lealdade em relação aos colegas de trabalho, que se traduz num sentimento do tipo «estamos todos no mesmo barco» e numa atitude do tipo «não posso deixá-los afundarem-se» por parte de cada membro. Tais são as duas únicas emoções das quais a «racionalidade quanto ao procedimento» tem necessidade, ao mesmo tempo que para as garantir todas as outras emoções deverão ser atenuadas ou postas fora do circuito.

As mais destacadas de entre as emoções assim condenadas ao exílio são os sentimentos morais: essa persistente e rebelde «voz da consciência» capaz de impelir alguém a ajudar os que sofrem e a abster-se de ser causa de sofrimento. A consciência poderá dizer-nos que a acção que nos disseram que efectuássemos é injusta — ainda que correcta do ponto de vista dos procedimentos estabelecidos. Ou que um tipo muito diferente de acção seria o correcto, apesar de ser «irregular» do ponto de vista das exigências procedimentais. Ora, se esta voz for suficientemente forte e as vozes que a poderiam sufocar se revelarem demasiado fracas para o fazer, eis que a acção da organização se verá à mercê dos sentimentos morais do indivíduos encarregados da execução das tarefas. Trata-se de uma eventualidade que as organizações tentam prevenir de duas maneiras.

A primeira confronta-nos com um fenómeno a que poderemos chamar *responsabilidade flutuante*. Uma vez que o membro da organização observe fielmente as regras e faça aquilo que os seus superiores autorizados lhe dizem que deve fazer, não é ele quem assume a responsabilidade por quaisquer efeitos que a acção possa ter sobre os seus objectos. De quem será a responsabilidade, então? A pergunta constitui manifestamente um quebra-cabeças, uma vez que todos os outros membros da organização se limitaram a seguir procedimentos e a cumprir ordens... Aparentemente, no dizer de Hannah Arendt, *ninguém* governa a organização — quer dizer que esta se move simplesmente graças à lógica impessoal dos seus princípios autopropulsores. Mas não é este o único problema, uma vez que também uma divisão do trabalho extremamente minuciosa torna mais difícil a atribuição das responsabilidades. As mais das vezes, cada um dos membros que contribui para a produção do resultado final executa acções que são por si sós bastante inócuas e que não causariam — não poderiam causar — o resultado em questão sem as acções complementares executadas por muitos outros membros. Numa organização de grandes dimensões a maior parte dos membros nem sequer vê (ou ouve referir) os resultados finais, remotos e sempre indirectos para cuja produção contribui. Por isso, cada um dos membros poderá continuar a sentir-se uma pessoa moral e decente (como acontece na maior parte dos casos nas suas relações com os seres que lhe são próximos e queridos) ao mesmo tempo que está a contribuir para as mais atrozes crueldades.

A segunda via utilizada é a da tendência para a *adiaforização*: consiste em declarar que a maior parte das coisas que se espera que os membros da organização façam ao prestar-lhe os seus serviços se eximem à apreciação moral, e são, por assim dizer, eticamente indiferentes, nem boas nem más, mas simplesmente correctas ou incorrectas. O que não significa que as opiniões morais correntes sejam contestadas, mas simplesmente declarar sem mais que as categorias do «bem» e do «mal» não são pertinentes quando se trata do desempenho das obrigações impostas pela organização. Os únicos critérios pertinentes para ajuizar das obrigações cumpridas são os da *correção em termos procedimentais*: se forem aceitáveis desse ponto de vista, não é concebível que sejam submetidas a outro tipo de exame. Quando a palavra «ética» aparece no vocabulário da burocracia, é em conexão com a «ética profissional», considerando-se que esta última é transgredida quando um membro incorre em deslealdade para com a organização (transmitindo informações secretas, servindo-se das suas funções para fins que não constam dos regulamentos ou permitindo de qualquer outro modo que interesses exteriores à organização interfiram no domínio da sua disciplina), ou deslealdade para com os colegas (as acusações deste tipo são as mais das vezes feitas por iniciativa de membros que consideram ter sido tratados indevidamente, ofendidos ou lesados, e sendo o idioma da ética manifestamente menos preciso do que o dos códigos regulamentares, ocorrem sempre que a definição das competências se presta a interpretações várias e litigiosas).

Bem vistas as coisas, é um dispositivo concebido para tornar as acções humanas independentes daquilo que os actores possam pensar e sentir a título privado. No seu quadro a disciplina é a única responsabilidade e põe fora de jogo todas as demais, ao mesmo tempo que o código ético ao estatuir claramente os deveres do indivíduo para com a organização impede que se levantem questões morais susceptíveis de interpelarem o comportamento dos membros. Por outras palavras, a organização moderna é uma maneira de fazer as coisas que se desembaraça de quaisquer imposições morais. É por isso que actos cruéis que os membros individuais, caso agissem por sua própria conta, decerto repudiariam com horror podem ser por princípio perpetrados pelas organizações modernas. De resto, ainda que não se verifique esse caso, há certos efeitos nocivos que são virtualmente inevitáveis: as pessoas que entram na órbita da acção burocrática deixam de ser sujeitos morais responsáveis, são privadas da sua autonomia moral e aprendem a não exercer o seu juízo moral (ou a não lhe darem crédito). Ficam presas daquilo a que o psicólogo americano Stanley Milgram chamou o «estado do executante» (*agentic state*), deixando, pelo menos enquanto permanecem nesse estado, de ser responsáveis pelas suas acções e pelas consequências das suas acções, tapando decididamente os ouvidos à voz da consciência.

Se a racionalidade quanto aos *procedimentos* é o princípio constitutivo da organização, é a racionalidade *instrumental* que faz avançar a esfera dos ne-

gócios. São dados os fins, são dados os meios, são dados os recursos e dados os resultados que poderão ser obtidos se aqueles forem bem aplicados. Os meios deverão ser usados em vista do máximo efeito possível: não há crime maior no mundo dos negócios do que o «insuficiente aproveitamento» dos recursos, do que deixar de lado certos capitais que poderiam «funcionar» e «resultar». A única questão que se põe a respeito das alternativas de utilização dos meios disponíveis é a de saber quanto podem eles render. As outras questões — com especial realce para as de ordem moral — são preliminarmente rejeitadas, postas de lado pelo facto de não terem «o sentido dos negócios», o único sentido que os negócios reconhecem. (Talvez haja quem ponha em dúvida a verdade desta última proposição: não ouvimos falar, com efeito, de «sociedades de investimento ético» ou de «produtos verdes»? Não lemos descrições de firmas que são portadoras das luzes do progresso, proporcionando a tecnologia de amanhã às pessoas de hoje ou preocupadas desta ou daquela outra maneira com tornar melhores as nossas vidas? É verdade que sim, mas na maior parte dos casos em apreço o uso de uma linguagem moral corresponde a um «bom sentido dos negócios» e contribui para desembaraçar a utilização dos recursos de restrições politicamente impostas — por vezes, como no caso dos produtos de consumo «amigos do ambiente», os argumentos morais revelam-se excelentes trunfos em matéria de vendas.)

É incontestável que o mundo dos negócios, precisamente como a burocracia, se empenha fortemente na definição e na defesa do seu próprio tipo de moral (baptizada por vezes «ética dos negócios»). O valor fundamental da ética em causa é a honestidade, que — como vem escrito em caracteres reduzidos — trata sobretudo do cumprimento das promessas e da observância das obrigações contratuais. À falta dessa honestidade, o mundo dos negócios não poderia sobreviver — insistindo em que todas as cláusulas do contrato deverão ser cumpridas de acordo com o princípio da «honestidade», os parceiros de um negócio defendem-se do risco de se verem ludibriados ou esbulhados. Mais significativamente ainda, no entanto, criam para seu uso próprio um meio relativamente ordenado e previsível sem o qual a tomada de decisões instrumentalmente racionais seria inconcebível. E contudo, como se passa com qualquer código ético, a «ética dos negócios» consiste em grande parte em tornar eticamente imperativos certos tipos de comportamento, bem como em tornar outros tipos de acção — por comissão ou omissão — eticamente neutros, ou completamente à margem das questões morais. O código estabelece até que ponto é necessário que vá a honestidade e em que casos se poderá dizer que alguém foi «suficientemente honesto». Tudo o que se inscreva fora da linha assim traçada deixa de preocupar a ética dos negócios: um homem ou mulher de negócios tem o direito de se considerar perfeitamente em regra do ponto de vista do seu dever moral ao mesmo tempo que põe de parte esses aspectos.

Os tempos modernos começaram com a separação operada entre os negócios e a casa familiar. Com efeito, sem essa separação a lógica instrumental dos negócios teria continuado a ser contaminada e refreada pelas obrigações morais: na esfera doméstica e familiar, os bens são dados às pessoas *por causa do* que as pessoas são — filhos, irmãos, pais — e não *a fim de* garantir os ganhos que aquele que as fornece entende realizar. Para terem o «sentido dos negócios», por outro lado, os bens devem ser atribuídos ao «maior licitador» — quer dizer, não àqueles que têm mais necessidade, mas aos que estão em condições de dar mais em troca. Quem seja o maior licitador, quais sejam as suas credenciais e qualidades (à parte da solvência, como é óbvio), eis outros tantos aspectos que não deverão ser tidos em conta se se quiser tirar o melhor partido dos recursos. Nos negócios, não existem nem amigos nem vizinhos (embora o «sentido dos negócios» possa levar a que se declare o contrário). É útil que numa transacção o parceiro seja um perfeito estranho e assim se mantenha, uma vez que só desse modo a racionalidade instrumental poderá assumir o ascendente incontestado de que necessita: um conhecimento excessivo da outra parte poderia — quem sabe? — engendrar uma relação pessoal e emocional, que inevitavelmente confundiria e toldaria o juízo.

Mas a lógica do mundo dos negócios que governa os mercados autonomizados contemporâneos alimenta o esquecimento e a indiferença em relação a tudo o que não seja a tarefa instrumental em curso, a tudo o que esteja para além do espaço e do tempo imediatos da acção. Na acerada e perspicaz análise de Geoff Mulgan,

todos os mercados introduzem poderosos incentivos à evasão das responsabilidades, a fazer suportar os custos pela comunidade e a desvalorizar o futuro e o que será deixado às gerações vindouras. Os direitos de propriedade ocupam-se da prestação de cuidados dentro de limites estreitos, mas só o fazem ao preço da negligência na sua relação com o resto da sociedade. Além disso, a força de persuasão moral do mercado é minada pelo facto de quase qualquer acção poder ser justificada como uma resposta adequada à «disciplina do mercado» e quando quase qualquer fornecedor de um bem ou serviço amor al poder argumentar que a culpa na realidade é da procura do público em geral.

Confiar nos mercados «desregulados» como modo de «trazer ao de cima o que há de melhor nas pessoas» tem por efeito não o progresso, mas a devastação moral — e segundo Mulgan, «a cupidez e o egoísmo, a corrupção nas esferas do governo e dos negócios acabam por ser a marca da época neo-conservadora».

Tal como o *esprit de corps* da burocracia empresarial, também o espírito dos negócios milita contra os sentimentos e, sobretudo, contra os sentimentos morais. Os interesses comerciais não se conciliam facilmente com um

sentimento de responsabilidade relativo ao bem-estar daqueles que se poderão descobrir lesados pela maximização dos resultados visada pelo mundo dos negócios. Na linguagem do meio, a «racionalização» significa as mais das vezes o despedimento de pessoas que até esse momento ganhavam a vida ao serviço dos interesses dos racionalizadores. Essas pessoas passam agora a ser «supranumerárias» por se terem descoberto maneiras mais eficazes de fazer as tarefas que elas faziam, ao mesmo tempo que os seus serviços passados pouco são levados em conta: cada transacção comercial, se quiser ser perfeitamente racional, terá de começar do zero, esquecendo os méritos passados e as dívidas de gratidão. A racionalidade do mundo dos negócios furta-se à responsabilidade das consequências que ela própria produz, o que representa um novo golpe mortal na importância das considerações morais. Os horrores das zonas degradadas, das ruas sórdidas, as comunidades outrora prósperas e hoje moribundas, órfãs das empresas que as mantinham em vida e hoje se transferiram — obedecendo às razões mais ponderosas e mais racionais — para pastagens mais convidativas, não são vítimas da exploração, mas de um abandono provocado pela *indiferença moral*.

A burocracia amordaça ou criminaliza os impulsos morais — o mundo dos negócios limita-se a pô-los de lado. Horrorizado pelas tendências totalitárias incorporadas em qualquer burocracia, Orwell preveniu-nos contra a perspectiva de «uma bota a esmagar um rosto humano — para sempre». Uma metáfora adequada para a variedade de desprezo pela moral característica do mundo dos negócios poderia ser talvez a de «antolhos que perpetuamente impedem a visão de um rosto humano». As consequências a curto prazo experimentadas pelos que são alvo de uma ou de outra destas estratégias podem ser sensivelmente diferentes, mas os resultados a longo prazo são bastante parecidos: as questões morais ficam fora da ordem do dia, a autonomia moral do sujeito actuante é minada e, do mesmo modo, é minado o princípio da responsabilidade moral de cada um pelos efeitos, ainda que distantes e indirectos, das suas acções. Nem as formas modernas de organização nem o mundo dos negócios moderno promove a moralidade — quando muito, tornam a vida dos que persistem em ser morais mais dura e mais ingrata.

Reflectindo sobre a incapacidade dos perpetradores não só de admitirem, mas de compreenderem a sua responsabilidade dos crimes do Holocausto (as pessoas, bem vistas as coisas, estavam apenas a cumprir ordens... a tarefa estava ali para ser feita, alguém tinha de a fazer... as pessoas não podiam abandonar os seus companheiros...), Hannah Arendt, que questionou como ninguém as realizações e fracassos dos tempos modernos, exigia que os seres humanos fossem capazes de distinguir o bem do mal ainda que tivessem por único guia o seu próprio juízo e acontecesse este estar em desacordo com o que fossem obrigados a considerar a opinião unânime dos que o rodeassem.

Por mais incerta que semelhante exigência possa parecer num mundo dominado pela burocracia e o mundo dos negócios, Hannah Arendt via nela a

única esperança da moral e, segundo toda a probabilidade, a única estratégia realista (apesar de tão precária) a poder visar a reconquista pela moral dos territórios dos quais se viu exilada. No esforço que esta exigência representa, «não há regras por que possamos guiar-nos... porque não há regras para o que não tem precedentes». Por outras palavras, é só a própria pessoa moral quem deve — ele ou ela — assumir a responsabilidade pela sua responsabilidade moral...

...E O COMEÇO DE UMA NOVA HISTÓRIA

A história que até ao momento nos tem vindo a ocupar não se refere apenas aos tempos passados: o espírito burocrático das grandes empresas e a «ética dos negócios» permanecem como marcas destacadas do nosso tempo e escrever as notas necrológicas dos perigos mortais que acarretam seria de certo um exercício muito prematuro. Todavia, não são eles as únicas origens dos processos gémeos da «adiaforização moral» e da «responsabilidade fluante», que ambos continuam a desenvolver-se vigorosamente, ainda que assumindo formas um tanto renovadas. Há alguns elementos novos na condição humana que hoje emerge, e esses elementos terão segundo toda a probabilidade consequências morais de longo alcance.

Os novos elementos em causa decorrem da actual tendência para dismantelar, desregular, dissolver os quadros outrora sólidos e relativamente duradouros em que se inscreviam as preocupações vitais e os esforços da maior parte dos indivíduos (de acordo com a análise a que procedemos no capítulo 3). Repitamos: os empregos, antes considerados «para toda a vida», são hoje as mais das vezes simplesmente temporários e susceptíveis de se evaporarem como que sem aviso, na companhia das fábricas ou das instalações de agências bancárias que os forneciam. As próprias competências requeridas pelos empregos envelhecem rapidamente, tornando-se de um dia para o outro de trunfos que eram em desvantagens. Ser-se prudente e previdente, pensar no futuro são coisas cada vez mais difíceis, uma vez que parece fazer pouco sentido acumular competências para as quais amanhã não haverá procura, ou poupar dinheiro que amanhã poderá ter perdido boa parte do seu poder de compra. No momento em que os homens e as mulheres jovens entram no jogo da vida, ninguém sabe como serão as regras desse jogo à medida que o tempo passe: do que qualquer pessoa pode ter a certeza é de que mudarão muitas vezes antes de o jogo acabar.

Por outras palavras, o mundo parece menos sólido do que o outrora costumado (ou do que pensávamos costumado outrora). Perdeu a sua unidade e a sua continuidade aparentes — dos tempos em que os vários aspectos da vida podiam reunir-se num todo significativo e em que aquilo que acontecia podia ser associado a raízes de ontem e à previsão de consequências para

amanhã. O que hoje a maior parte de entre nós aprendemos com a experiência é que todas as formas no mundo em redor, por muito sólidas que possam parecer, não são imunes à mudança; que as coisas se impõem à atenção sem aviso e a seguir desaparecem ou afundam-se no esquecimento sem deixar rasto; que o furor da moda de hoje se torna o extremo do ridículo amanhã; que aquilo que é hoje elogiado, recomendado e reiteradamente prescrito hoje será tratado amanhã com desdém, no caso de ser ainda lembrado, pois tudo tem um princípio e um fim, mas não pré-história nem futuro; que pouca ou nenhuma ligação lógica entre os episódios da vida, cuja sucessão parece, ela própria, suspeita pelo facto de se revelar pura coincidência, contingência e acaso; e que, da mesma maneira em que aparecem vindos de parte nenhuma, esses mesmos episódios desaparecem sem consequências duradouras. Por outras palavras, o mundo em que vivemos (e que contribuimos para fazer por meio das nossas trajectórias de vida) exhibe as marcas da *fragmentação*, da *descontinuidade* e da *inconsequência*.

Num mundo assim é avisado e prudente não fazermos planos a longo prazo ou investirmos no futuro distante (nunca podemos saber de antemão em que se vão tornar amanhã a atracção dos fins hoje sedutores ou o valor dos trunfos presentes); não nos agarrarmos demasiado a um lugar, grupo de pessoas, causa ou sequer auto-imagem particular, deixarmo-nos ir não só sem lançarmos âncora e à deriva, mas sem âncora sequer; guiarmo-nos nas escolhas presentes não pelo desejo de *controlar* o futuro, mas pela relutância que sentimos em *hipotecá-lo*. Por outras palavras, «sermos previdentes» significa hoje na maior parte dos casos *evitarmos o empenhamento*. Estarmos livres de movimentos quando uma ocasião bate à porta. Estarmos livres para partir quando deixa de bater.

A cultura actual reitera o que cada um de nós aprende, alegre ou contrariadamente, com a nossa própria experiência. Apresenta o mundo como uma colecção de fragmentos e episódios, com uma imagem expulsando a anterior e substituindo-se a ela, só para ser substituída por seu turno no momento seguinte. As celebridades despontam e desvanecem-se no mesmo dia, e só muito poucas de entre elas deixarão o menor rasto na nossa memória. Os problemas que reclamam a maior atenção surgem no espaço de uma hora e desaparecem tão depressa como nasceram — do mesmo modo que as preocupações de massa que engendraram. A atenção tornou-se o mais raro dos recursos. No dizer de George Steiner, a nossa cultura transformou-se numa espécie de «casino cósmico», em que tudo se calcula em termos de «impacto máximo e obsolescência imediata» — impacto máximo, uma vez que a nossa imaginação submetida a choques constantes se tornou *blasée* e são necessários para a estimular choques cada vez mais fortes, cada um deles mais arrasador do que o precedente, e obsolescência imediata, uma vez que a nossa atenção tem uma capacidade limitada e é preciso libertar um espaço que possa absorver novas celebridades, modas, obsessões ou «problemas».

Marshall McLuhan é lembrado por ter cunhado a fórmula: «O meio é a mensagem» [*The medium is the message*] — significando que qualquer que fosse o conteúdo da mensagem, as qualidades do meio que a veiculava eram em si próprias uma mensagem (ainda que oculta e insidiosa), sendo geralmente essa mensagem mais fundamental do que a comunicação declarada. Poderemos dizer que se o meio que era a mensagem nos tempos modernos era o rolo fotográfico, o seu equivalente dos novos tempos é a fita do vídeo. O rolo fotográfico só pode ser usado uma vez — não tem uma segunda oportunidade. Mas, uma vez usado, conserva as marcas por muito tempo — em termos práticos, «para sempre». Pensemos no álbum de família, cheio com os retratos amarelados dos e das avós e bisavós, além dos pais, inumeráveis tias e tios, todos eles associados a um nome, todos eles *significativos e de reconhecida importância*, todos eles trazendo a sua pedra para a construção do castelo de uma tradição familiar cumulativa, da qual parte nenhuma poderia ser retirada ou extirpada, na qual tudo, para o melhor e para o pior, era «para sempre»... E pensemos depois na fita de vídeo, feita de modo a poder ser apagada, reutilizada e de novo reutilizada, e para gravar qualquer coisa que possa parecer no momento interessante ou divertida, mas para a guardar somente enquanto o interesse dura, sendo que se trata de um interesse, bem vistas as coisas, destinado a desvanecer-se. Se o rolo fotográfico veiculava a mensagem de que os factos e as coisas contam, tendem a durar e a ter consequências, tendem a ligar-se e a afectar-se mutuamente, da fita do vídeo-gravador emana a mensagem de que todas as coisas existem isoladamente e só contam a título provisório, de que cada episódio começa a partir do zero e de que as suas consequências quaisquer que sejam podem ser rasuradas sem deixar rasto, deixando de novo a fita como virgem. Ou, para usarmos uma metáfora diferente da diferença existente entre as duas mensagens do «espírito do tempo», podemos dizer que se a palavra de ordem dos tempos modernos era *criação*, a palavra de ordem dos nossos dias é *reciclagem*. Ou ainda: se o material de construção favorito da modernidade era o aço e o cimento, hoje é o plástico biodegradável.

Que consequências tem tudo isto no domínio da moral? Consequências enormes, como é óbvio. A assunção de uma atitude moral significa assumir responsabilidade pelo Outro; agir no pressuposto de que o bem-estar do Outro é qualquer coisa de precioso solicitando o meu esforço no sentido de o preservar e promover e, por isso, qualquer coisa que eu faça ou não faça o afectará, do mesmo modo que aquilo que o outro faça ou deixe de fazer não anulará a minha responsabilidade pelo que eu próprio faço... Nos termos em que o diz o maior filósofo moral do nosso século, Emmanuel Lévinas: a moral significa *existir-para* (e não simplesmente existir-ao lado nem tão-pouco existir-com) o Outro. E este existir-para é incondicional (quer dizer, na medida em que seja *moral*, não simplesmente *contratual*): não depende do que o Outro é, ou faz, de ser ou merecedor/a do meu cuidado, de o retribuir ou

não nos mesmos termos. Não podemos conceber um argumento que possa justificar a renúncia à responsabilidade moral — ou os actos de a congelar, emprestar ou penhorar. E também não podemos imaginar uma posição que permita seja a quem for dizer como se de uma espécie de direito moral se tratasse: fiz a minha parte, e a minha responsabilidade acaba aqui.

Se é nisto que consiste a moral, esta decerto não se adequa bem a uma existência descontínua, fragmentária, episódica e que evita as consequências dos seus actos. A nossa época é, como perspicazmente a descreveu Anthony Giddens, a da «relação pura», na qual «cada um participa em vista do seu bem próprio, considerando o que dela pode extrair», e à qual qualquer dos parceiros pode «pôr termo» a qualquer momento: a época do «amor confluyente» que «rompe com as qualidades de amor “para sempre”, de amor “único e só” do complexo do amor romântico», e em que «a história de amor deixa de ser sinónimo de permanência» — a época da «sexualidade plástica», quer dizer do prazer sexual «separado da sua combinação de outrora com a reprodução, o parentesco e as gerações». Podemos dar-nos conta de que manter as opções em aberto, manter a liberdade de movimentos, é o princípio orientador dos três outros. «Preciso de mais espaço» é a desculpa sucinta, mas corrente utilizada por todos os que partem, significando: «Não quero que os outros interfiram, nem mesmo esses outros aos quais ontem permitia ainda que o fizessem; quero preocupar-me só comigo, com o que é bom e desejável para mim.» Qualquer pessoa que procure assim mais espaço, terá de ter o cuidado de não se comprometer e, sobretudo, de não permitir que o compromisso dure mais do que o prazer que dele possa ser extraído. Cada um/a deverá, por conseguinte, desembaraçar os seus actos das consequências possíveis, e se houver apesar de tudo consequências, convir-lhe-á recusar — a título antecipado — toda a responsabilidade em relação a elas.

A vida do homem moderno era muitas vezes comparada com uma peregrinação-atraves-do-tempo. O itinerário de um peregrino é de antemão traçado pelo destino que ele visa alcançar (sendo este, no caso da existência do homem moderno, a imagem ideal da sua vocação, da sua identidade) — e tudo o que o peregrino faz é calculado em vista de uma maior proximidade do seu objectivo. O peregrino escolhe com coerência cada novo passo que dá, consciente de que cada passo conta e de que a sua série não é reversível. Os homens e as mulheres de hoje dificilmente poderiam traçar as suas vidas como uma peregrinação, ainda que o desejassem. Só podemos planear a nossa vida como uma viagem a caminho de um destino num mundo no qual possamos razoavelmente esperar que o seu mapa se mantenha ou pouco mude durante o tempo da nossa vida — o que manifestamente está longe de ser hoje o caso. Pelo contrário, a vida dos homens e das mulheres do nosso tempo assemelha-se mais à de turistas-atraves-do-tempo: estes últimos não podem e não quereriam decidir de antemão que lugares vão visitar

e por que ordem se devem suceder as escalas: o que sabem com segurança é simplesmente que continuarão em movimento, sem jamais terem a certeza de que o lugar aonde chegam é o seu destino último. Quem saiba que as coisas são assim, não é provável que deite raízes profundas seja em que lugar for ou que desenvolva qualquer ligação intensa com os lugares. O que provavelmente ele ou ela tentará fazer é tratar cada lugar como uma escala temporária, importante apenas em função das satisfações que poderá proporcionar, devendo manter-se pronto/a para partir de novo no caso de a satisfação diminuir ou de existirem terras mais férteis noutra parte.

Por outras palavras, a estratégia do «Preciso de espaço» só pode opor-se a uma atitude moral. Nega a significação moral até mesmo às acções inter-humanas mais íntimas. O resultado é eximir de qualquer apreciação moral elementos nucleares das inter-relações humanas. *Adiaforiza* as fracções da existência humana que os mecanismos adiaforizantes da burocracia e do mundo dos negócios não podiam (ou não desejavam, ou não sentiam a necessidade de) incluir...

À semelhança do que se passava nas anteriores formas de neutralização das avaliações morais e da promoção da responsabilidade flutuante, não estamos perante uma situação que possa ser rectificadora pelos pregadores morais (ou em todo o caso, por pregadores que ajam isoladamente). As suas raízes mergulham profundamente no contexto da existência dos homens e das mulheres contemporâneos — podemos dizer que estamos perante uma espécie de «adaptação racional» às novas condições em que a vida é vivida. Essas condições favorecem certas estratégias ao mesmo tempo que tornam outras extremamente difíceis de aplicar. Os obstáculos à assunção de uma atitude moral e à persistência decidida e firme nessa atitude são enormes: todas as pressões que a actual sociedade engendra tendem a minar os laços emocionais entre as pessoas favorecendo a imagem destas como agentes sem amarras. Só uma inversão completa das condições actuais poderá devolver à esfera moral as regiões da existência hoje «emancipadas de imposições morais». Seja quem for que alimente preocupações éticas faria bem em reconhecer onde se situam realmente as raízes dos problemas e o que está realmente em jogo na tarefa do aperfeiçoamento moral.

AS PERSPECTIVAS DA COEXISTÊNCIA MORAL

Michael Schluter e David Lee, observadores atentos da crise moral dos homens e das mulheres contemporâneos, comentam causticamente o modo como hoje tendemos a viver:

Transportamos connosco a nossa intimidade como um escafandro pressurizado. Basta que o vislumbre de uma ocasião de contacto se depare para que

ocupemos com o guarda-chuva e o impermeável o lugar ao lado do nosso no café ou não tiremos os olhos dos cartazes da campanha de prevenção da rubéola que há na parede da sala de espera do consultório médico... Tudo é preferível a favorecer o contacto, tudo é preferível a um princípio de envolvimento...

...o próprio espaço doméstico se torna ingrato e rarefeito, depois de as famílias alargadas se terem visto reduzidas a unidades nucleares e monoparentais em que os desejos e interesses do indivíduo prevalecem significativamente sobre os do grupo. Incapazes de evitarmos atropelar-nos na megacomunidade, barricamos-nos nas nossas casas isoladas e fechamos a porta, antes de nos barricarmos lá dentro cada um no seu quarto, também à porta fechada. O espaço doméstico torna-se um centro de lazeres polivalente em que os membros da família vivem, por assim dizer, isolados dos que estão ao seu lado. Não foi só a indústria da gasolina, mas a vida em geral que foi privatizada.

Isolados dos que estão ao seu lado. Privatizados. Compartilhando o espaço, mas não os pensamentos ou os sentimentos — e agudamente conscientes de que segundo toda a probabilidade não partilharão também o mesmo destino. Esta consciência não alimenta necessariamente ressentimento ou ódio, mas propaga sem dúvida a indiferença e a reserva. «Não quero envolver-me» é o que dizemos as mais das vezes para silenciar as emoções que despontam e para asfixiarmos no ovo o prenúncio de qualquer relação humana íntima mais profunda do tipo «para o melhor e para o pior e até que a morte nos separe». Estão na moda fechaduras, cadeados e alarmes cada vez mais engenhosos, cuja produção é uma das poucas indústrias que continua a expandir-se — estão na moda não graças às suas utilizações práticas efectivas ou conjecturais, mas devido ao seu valor simbólico, pois servem para marcar a fronteira do eremitério onde não queremos ser incomodados, ao mesmo tempo que comunicam ao exterior a nossa decisão: «Por mim, o que está lá fora bem pode ser um deserto.»

La Crise é um filme francês que conta a história de alguns dias da vida de um advogado próspero e cheio de confiança em si próprio, que certa manhã ao acordar descobre que a mulher o deixou e o patrão o despediu, juntamente com outros sete colegas igualmente prósperos e autoconfiantes, na sequência de uma opção de «racionalização». O herói fica destruído, visita uns atrás dos outros todos os seus amigos para partilhar a sua dor e em busca de reconforto. E de cada um/a dele/a/s ouve as mesmas queixas: casamento desfeito, um emprego que parecia o mais seguro do mundo e se evaporou, o desfazer-se da consistência do mundo em redor... O protagonista acaba por compreender pouco a pouco que ninguém ouve a sua história, pois todo/a/s estão mais preocupados com o que a ele/a/s próprio/a/s aconteceu: há algumas cenas em que duas ou três pessoas repetem umas e outras palavras que são quase as mesmas, ao mesmo tempo que em cada caso descrevem uma experiência inquietantemente semelhante às outras. — embora ca-

da uma delas pareça impossível de partilhar... O diálogo é uma colecção de monólogos, as pessoas falam umas com as outras, mas não umas para as outras, uma espécie de coordenação mecânica parece substituir-se à comunicação, o sofrimento resultante de uma mesma causa não se articula numa causa comum contra a causa comum que o produz...

Já explorámos alguma das causas deste isolamento e desta indiferença. Mas não todas. A «privatização da vida em geral» tem os tentáculos compridos e chega muito longe. A existência privatizada, como qualquer outra existência, nunca é perfeita. Comporta a sua dose de sofrimento, de descontentamento, de queixas. Contudo, numa existência privatizada a infelicidade é tão privada como tudo o mais. As desgraças dos indivíduos privatizados não se adicionam, mas cada uma delas aponta numa direcção diferente e cada uma delas reclama um remédio diferente. Na nossa sociedade privatizada, as queixas parecem indicar direcções em grande medida divergentes e em conflito entre si — só muito raramente se conjugam e condensam numa causa comum. Num mundo à deriva e em mudança, que benefício poderá um indivíduo obter de conjugar as suas forças com as de outros destreços levados pela corrente?

Norbert Elias reflectiu sobre as lições que se podem tirar do célebre conto de Edgar Allan Poe que nos fala de três marinheiros apanhados pelo *maelstrom*. No conto, dois dos marinheiros morrem — não tanto vencidos pelo mar em fúria como metidos no fundo pela sua própria paralisia nascida do desespero e do medo — enquanto o terceiro, tendo examinado atentamente o que o rodeava, descobre que os objectos à sua volta tendem a fluir e não a afundar-se, salta sem perder tempo para dentro de um tonel e sobrevive. Sorte a sua. Mas, desde o tempo de Diógenes, os tonéis são símbolos bem conhecidos de uma retirada última do mundo, o último refúgio individual (o tonel não tem lugar para mais ninguém...). Norbert Elias procede a um comentário consolador: vemos assim que até no meio da tempestade a razão indica uma saída... Mas nós podemos observar que a mensagem da razão no meio da tempestade concreta em apreço é: cada um por si, que cada um descubra o seu tonel e se esconda lá dentro.

Os anos recentes foram marcados pelo lento, mas implacável desmantelamento ou enfraquecimento das instâncias que habitualmente institucionalizavam a *comunidade* do destino, e pela sua substituição por instituições que exprimem e promovem a *diversidade* do destino. O efeito deliberado ou não deliberado do processo foi tornar a comunidade (e a acção comunitária em geral), de garante da segurança individual que costumadamente era, em fardo e maldição para o indivíduo — uma carga suplementar a suportar, que não contribui grandemente para o bem-estar pessoal, mas que apesar de todos os votos mais vivos em contrário não é fácil pôr de lado. Cada vez mais, não deparamos com a comunidade, as necessidades e as causas comuns, senão na qualidade de contribuintes fiscais — já não está em jogo qualquer coisa por

que temos de responder ou qualquer coisa que nos garante colectivamente contra as infelicidades e maus acasos que todos conhecem, mas apenas saber quanto terei de pagar para cobrir as necessidades daqueles que não são capazes de as cobrir pelos seus próprios meios. As reivindicações *deles* demonstram bem o seu estatuto de *parasitas*, mas — maravilha das maravilhas — o *meu* desejo (compreensível) de pagar menos nada demonstra de coisa nenhuma... É muito natural que o contribuinte queira pagar menos impostos. (Do mesmo modo que uma besta de carga deseja que a carga seja mais leve.) O resultado é, como não podia deixar de ser, que a qualidade da rápida degradação da qualidade dos serviços colectivamente prestados. E por isso quem pode suportar o pagamento do seu preço, compra um tonel e enfia-se lá dentro. Quando temos essa possibilidade, pagamos a título individual para nos vermos livres das escolas mal equipadas e sem meios, dos hospitais apinhados e subalimentados, das miseráveis pensões de reforma do sistema público — do mesmo modo que já comprámos, com consequências que a maior parte de nós deploramos demasiado tarde, o nosso direito a abandonar o sistema dos transportes colectivos manifestamente decrépitos. Quanto mais agimos deste modo, mais razões vamos tendo para o fazer — uma vez que as condições na escola pioram, as bichas dos hospitais se tornam mais compridas e as pensões dos idosos tendem a ser cada vez mais insuficientes — e menos razões vemos que justifiquem que nos sacrifiquemos pelos que não foram capazes de acompanhar a evolução do estado de coisas. Se Maria Antonieta fosse miraculosamente trazida de visita ao nosso mundo, diria provavelmente: «Queixam-se de que o navio comum está cheio de ferrugem e incapaz de continuar a navegar? Porque não compram tonéis?»

Há algures um momento encosta abaixo, um ponto que talvez já tenhamos deixado para trás, em que as pessoas deixam de ser capazes de conceber que reunirem as suas forças possa beneficiá-las seja como for, que possa trazer certas vantagens que parte do capital disponível seja gerido conjuntamente em vez de em termos individuais. (Desde há alguns anos a esta parte, o peso da tributação fiscal, embora não mostre indícios de diminuir, tem vindo a deslocar-se regularmente do rendimento para o consumo, tendência que parece merecer amplo aplauso e aprovação, uma vez que são muitos os que se mostram ávidos de gozar o breve trecho de «liberdade» que medeia entre a assinatura de dois cheques.) Quanto menos fiáveis e mais fracas são as garantias da segurança colectivamente fornecida ao indivíduo, menos justificadas e mais pesadas parecem as exigências comunitárias de esforços e sacrifícios comuns. As mais das vezes a situação é do tipo «o vosso valor contra o meu dinheiro». E como o número dos que dão dinheiro ultrapassa o número dos desprovidos de valor, o destino dos «parasitas» parece selado. As suas reclamações e queixas têm toda a probabilidade de serem excluídas da ordem do dia — na sequência do voto livre e democrático da maioria dos beneficiários do nosso sistema de sufrágio universal.

No entanto, o menosprezo pelos mais desfavorecidos é só um resultado entre outros. Só pode intervir, como efectivamente acontece, associado a um enfraquecimento e rarefacção do espírito comunitário. Se a política (as coisas que são discutidas e decididas na ágora, lugar onde todos os interessados podem reunir-se e usar da palavra) trata das coisas que são de interesse e importância *comuns*, quem sentirá necessidade da política quando o interesse e a importância tomam por caminhos cada vez mais manifestamente divergentes? O interesse pela política conheceu sempre altos e baixos, mas hoje dir-se-ia que somos testemunhas de um surto absolutamente inédito do vírus da apatia eleitoral. O desencantamento presente parece ser mais profundo do que a frustração de outros tempos perante as promessas mal cumpridas ou os programas de vistas curtas. É a própria política enquanto tal o seu objecto. E mostra que a maioria dos eleitores não vê por que razões deveria intervir. No mundo privatizado de hoje, são muito poucas as coisas que parecem depender daquilo que «eles» dizem ou fazem nas sessões de Westminster, cada vez mais parecidas com os folhetins televisivos ligeiros, ou nas salas para não fumadores ao abrigo das espessas e impenetráveis muralhas míticas de Whitehall... Bem vistas as coisas, quase todos os aspectos publicamente relevantes foram privatizados, desregulados e eximidos ao controlo político. As cláusulas transcritas em caracteres mais pequenos das operações de privatização contemplavam o fim da política tal como nos habituáramos a conhecê-la — um tipo de política que requer a participação e o empenhamento dos cidadãos.

Num dos conjuntos de estudos mais lúcidos da crise contemporânea da democracia, organizado por John Dunn, Quentin Skinner assinala que «a articulação estabelecida pelos ideólogos das cidades-república entre a liberdade e a participação» é uma lição hoje em larga medida esquecida, e à qual se substituiu a sugestão de que «as nossas liberdades civis serão melhor garantidas se, em vez de participarmos directamente na actividade política, construirmos à nossa volta um cordão de direitos que os nossos governantes não devam transpor» — como se as duas tarefas pudessem ser encaradas e levadas a cabo separadamente...

Temos ouvido falar bastante nos últimos tempos de múltiplas «cartas dos cidadãos» com o propósito expresso de reconhecer e despertar o cidadão que dorme dentro de cada um de nós. O aspecto mais notável destas cartas é, contudo, o facto de definirem o cidadão adormecido não como uma pessoa disposta a assumir responsabilidades sobre questões mais vastas do que as suas necessidades e desejos privados, mas como um consumidor de serviços fornecidos por instâncias que ele ou ela tem pouco direito de examinar para já não falarmos em controlar, não estando também minimamente interessado em fazê-lo. As «cartas dos cidadãos» promovem esta imagem do cidadão definindo os seus direitos como antes do mais e sobretudo, ou talvez exclusivamente, o direito do consumidor a ser satisfeito. O que inclui o

direito a queixar-se e a ser compensado. Mas não inclui, significativamente, o direito a examinar o funcionamento interno das organizações acusadas e às quais é exigida a compensação — e, decerto, muito menos ainda, o direito a dizer-lhes o que devem fazer e segundo que princípios.

Estamos perante uma espécie de círculo vicioso: uma vida cada vez mais privatizada que causa o desinteresse pela política, enquanto a política, desembaraçada de constrangimentos graças ao desinteresse referido, trata de reforçar a privatização, o que tem por efeito uma indiferença cada vez maior — ou talvez estejamos perante um nó górdio tão emaranhado que já não podemos saber onde começa nem onde leva o fio das determinações. São poucas, por conseguinte, as probabilidades de as responsabilidades morais, minadas na base, virem a ser ressuscitadas por uma visão moral promovida pelas instituições minadas do corpo político. Os obstáculos são enormes.

A NOVA COMUNIDADE?

Poucas ou nenhuma são as queixas ou as esperanças hoje endereçadas ao governo do país — e, em todo o caso, sem grandes expectativas de resposta. O governo já não é visto (como diz Neal Ascherson) como existindo para «defender o fraco contra o forte, dar emprego e corrigir desequilíbrios regionais, instalar as condições que mais tarde permitirão o aparecimento de novas actividades e de cidadãos com melhor formação». Como tudo o mais, as queixas e as esperanças foram privatizadas e desreguladas. Na Grã-Bretanha, a tendência assumiu uma versão exacerbada através da destruição continuada das instituições de «médio alcance» — instâncias locais e profissionais de autogoverno. As autarquias foram despojadas de poder a tal ponto e tão pouco depende do que possam fazer, ao mesmo tempo que os sindicatos se encontram tão desarmados, depois de terem sido privados do exercício da sua função tradicional de promoção da solidariedade, que uma pessoa razoável que procure protecção, reparação ou melhores condições de existência tenderá a buscá-las noutro lado. Bem vistas as coisas, o novo espírito é céptico quanto às possibilidades de intervenção e vantagens da acção concertada, da junção de forças, dos esforços conjugados, e conforma-se com a ideia de que cada um fará melhor em contar sobretudo com os recursos da sua habilidade e astúcia para tentar conseguir o que quer. Do mesmo modo, as imagens utópicas de uma vida melhor foram hoje atingidas, na generalidade, pelos mesmos processos de privatização e de desregulação. A Sra. Thatcher poderá ter cometido um grave erro *factual* quando disse que a «sociedade» não existia, mas decerto não consentiu que fossem cometidos erros quanto aos *objectivos* dos seus esforços legislativos. Eram as suas intenções que aquela afirmação enunciava, e a verdade é que ao longo dos anos seguintes a concretização dessas intenções avançou um bom trecho de caminho.

Mas não agiremos, apesar de tudo, solidariamente — pelo menos em certas ocasiões? Ouvimos uma e outra vez falar de pessoas que se reúnem para promoverem ou defenderem uma causa que parecem considerar comum a todos os participantes. Sem este «sentimento participativo» não haveria comícios públicos, manifestações, recolhas de assinaturas. Sem dúvida. E todavia na maior parte dos casos as acções comuns não têm um tempo de vida suficiente para se consolidarem em instituições de solidariedade e obterem a lealdade estável dos seus participantes — do mesmo modo que estes últimos não gozam a experiência de há muito esquecida de se ajudarem uns aos outros e sacrificarem uns pelos outros senão enquanto duram as acções comuns e a «causa comum» se mantém comum... Como outros acontecimentos, estas causas colectivas mobilizam a atenção por um breve momento e esbatem-se logo a seguir para dar lugar a outras preocupações. No conjunto, são origem de acções em torno de um «problema particular», reunindo em torno de uma reivindicação pessoas de convicções muito variadas — são frequentes, com efeito, os casamentos insólitos —, que pouco têm em comum excepto o facto de responderem a um apelo determinado. Só muito raramente estes «problemas particulares» manifestam ou promovem o sentimento de uma responsabilidade moral pelo bem-estar comum. Mobilizam com muito mais frequência sentimentos *contra* do que sentimentos *pró*: contra o encerramento de uma escola ou de uma mina aqui em vez de noutro lugar, contra um viaduto ou um troço de caminho de ferro, contra um acampamento de ciganos ou uma caravana ambulante, contra instalações de recolha de resíduos tóxicos. O que querem conseguir é, não tanto tornar o mundo partilhado mais agradável e mais habitável, como a redistribuição dos seus aspectos menos convidativos, de modo a que as coisas inquietantes e desagradáveis sejam despejadas de preferência no pátio das traseiras dos vizinhos. Indirectamente, promovem a ideia de que pessoas diferentes têm créditos morais diferentes e que os direitos de uns comportam o direito de negar os direitos de outros.

A existência privatizada propõe numerosas satisfações: a liberdade de escolha, a oportunidade de tentar múltiplos modos de vida, a ocasião para cada um de se fazer à medida da imagem que faz de si próprio. Mas tem também as suas penas: a solidão e a incerteza incurável em relação às escolhas feitas e às escolhas por fazer contam-se entre as principais. Não é tarefa fácil construirmos a nossa própria identidade confiando apenas nas nossas intuições e pressentimentos, mas é também pouca a segurança que podemos extrair de uma identidade autoconstruída que não seja reconhecida e confirmada por um poder mais forte e mais duradouro do que o seu construtor solitário. A identidade deve ser *vista* como tal: a linha divisória entre a identidade socialmente reconhecida e a identidade imaginada a título meramente individual é a que separa a afirmação de si da loucura. É por isso que todos sentimos uma e outra vez uma avassaladora «necessidade de pertença» — uma necessidade de nos identificarmos não só como seres humanos individuais, mas como mem-

bros de uma entidade maior. Espera-se que esta identificação-através-da-pertença forneça um alicerce firme sobre o qual se possa erigir a identidade pessoal, mais pequena e mais frágil. Como parte das entidades antigas e outrora sólidas que subjaziam às identidades individuais e as suportavam caíram em ruínas, enquanto outras perdem rapidamente o seu poder de apoio, assistimos à procura de outras, novas e capazes de formular juízos autorizados e vinculativos.

É-nos dito insistentemente, pela opinião erudita de numerosos cientistas sociais, e pelos ressurrectos entusiastas da «coexistência pré-reflexiva» outrora por eles atribuída ao passado pré-moderno e pré-civilizado, que a «comunidade» é o candidato em melhores condições de colmatar a falha. A modernidade gastou a maior parte do seu tempo e uma enorme energia a combater as comunidades — esses grupos mais duradouros do que a vida individual em cujo interior as pessoas nascem e em cujo interior são mantidas durante toda a sua existência pela força de inércia da tradição assistida pela vigilância e a chantagem colectiva. Das Luzes em diante, considerou-se uma verdade de senso comum que a emancipação humana, a libertação das plenas potencialidades humanas, exigia que os laços das comunidades fossem quebrados e que os indivíduos se tornassem independentes das circunstâncias do seu nascimento. O círculo parece ter-se hoje completado. A ideia de comunidade foi recuperada dos armazéns frigoríficos em que a modernidade apostada na humanidade sem laços a aprisionara e reinstalada na sua autêntica ou imaginária glória passada. É na comunidade que se concentram muitas das esperanças arruinadas por bancarrotas ou instituições desacreditadas. O que outrora fora rejeitado como coerção é hoje saudado como «habilitação de capacidades». O que outrora era visto como um obstáculo no caminho que conduzia à plenitude da humanidade é hoje exaltado como sua condição necessária. Dizem-nos que a humanidade se manifesta sob múltiplas formas e moldes, e as comunidades, tradições e culturas mostram que assim é, expressando as formas de vida herdadas.

O pensamento social sempre foi dado a repetir as histórias que contavam, ou simplesmente pensavam, os detentores do poder (ou antes a transformar a sua agitação monótona em histórias interessantes e contos morais) e a mascarar a crónica das ambições dos poderosos e as façanhas (muitas vezes sombrias) delas decorrentes de descrições da realidade social — ou das suas leis, ou das suas «tendências históricas». No tempo das cruzadas culturais modernas desencadeadas contra a auto-administração regional, local ou étnica, notas necrológicas das comunidades enchiam obras de ciências sociais, redigidas com auto-satisfação evidente. Mas os poderes decididos a exibirem a sua própria particularidade como universalidade humana são hoje escassos e a narrativa dos seus sonhos entretanto desfeitos já não faz grande sentido. Os novos poderes que os substituíram já não falam a linguagem da universalidade. Muito pelo contrário, invocam o que *distingue* uma colecti-

vidade humana das outras: mais preocupados com a defesa do que com o ataque, estão dispostos a admitir que a pluralidade das formas humanas está aí para ficar — já não se trata de uma lamentável deficiência temporária, mas de um traço permanente da existência humana. E o pensamento social, pronta e solícitamente, passou a afinar por outro diapasão.

A questão da supremacia de uma comunidade dita «natural» na vida do indivíduo é posta nos termos seguintes: cada um de nós nasceu no interior de uma certa tradição e de uma certa linguagem, que decidem aquilo em que se deve pensar antes de começarmos nós próprios a fazê-lo, aquilo que se deve ver antes de começarmos nós próprios a olhar, aquilo que deve ser dito antes de começarmos nós próprios a falar, aquilo que deve ser considerado importante antes de começarmos nós próprios a sopesar as coisas, e como nos devemos conduzir antes de começarmos nós próprios a ponderar as escolhas. Assim, para sabermos o que somos, para nos compreendermos a nós próprios, devemos decifrar e adoptar conscienciosamente a tradição — e para sermos nós próprios, para mantermos a nossa identidade intacta e à prova de infiltrações, devemos sustentar a nossa tradição do mais fundo dos nossos corações. Com efeito, devemos-lhe a nossa lealdade mais completa, e devemos também conceder às suas exigências uma prioridade indiscutível sempre que, numa sociedade em que existem múltiplas lealdades, estas entrem em conflito.

Trata-se de uma argumentação que, por assim dizer, inverte a verdadeira ordem das coisas. As tradições não «existem» por si próprias e independentemente daquilo que nós pensamos e fazemos: são quotidianamente reinventadas pela nossa dedicação, a nossa memória selectiva e o nosso olhar também selectivo, o nosso comportamento «como se» fossem elas a definir a nossa conduta. As comunidades alegadamente «primitivas» são comunidades *postuladas*, e o sentido do seu ser «real» está no facto de muitas pessoas, em uníssono, adoptarem o postulado em causa. O apelo a que demos à «comunidade de pertença» a nossa primeira e indivisa lealdade, a exigência de que nos consideremos antes do mais membros da comunidade e tudo o resto só depois, tal é precisamente o modo de tornar a comunidade uma «realidade», de cindir a sociedade mais ampla em pequenos enclaves que se entreolham com desconfiança e mantêm a distância que os separa. É uma vez que estas comunidades, ao contrário das nações modernas bem entrincheiradas nas instituições coercivas e educativas do Estado-nação, não têm muitas outras bases em que se apoiem para além do processo de cópia e reprodução das nossas lealdades individuais, reclamam a fim de poderem continuar a existir uma dedicação intensa, ao mesmo tempo que declarações de fé estridentes, altissonantes, vociferantes e espectaculares — detectando, por outro lado, nas franjas dos moderados, dos indecisos e falhos de entusiasmo o mais ameaçador dos perigos mortais.

Daqui decorre uma outra contradição entre a «narrativa da comunidade» e a verdade do estado de coisas que essa narrativa descreve. O canto de sereia

da comunidade fala acima de tudo do calor da existência em comum, do entendimento mútuo e do amor — o que constitui um elemento de alívio para a vida competitiva e de incerteza constante, a vida fria, dura e solitária que vivemos! A comunidade apregoa-se a si própria como um lar aconchegado e a salvo de ladrões no meio da cidade hostil e perigosa; recorre (com profusão, sob forma directa ou indirecta) à imagem extremamente contemporânea de uma separação vincada entre a propriedade fortificada e electronicamente protegida e a rua sempre cheia de estranhos armados, com a zona de um deserto de segurança entre as duas, «sob a vigilância dos vizinhos». A comunidade seduz os seus adeptos prometendo libertá-los do medo e garantir-lhes a tranquilidade do *chez soi*. Mas, uma vez mais, à realidade corresponde com demasiada frequência o quadro oposto. Dada a precariedade intrínseca dos alicerces, a comunidade pouco mais pode oferecer do que dedicação militante e a tempo inteiro à causa; os seus guardas autodesignados passam os dias e as noites alerta, em busca de traidores reais ou supostos, vira-casacas ou simples semiconversos, elementos falhos de ardor e sucumbindo à irresolução. A independência é condenada, a dissidência investigada, a deslealdade perseguida. As pressões destinadas a manter as ovelhas no redil não conhecem tréguas — o almejado reconforto da pertença é pago ao preço da privação da liberdade.

O efeito global de tudo isto é mais um caso da tendência com que já nos familiarizámos levando à expropriação da responsabilidade moral do indivíduo. É agora a comunidade, ou antes os autoproclamados guardiães da sua pureza, que traça as fronteiras das obrigações morais, divide o bem do mal, e dita para o melhor e para o pior a definição do comportamento moral. A principal preocupação da legislação moral é manter a divisão entre «nós» e «eles» ininfiltrável: não se trata tanto da promoção de critérios morais, como da instauração de critérios *duplos* (como dizem os franceses*, *deux poids, deux mesures*) — um para «nós», outro reservado para tratar com «eles». Na realidade, ao contrário do mundo despersonalizado dos indivíduos privatizados, a postulação da comunidade não promove a indiferença moral, nem minimamente a suporta. Mas também não cultiva o *si-próprio moral* em cada um dos seus membros. Substitui aos tormentos da responsabilidade moral a certeza da disciplina e da submissão. Mas não é de modo algum garantido que os sujeitos disciplinados, como já tivemos várias ocasiões de ver, sejam morais, enquanto é, por outro lado, fácil pôr — como de facto se puseram — sujeitos dóceis ao serviço da inumanidade cruel e cega do combate entre as comunidades, das guerras de desgaste intermináveis (e desesperadas) às escaramuças de fronteira, passando pela implacável supressão dos dissidentes.

* Os portugueses dizem, como se sabe: «dois pesos, duas medidas». (N. T.)

ENTRE ESPERANÇA E DESESPERO

Percorremos um longo caminho em busca das origens da esperança moral, mas continuamos, até ao momento de mãos vazias. O nosso único resultado está em sabermos melhor agora onde é improvável que se encontre a fonte. A burocracia e o mundo dos negócios nunca tiveram muita boa reputação do ponto de vista ético ou como escolas de moral. Mas pouco podemos esperar de entidades que por vezes se supõem de molde a compen-sar as distorções que aqueles causaram na estrutura moral dos sujeitos humanos. Regresso à família? Os processos de privatização e desregulação atingiram profundamente o núcleo da vida familiar: até mesmo tornar os pais polícias não remunerados, como propõem os que entendem que os pais devem responder judicialmente pelo mau comportamento dos filhos, dificilmente deteria a vaga. Regresso ao redil comunitário? No redil, há toda a probabilidade de as responsabilidades morais se verem ultracongeladas em vez de ressuscitadas. Mais de dois séculos depois da promessa das Luzes de leis que tornassem a sociedade moral e mais humana, eis que cada um de nós se vê remetido para a sua própria consciência e sentimento de responsabilidade individuais, que aparecem como o único recurso do combate por tornar a existência mais moral do que hoje é. Mas também este último recurso tende a ver-se enfraquecido e esvaziado por enormes forças perversamente aliadas.

Não estamos a falar de uma preocupação que se limite aos filósofos e pregadores morais. Por muito preocupados que se sintam, há todas as razões para que as suas preocupações sejam amplamente compartilhadas. O dilema com que hoje nos confrontamos foi enunciado criticamente pelo grande filósofo moral germano-americano Hans Jonas: «O mesmo momento que nos pôs na posse de poderes que hoje têm de ser regulados por normas... minou por uma espécie de efeito complementar necessário os fundamentos a partir dos quais poderiam ser derivadas as normas... Hoje tiramos na nudez de um niilismo em que a quase-omnipotência equivale ao quase-vazio e em que uma capacidade máxima se conjuga com a nossa ignorância no que se refere ao que fazer com ela.»

É verdade que as paradas em jogo são enormes. Um dos livros com maiores repercussões da última década deste século foi *A Sociedade do Risco* de Ulrich Beck. A mensagem de Beck, hoje objecto de ampla aprovação, é que a nossa sociedade se está a tornar cada vez mais uma sociedade de produção de risco, de controlo dos riscos e de gestão do risco. Mais do que «avançar», eis que nos ocupamos sobretudo de tentar introduzir ordem na confusão e procurar uma saída das condições comprometedoras que as nossas acções da véspera suscitaram. Os riscos são produzidos por nós, ainda que sejam inesperados e, nalguns casos, seja impossível prevê-los ou calculá-los. O que acontece porque quando fazemos alguma coisa tendemos a concentrar-nos

na tarefa imediata (esta capacidade de restringir e precisar o foco da atenção é, com efeito, o segredo das prodigiosas realizações da ciência e da tecnologia), enquanto as mudanças que introduzimos no equilíbrio da natureza e da sociedade ao levar a cabo a tarefa em causa produzem consequências de longo alcance: os seus efeitos remotos ricocheteiam sobre nós sob a forma de novos perigos, novos problemas e, por conseguinte, novas tarefas.

O que torna esta crise deprimente quase catastrófica é, todavia, o facto de a escala das mudanças que inadvertidamente provocamos ser tão maciça, que a linha para lá da qual os riscos se tornam absolutamente incontroláveis e os estragos irreparáveis pode ser transposta a qualquer momento. Começamos hoje a avaliar os perigos das alterações climáticas causadas pela poluição, ou a degradação dos solos e das reservas de água causada pelos fertilizantes e insecticidas cada vez mais especializados. Avaliamos, embora sem que grandes efeitos até ao momento daí se sigam, os riscos em matéria de saúde da tendência da «racionalização» da indústria alimentar, visando a «redução de custos». Mas teremos começado a considerar seriamente os perigos acarretados pela introdução na natureza de vírus artificialmente criados (cada um deles, decerto, com as suas utilizações específicas e invariavelmente dignas de louvor) ou pela engenharia genética, com as suas ramificações crescentes, aplicada à espécie humana e tendo por alvo em última instância a instauração de estabelecimentos de venda de produtos humanos servidos por medida?

Além disso, embora nalguns casos estejamos mais do que perfeitamente conscientes dos riscos, pouco podemos fazer desse reconhecimento uma vez que as forças que nos impelem a mergulhar cada vez mais profundamente e cada vez com maior frequência nas regiões de risco são incontáveis: pensemos, por exemplo, na saturação sem tréguas de armas cada vez mais sofisticadas e menos resistíveis de que é teatro um mundo semeado de conflitos, ou na acumulação anual de centenas de milhares de novos veículos no inferno do congestionamento viário e do trânsito praticamente imobilizado que todos lamentamos nos momentos em que nos é dado reflectir no assunto. Não podemos, com efeito, consolar-nos dizendo que as mesmas competências que nos tornam suficientemente poderosos para produzirmos riscos assustadores nos tornam também suficientemente avisados para reflectirmos sobre eles — para já não falarmos de tentarmos limitar os seus estragos. A capacidade de reflexão não se traduz facilmente em capacidade de agir.

Ainda que o *espírito* seja suficientemente penetrante e judicioso, podemos descobrir que falta a *vontade* — e ainda que a vontade compareça, talvez as *mãos* não cheguem tão longe. Introduzimos os nossos aperfeiçoamentos (os nossos medicamentos destinados a curar as feridas deixadas pelos aperfeiçoamentos falhados da véspera) a nível local; mas os seus efeitos podem atingir os cantos e recantos do globo cuja existência, no melhor dos casos, só vagamente percebemos. Agimos aqui e agora, fazendo frente aos males que hoje sentimos — e agimos sem nos concedermos o tempo suficiente para

analisar, para já não falarmos de pôr à prova, os efeitos a longo prazo dos nossos actos. Mas seremos ainda capazes de atravessar essa outra ponte quando lá chegarmos? E que tipo de ponte será? Pensemos nos novos medicamentos espantosos que irrompem nos nossos sonhos de felicidade graças à perspicácia dos investigadores e dos promotores? Os seus ditos «efeitos secundários» são testados — por vezes durante muito pouco tempo e à pressa, por vezes com mais cautelas e por mais tempo. A pílula contraceptiva foi tomada por milhões de mulheres de há mais vinte anos a esta parte, o que nos permite dizer que conhecemos os riscos que se manifestaram ao longo desse período. Mas saberemos de veras como será o mundo humano, digamos, dentro de cem anos, depois de várias gerações de mulheres que tomam a pílula? E haverá maneira de o podermos saber? Ou de conhecermos os efeitos *sociais* que terão após um período de várias gerações a inseminação artificial e a concepção *in vitro*?

As questões que aqui se levantam são sérias, e são também um tipo de questões que não conhecíamos no passado. É como se experimentássemos hoje a necessidade de uma nova marca de ética. Uma ética à medida da imensa distância no espaço e no tempo que a nossa acção pode hoje alcançar — ainda que sem o saber e não intencionalmente. O «primeiro dever» de uma tal ética, para citarmos de novo Jonas, seria «visualizar os efeitos a longo prazo da nossa actividade tecnológica». Tratar-se-ia de uma ética que deveria ser conduzida, diz Jonas, pela «heurística do medo» e pelo «princípio de incerteza»: ainda quando os argumentos dos optimistas e dos pessimistas se equilibrem rigorosamente, «a profecia da desgraça deverá prevalecer sobre a profecia da felicidade». Jonas resume a sua posição por meio de uma versão actualizada (embora — como ele próprio admite sem dificuldade — longe da plena evidência lógica) do imperativo categórico de Kant: «Age de tal maneira que os efeitos da tua acção sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica.» *Na dúvida* — sugere Jonas — *não ajas*. Não amplies nem multipliques o risco mais do que o inevitável; se errares, erra por excesso de prudência.

A autolimitação ética da qual Jonas pensa que temos uma necessidade desesperada corresponde a uma ordem exigente. Seguirmos a «heurística do medo» significaria nada menos do que resistirmos, enfrentando e desafiando as pressões exercidas por virtualmente todos os outros aspectos da existência contemporânea: o mercado concorrencial, a guerra de redistribuição não declarada e permanente que se trava entre unidades e grupos territoriais e não-territoriais, as tendências autopropulsivas e auto-reforçadas da tecnociência, a nossa interpretação dos processos vitais e da existência colectiva como uma sucessão de «problemas» a «resolver» e a nossa dependência cada vez mais entranhada de soluções cada vez mais especializadas e tecnologicamente intensivas perante quaisquer problemas. Por de trás de todos estes «outros aspectos» encontram-se instituições poderosas e bem entrincheiradas que con-

ferem ao seu impacto um poder quase elementar, como o das «forças naturais». Por de trás do novo imperativo ético, por outro lado, há apenas o sentimento difuso de que não podemos continuar assim por muito mais tempo sem depararmos com perigos de proporções tremendas, talvez sem precedentes. Este sentimento terá ainda de encontrar o porto institucional onde possa ancorar. Está longe de ser claro onde se situarão as forças susceptíveis de inscreverem nas suas bandeiras princípios como os que Jonas enuncia — para já não falarmos de forças suficientemente poderosas para conduzirem à sua vitória.

A NOVA ÉTICA EM BUSCA DE UMA NOVA POLÍTICA

Hannah Arendt, que observou com a maior inteligência e julgou com o maior rigor a nossa condição humana presente, descreveu abundante e convincentemente o «vazio do espaço político». Por meio destas palavras queria ela dizer que no nosso tempo deixou de haver no corpo político lugares evidentes a partir dos quais possam fazer-se intervenções significativas e eficazes sobre o nosso modo de vida colectivo. Intervenções parciais, segmentares, orientadas para determinadas tarefas e limitadas no tempo — sim, não podemos dizer que rareiem. Mas na maior parte dos casos não se conjugam numa totalidade significativa, e são, como tudo o resto, fragmentárias e descontínuas — é frequente que entrem em conflito entre si, sem que seja quem for possa saber de antemão com alguma segurança quais serão os desfechos possíveis de tais embates. As intervenções empreendidas nestes termos perdem-se nos meandros de um sistema social opaco e impermeável, para mais tarde reaparecerem, quando muito, irrompendo de um modo que evoca mais as catástrofes naturais do que os efeitos de uma acção humana deliberada. Por outro lado, parece óbvio que, dada a natureza das escolhas com que hoje nos confrontamos, as iniciativas privatizadas e a intervenção desregulada pura e simplesmente não funcionam: serão, quando muito, um aspecto do problema, mas nunca soluções. É evidentemente imperiosa uma espécie ou outra de acção coordenada e concertada. E essa espécie de acção chama-se política: a promoção de uma nova e dolorosamente necessária ética para a nova época em que vivemos só pode ser empreendida em termos de questão e tarefa *políticas*.

Mas a política tem múltiplos rostos. Apesar de todos os esforços dos cientistas políticos, a política continua a ser aquilo a que se chama um «conceito intensamente disputado». Na que é provavelmente a opinião mais generalizada, confortada e reforçada pelas práticas quotidianas dos governos, a política consiste em fazer e desfazer leis e estatutos, e os eleitores que observam os seus efeitos reelegem os governantes quando aqueles lhes agradam ou elegem representantes da concorrência, caso os efeitos produzidos

não os satisfaçam. Nesta perspectiva, os eleitores (e os membros leigos dos corpos políticos só entram em cena enquanto eleitores) comportam-se de modo muito semelhante ao do comportamento adoptado por qualquer consumidor inteligente: são, de resto, para todos os efeitos práticos, «consumidores de serviços políticos». Se é nisto que a política consiste, então a nova ética (ou qualquer ética, na circunstância) só poderá ser politicamente promovida mediante a concepção de novas normas legais — que definam certos comportamentos como criminosos, que penalizem certos tipos de comportamento mais severamente do que antes, ou que encorajem ainda outros tipos de comportamento por meio de recompensas mais sedutoras.

A legislação pode ou não evocar um tipo de comportamento desejável. O que é improvável que alguma vez venha a fazer é promover a responsabilidade moral (enquanto distinta da obediência jurídica) — que é o único terreno em que a busca ética pode deitar raízes. Mais ainda ou sobretudo, é ainda menos provável a perspectiva de um esforço legislativo que se oriente por imperativos éticos a longo prazo em vez de se deixar arrastar como uma massa de plâncton por cálculos eleitorais imediatos e a curto prazo.

Há uma certa ressonância, uma certa simbiose entre o modo como o nosso país é governado e o modo como são vividas as nossas vidas. Tanto a acção do governo como a actividade de existirmos parecem cortar-se em fatias e, por vezes, sem mais espessura do que uma folha de papel fino — uma e outra são colecções ou sucessões de acontecimentos que chegam, um após outro e geralmente sem aviso nem razão de ser evidente; numa e noutra, tudo o que acontece, acontece por acaso e só dura até nova ordem: os sucessivos acontecimentos aparecem como que vindos de parte nenhuma e rapidamente se apagam no esquecimento, para darem lugar a outros acontecimentos, sem que nenhum deles parece deixar grande rasto.

Podemos dizer que as actividades do governo, como a maior parte das actividades da nossa vida, tendem hoje a ser *fragmentárias, episódicas e sem consequências*. A política cindiu-se numa colecção de acontecimentos, cada um deles desligado de todos os outros, cada um deles levado à atenção do público como que sobretudo para apagar dela os acontecimentos de ontem. O sucesso de hoje equivale ao varrer da confusão que ficou do que foi celebrado ontem. Tomamos as coisas uma a uma e proibimo-nos de pensar nas pontes ainda por vir. Os escândalos e demonstrações de incapacidade que invadem a atenção do público têm a qualidade salutar de fazer desaparecer da memória os escândalos e demonstrações de incapacidade do passado. (O *Iraqgate* contribui para nos fazer esquecer o saque da segurança social; as taxas sobre os combustíveis esconde a mancha sinistra das filas de espera crescentes às portas dos blocos operatórios; o leilão televisivo das lideranças partidárias desvia-nos o olhar das novas medidas fiscais, e os pormenores apimentados da vida privada deste ou daquele político afasta a atenção do público de tudo o mais que possa importar.) Os compromissos

assumidos são-no apenas até mais ver, e os direitos eternos são tão mortais como passou a sê-lo a própria eternidade.

Um governo que pratica e promove a política do modo que dissemos gosta que os seus governados se comportem como comportam — o olhar à deriva e a atenção instável —, do mesmo modo que gosta de entoar de vez em quando o louvor das gloriosas heranças pátrias e dos valores das famílias de outrora. Os cidadãos que vivem as suas vidas como colecções de episódios sem consequências e facilmente esquecidos são apetecíveis — muito obrigado — para um governo cuja política é uma série de fragmentos inconsequentes (e tanto melhor se esquecidos). Uma forma episódica de existência convém perfeitamente à política em causa e à visão do mundo que dela decorre. Como os australianos em relação à sua cerveja mais célebre, um governo assim não trocaria semelhantes governados por nada deste mundo, e fará tudo o que puder para que se mantenham iguais ao que são — ou melhor iguais àquilo em que são intimados, pressionados e forçados a tornar-se (com a bênção do governo e a sua conivente e dedicada ajuda).

Assim vemos que o governo desregula tudo o que pode, para que nada possa continuar a ser percebido como duradouro e digno de confiança, previsível, susceptível de ser garantido e antecipado; transfere as sedes das decisões para lugares onde os que são por elas afectados não as possam ver como decisões e passem a considerá-las efeitos da «cegueira do destino»; quer que seja o funcionamento das forças do mercado a ditar os critérios que regem a existência vivida como um jogo; promove a palavra de ordem «que cada um jogue o melhor que pode o seu jogo» em norma maior da decência; redefine o cidadão, em termos teóricos e práticos, como o consumidor satisfeito de uma sociedade moldada à imagem de um centro comercial; e mina a confiança dos seus governados no mundo e uns nos outros.

Mas vemos que é também o mesmo governo que brande o modo de vida do deambulador dos centros comerciais como modelo de uma humanidade feliz e de uma vida satisfeita, servindo-se normativamente desse modelo para desqualificar um número crescente de cidadãos — inválidos, desempregados, sem estatuto, vítimas da discriminação racial, mães celibatárias — acusados de incompetência, desajustados e incapazes de aperfeiçoamento, uma vez que são consumidores deficientes, que não sabem adaptar-se à deambulação reiterada pelos centros comerciais. É o mesmo governo ainda que divide a sociedade que dirige em cidadãos definidos como consumidores satisfeitos e em consumidores insatisfatórios definidos como subcidadãos. E é o mesmo governo enfim que se serve da situação crítica destes últimos para, pelo medo, incitar os outros à satisfação, ao mesmo tempo que usa as triunfantes trajectórias dos primeiros para, numa manobra de sedução, reconduzir os segundos a uma obediência contrita. E todavia...

A vida vivida no registo episódico não é uma bênção inequívoca. Muito longe disso. Dizem-nos uma e outra vez que é necessário tornar a existência

dos pobres ainda mais atroz a fim de promover a «criação de emprego» — quer dizer para fazer com que os desempregados voltem a trabalhar. O que não passa, no melhor dos casos, de uma meia-verdade. A outra metade da verdade é que se sente a necessidade de tornar os consumidores deficientes cada vez mais miseráveis a fim de se poderem manter os consumidores cumpridores satisfeitos com os moldes consumistas da sua existência. Porque dizer que a felicidade perfeita é inerente a um tal modo de vida está longe de ser o enunciado de uma «verdade banal», do mesmo modo que está longe de ser certo que quanto mais consumimos, mais felizes somos. E que dizer da incerteza, da insegurança, da solidão? Do futuro que se torna um horizonte de medo em vez de esperança? De nada podermos juntar com segurança, de nada podermos ter a certeza, de nunca podermos dizer com confiança: «Consegui», «Fiz bem o que tinha a fazer», «Vivi uma vida decente»? Que dizer de uma situação em que vemos nas paragens vizinhas que nos rodeiam não mais do que uma selva que é necessário vigiar com suspeição e medo, como no estranho não vemos mais do que uma fera que faz com que procuremos esconder-nos, ao mesmo tempo que se multiplicam essas prisões privatizadas que são as casas protegidas por equipamentos à prova de assalto? E será, na realidade, tão gratificante viver a tentar fazer melhor do que os outros, rodeado de outros que tentam fazer precisamente a mesma coisa? Seria deveras a vida que escolheríamos, se nos fosse dado escolher? Ao resumir no seu livro mais recente (*Le Dédale*) as lições e perspectivas da existência contemporânea, Georges Balandier enuncia o que deveria ser (mas não é) uma evidência: «Trata-se de um individualismo que é mais por defeito do que por escolha.»

A vida não tem de ser assim. O espaço onde coabitamos pode perfeitamente ser estruturado em termos de concertação: num espaço assim concertadamente estruturado, em que numerosas coisas da maior importância para a vida de cada um de nós (transportes, escolas, serviços médicos, meios de comunicação) serão *partilhadas*, poderemos ver os outros mais como condições do que como obstáculos no que se refere ao nosso bem-estar tanto colectivo como individual. Do mesmo modo que uma existência fragmentada e descontínua causa o enfraquecimento dos impulsos morais, uma existência em que as relações são contínuas e multifacetadas revigoraria as responsabilidades morais e despertaria a exigência de assumirmos a tarefa de gerir os nossos assuntos, doravante efectivamente comuns. E do mesmo modo que uma vida de episódios e uma política reduzida à gestão da crise promove o abandono da política, o exercício de responsabilidades compartilhadas seria um grande passo em frente no sentido de contribuir para que os cidadãos recuperassem as vozes que perderam ou deixaram de tentar tornar audíveis. Como diz Steven Connor, «Só pondo inteiramente em risco o “nós” que somos realizamos as possibilidades da nossa humanidade».

PODEREMOS E QUEREREMOS?

A humanidade contemporânea fala a muitas vozes e sabemos hoje que assim será por muito tempo ainda. A questão central do nosso tempo é como transformar esta polifonia em harmonia, impedindo a sua degenerescência em cacofonia. A harmonia não é a uniformidade — é sempre a interacção de um número de motivos diferentes, cada um dos quais conserva a sua identidade separada e contribui para a harmonia do resultado através dessa identidade e graças a ela.

Hannah Arendt pensava que a capacidade de interagir era a qualidade distintiva da *polis* — onde podemos encontrar os outros e cada um deles como *iguais*, reconhecendo ao mesmo tempo a nossa diversidade, e tendo a preocupação de a salvaguardar como se fosse esse o propósito autêntico da nossa reunião... Como poderá realizar-se tal coisa? (Como poderemos *nós* realizá-la?) *Através da recusa por parte das identidades distintas de se tornarem exclusivas*, negando-se a coabitar com outras identidades — o que requer, pelo seu lado, que abandonemos a tendência que conduz à supressão das outras identidades em nome da auto-afirmação da própria, reconhecendo, pelo contrário, que é precisamente a preservação das outras identidades que garante a diversidade em que a singularidade de cada um poderá desenvolver-se.

No seu muito marcante trabalho sobre *Uma Teoria da Justiça*, John Rawls propunha o modelo do «consenso por sobreposição», enunciando os pressupostos que poderiam garantir a harmonia entre a diversidade e a unidade. As suas posições são resumidas nos seguintes termos por Richard J. Mouw e Sander Griffioen:

- O aspecto fundamental aqui é que embora as pessoas cheguem ao domínio público a partir de pontos de partida metafísicos/religiosos/morais muito diferentes, podem uma vez que nele tenham entrado pôr-se de acordo para operar com as mesmas ideias intuitivas sobre o que significa um ordenamento justo. Podem chegar a consenso sobre problemas como o governo da lei, a liberdade de consciência, a liberdade de pensamento, a igualdade de oportunidades, uma distribuição justa dos meios materiais por todos os cidadãos...

«Podem...» Mas a questão é: poderiam e quererão fazê-lo? Os cidadãos que se reuniam nos espaços públicos da *polis* arranjavam, na generalidade dos casos, maneira de o fazerem bastante bem. Mas encontravam-se nesses espaços com a intenção explícita de discutirem os assuntos públicos pelos quais eram, e só eles eram, responsáveis: as coisas não seriam feitas noutra lugar se não fossem eles a fazê-las ali... Em todo o caso, existia um «consenso por sobreposição», que era sua obra comum, e não um dom que tivessem recebido — um consenso que criavam uma e outra vez, à medida que falavam e argumentavam. Nas palavras certas de Jeffrey Weeks, «a

humanidade não é uma essência a realizar, mas uma construção pragmática, uma perspectiva, a desenvolver através da articulação da variedade dos projectos individuais, das diferenças, que constituem a nossa humanidade no sentido mais amplo».

Albert Hirschman sugeriu que as pessoas podem exercêr influência sobre as questões que lhes dizem respeito de duas maneiras: através da *voz* ou através da *saída* (e não foi por acaso que Hirschmann tomou como modelo as acções levadas a cabo pelas pessoas na sua qualidade de *consumidores!*): a «voz» age reclamando mudanças no que se refere às coisas que são feitas e ao modo de as fazer; com a «saída» viramos decididamente costas às coisas que nos desagradam e vamos procurar noutro lado o que possa satisfazer-nos. A diferença entre «voz» e «saída» é, falando simplesmente, a diferença entre o empenhamento e o alheamento, entre a responsabilidade e a indiferença, a acção política e a apatia. E podemos dizer que se na situação presente temos necessidade de gente que faça ouvir a sua voz, é a saída a solução que as nossas instituições políticas e a ideia de cidadania que promovem, favorecem...

Com efeito, é a concepção do cidadão como consumidor satisfeito o grande problema. Deixemos as decisões aos que sabem e eles encarregar-se-ão de olhar pelo nosso bem-estar. Ou, no que se refere a cada um de nós, olhe-mos pelo que se passa em nossa casa: preservemos os *valores da família*. Mas já tivemos ocasião de ver que foi precisamente a retirada para o interior das paredes da casa familiar (à qual se segue rapidamente a retirada suplementar de cada um para a sua célula individual), tendo por efeito que percamos de vista as ligações intrincadas mas íntimas entre a vida em família (ou, de facto, a existência individual) e a vida nos espaços públicos, o privado e o público, a biografia e a história, esquecendo os modos como os segundos termos determinam largamente os primeiros, o que constituiu a agressão corporal mais grave que a privatização e a desregulação actuais das preocupações humanas praticaram e continuam a praticar contra as perspectivas de uma renovação moral — e é por isso que podemos dizer que a pretensa cura tem parecências suspeitas com a doença.

É demasiado fácil apresentarem-se as esperanças de outras pessoas como insuficientemente fundadas, e as suas soluções como insuficientemente realistas. É muito mais difícil propormos os nossos próprios pressupostos de esperança e as nossas próprias soluções em termos que ponham uns e outras ao abrigo de acusações da mesma ordem. Não devido a pouca imaginação ou à falta de boa vontade, mas porque a própria condição humana actual nada em ambivalência e porque qualquer diagnóstico parece indicar ao mesmo tempo duas orientações opostas, estando a compatibilidade da adopção das duas longe de ser evidente. Em suma, as possibilidades de neutralizarmos as pressões actuais que visam arrancar da vida pública e íntima as motivações éticas e as avaliações morais dependem tanto de um aumento da autonomia dos sujeitos morais *individuais* como de uma comparticipação mais vigorosa

na nas responsabilidades *colectivas*. Se nos colocarmos na perspectiva do dilema consagrado da «oposição entre o Estado e o indivíduo», tratar-se-á claramente de uma exigência contraditória, cuja busca equivalerá à da quadratura do círculo. E contudo se podemos tirar alguma conclusão da nossa análise, essa é de facto a de que *a contradição é uma ilusão*, e que supor generalizadamente e sem reservas essa contradição é um dos efeitos das tendências que será necessário mudar e do pensamento ortodoxo que as reproduz.

Vimos que todos os dispositivos artificiais, que foram concebidos e ensaiados como substitutos dos impulsos morais espontâneos e da responsabilidade individual em relação ao Outro, fracassaram — ou pior: acabaram por dismantelar as salvaguardas éticas contra os perigos da degenerescência da vontade humana de controlo e de domínio em crueldade e opressão inumanas. Podemos hoje repetir, com maior convicção ainda, as palavras de Max Frisch: no final da nossa longa marcha moderna em busca de uma sociedade guiada pela razão, regressámos, no que se refere aos termos da nossa coexistência, aos velhos recursos do sentimento moral e da simpatia e por eles nos conduzimos nas nossas escolhas morais do dia-a-dia.

Quanto à orientação a seguir, não dispomos de regras e códigos indiscutíveis e universalmente admitidos. As escolhas são efectivamente escolhas, o que significa que cada uma delas é em certa medida arbitrária e que é provável que a incerteza relativa ao seu acerto perdure muito para além do momento em que a escolha é feita. Compreendemos hoje que esta incerteza não é um mal passageiro, do qual possamos desembaraçar-nos aprendendo bem as regras, ou confiando na opinião dos especialistas, ou simplesmente fazendo o que os outros fazem, mas uma condição permanente da existência: mais ainda, podemos dizer que tal é o próprio solo em que o si-próprio moral de cada um de nós pode deitar raízes e crescer. A vida moral é uma vida de incerteza contínua. Para se ser uma pessoa moral, tem de se ter a força e a resiliência suficientes para se vencerem as pressões e as tentações no sentido do abandono das responsabilidades conjuntas. A responsabilidade moral é *incondicional* e em princípio *infinita* — e assim podemos reconhecer as pessoas morais pela sua insatisfação nunca colmatada perante os seus próprios desempenhos morais, pela suspeita tenaz que as faz duvidar de terem observado um grau *suficiente* de moralidade.

Por outro lado, uma sociedade que implica os seus membros, como a *polis* fazia, na tarefa difícil, mas imperativa de se ocuparem uns dos outros e de se encarregarem de gerir os assuntos comuns de maneira a que a vida comum possa observar critérios de justiça e de prudência — uma sociedade assim requer, não governados disciplinados nem consumidores que procuram a satisfação em serviços socialmente fornecidos, mas cidadãos persistentes, e por vezes obstinados, mas sempre responsáveis. Sermos responsáveis não significa seguirmos as regras, pode com frequência exigir que desrespeite-

mos as regras ou tomemos vias de acção não garantidas por regras. Só uma responsabilidade assim entendida pode fazer do cidadão essa base sobre a qual se torna concebível a construção de uma comunidade humana dotada da capacidade e da inteligência suficientes para enfrentar os desafios do presente.

Concebível... E não mais do que isso, uma vez que nada pode garantir que essa comunidade virá um dia a ser construída, nem há métodos que permitam provar que o será. Na realidade, a única garantia é a que for dada pelos esforços continuados dos próprios construtores. E o seu esforço pode ser apoiado pela consciência da ligação íntima (e não da contradição!) existente entre o cidadão autónomo, moralmente independente e autogovernado (e por isso muitas vezes indisciplinado, pouco contemporizador e incómodo), por um lado, e uma comunidade política de pleno direito, capaz de auto-reflexão e de se corrigir a si própria, por outro. Os dois termos só podem comparecer juntos, e cada um deles é impensável sem o outro.

Obras citadas neste capítulo:

- Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, 1958
 Neal Ascherson, «The British Problem», *Independent on Sunday*, 3 de Abril de 1994
 Georges Balandier, *Le Dédale*, Paris, 1994
 David Campbell e Michael Dillon, *The Political Subject of Violence*, Manchester, 1993
 John Dunn (org.), *Democracy: The Unfinished Journey, 508 BC to AD 1993*, Oxford, 1993
 Max Frisch, *Sketchbook 1946-1949*, Nova Iorque, 1977
 Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge, 1992
 Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility*, Chicago, 1984
 Knud E. Løgstrup, *The Ethical Demand*, Filadélfia, 1971
 Richard J. Mouw e Sander Griffioen, *Pluralism and Horizons: An Essay in Christian Public Philosophy*, Grand Rapids, 1993
 Michael Schuller e David Lee, *The R Factor*, Londres, 1993
 A *Shestov Anthology*, Athens, Ohio, 1970
 Judith Squires (org.), *Principled Positions: Postmodernism and the Rediscovery of Value*, Londres, 1993 [artigos de Steven Connor e Jeffrey Weeks]

Notas

Introdução

1. Steven Connor, «The Necessity of Value», em *Principled Positions: Postmodernism and the Rediscovery of Value*, org. Judith Squires, Londres, Lawrence & Wishart, 1993, pp. 39-40.
2. Kate Soper, «Postmodernism, Subjectivity and the Question of Value», em *Principled Positions*, org. Judith Squires, pp. 28-29.
3. Gillian Rose, *Judaism and Modernity: Philosophical Essays*, Oxford, Blackwell, 1993, p. 6.
4. Christopher Lasch, *The True and Only Heaven: Progress and its Critics*, Nova Iorque, W. W. Norton, 1991, pp. 30, 31, 34.

1 — UMA MORAL SEM ÉTICA

1. Cornelius Castoriadis, «Institution of Society and Religion», trad. inglesa de David Ames Curtis, em *Thesis Eleven*, vol. 31 (1993), pp. 1-17 [Cf. o texto original em C. Castoriadis, *Dimensions de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil, 1986. Uma tradução de Miguel Serras Pereira do texto de Castoriadis foi publicada pela revista *A Ideia*, na década de 1980.] Sobre as posições de Elżbieta Tarkowska, cf. o seu texto «Chaos kulturowy, albo o potrzebie antropologii raz jeszcze», em *Kulturowy wymiar przemian społecznych*, org. Aldona Jawłowska, Marian Kempny e Elżbieta Tarkowska, Varsóvia, IFiS Pan, 1993, pp. 34-35.
2. Friedrich Nietzsche, *Human All-too-human: A Book for Free Spirits*, parte II, trad. inglesa de Paul V. Cohn, Edimburgo, T. W. Foulis, 1991, pp. 286-287.
3. Descrevi este tipo de expedientes em *Mortality, Immortality, and Other Life Strategies*, Cambridge, Polity Press, 1992.
4. Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, trad. inglesa E. F. J. Payne, Nova Iorque, Dover, 1966, pp. 579, 637. Hegel representava para Schopenhauer como que a condensação de todas as tentativas de desmentir a futilidade última — a ausência de fundamento — da existência: o autor da tentativa mais elaborada e paradigmática de sentar a Razão no trono vacante que fora antes o lugar de Deus era denunciado por Schopenhauer como «um charlatão vulgar, insípido, repugnante e ignaro, que, com uma desfaçatez sem paralelo, deu a forma de sistema a um desvario insensato» (*Parerga and Paralipomena*, vol. I, trad. inglesa E. F. J. Payne, Oxford, Clarendon Press, 1974, p. 96).
5. E. M. Cioran, *The Temptation to Exist [La Tentation d'exister]*, trad. inglesa Richard Howard, Londres, Quartet Books, 1987, p. 35. No tempo a que se refere, diz Cioran, «as suas próprias [da Europa] dúvidas não eram mais do que convicções disfarça-

das». É o contrário que vale para a situação contemporânea: «O historiador antigo, ao dizer que Roma já não podia suportar nem os seus vícios nem os seus remédios, definia menos a sua época do que antecipava a nossa.»

6. Castoriadis, «Institution of Society and Religion», *op. cit.* Castoriadis saúda na autonomia a possibilidade da humanidade. O que a autonomia vem substituir é, bem vistas as coisas, a inumanidade gritante de qualquer posição de heteronomia: «A verdadeira Revelação é aquela de que beneficiámos, a nossa sociedade é a única verdadeira ou a sociedade por excelência, as outras não o chegam a ser deveras, são menos, estão nos limbos, estão à espera de ser — à espera de evangelização» (*ibid.*).

7. Max Horkheimer, *Critique of Instrumental Reason*, trad. inglesa Matthew O'Connell *et al.*, Nova Iorque, Seabury Press, 1974, pp. 83, 82.

8. Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants: Correspondance 1982-1985*, Paris, Galilée, 1988, pp. 36, 47. Em contrapartida, Lyotard diz que «a pós-modernidade é também o fim do povo-rei das histórias», p. 39.

9. Cioran, *The Temptation to Exist*, *op. cit.*, pp. 48-49. Se «há sempre uma definição na origem do templo», «é bem morto que está o deus em cujo nome já se não mata» (E. M. Cioran, *A Short History of Decay [Précis de décomposition]*, trad. inglesa Richard Howard, Londres, Quartet Books, 1990, pp. 18, 172. Quando uma civilização deixa de definir, de edificar templos, de matar em nome de um deus, e recua para batalhas defensivas — quando «a vida se torna a sua única obsessão» em vez de ser um meio de efectivação dos valores que essa mesma civilização se propusera servir —, entramos na era do declínio. Tal acontece quando aparece o sentimento da fatalidade; nada se pode fazer já para melhorar o mundo à escala global; já não há «nem aventura colectiva, nem cidadãos, mas somente indivíduos macilentos e “desenganados”» que «se abandonam doravante a um frenesim reivindicativo». É impossível tomar o fruto mais sumarento; nada garante que amanhã ainda haja polpa; resta a todos e a cada um ocuparem-se de o espremer até à última gota. É um sentido da fatalidade deste tipo, acarretando o «salve-se quem puder» entre todos e cada um, que se abate sobre as sociedades às quais, por assim dizer, a história já não «pertence».

10. David E. Klemm, «Two Ways of Avoiding Tragedy», em *Postmodernism, Literature and the Future of Theology*, org. David Jasper, Nova Iorque, St Martin's Press, 1993, p. 19.

11. Cornelius Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, org. David Ames Curtis, Oxford University Press, 1991, pp. 196-197.

12. Klemm, «Two ways of Avoiding Tragedy», *op. cit.*, pp. 18-19.

13. Cioran, *A Short History of Decay*, *op. cit.*, pp. 18, 4, 74.

14. Cf. Joe Bailey, *Pessimism*, Londres, Routledge, 1988, pp. 73, 75, 76.

15. Cornelius Castoriadis, «The Retreat from Autonomy: Post-modernism as Generalized Conformity», em *Thesis Eleven*, n.º 31, 1992. Na perspectiva de Castoriadis, enquanto não aparecerem atitudes alternativas, «seria absurdo tentar decidir se estamos a viver um longo parêntese, ou a testemunhar o começo do fim da história ocidental enquanto história essencialmente ligada ao projecto de autonomia e codeterminada por ele». Todavia, esta indecisão intelectual é precisamente o que leva mais do que um comentador condenado por Castoriadis a mostrar-se tão reticente. Poderíamos fazer notar que legislar sobre a realidade sem que a realidade tenda para aquilo em vista de que legislamos não seria necessariamente de bom agoiro para o «projecto de autonomia» nem seria talvez um primeiro passo a caminho da sociedade alternativa visada por Castoriadis. [Desde muito cedo, mas sobretudo, talvez, a partir do ensaio alguns anos anterior a Maio de 1968, «Marxismo e Teoria Revolucionária», que virá a constituir a primeira parte de *L'Institution imaginaire de la société* (1974), Castoriadis insiste repetidamente, todavia, na ideia de que é impossível antecipar normativamente os conteúdos da autonomia e/ou

dos movimentos de democratização; a organização de uma sociedade autónoma — e da intervenção política para ela orientada — só poderá resultar de uma criação social-histórica explícita, que não se deixa deduzir nem prescrever a partir do que, por outro lado, poderemos considerar as suas condições de partida: por definição, uma criação social-histórica, nos termos em que o projecto de autonomia a define e reconhece tanto a montante como a jusante da sua própria emergência, pode ter condições necessárias, mas não tem condições suficientes (N. T.)

16. Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, pp. 116, 118, 124, 141.

17. Cf. a Introdução de Wolfgang Sachs em *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, org. Wolfgang Sachs, Londres, 1992. Cf. ainda, em particular as entradas assinadas por Gustavo Esteva, Vandana Shiva, Majid Rahnema, Gerald Berthaud e Ivan Illich no mesmo notável, apaixonado e cerradamente argumentado livro. Cf. enfim a perspicaz leitura da obra por Walter Schwarz («Beware the Rich Bearing Gifts») publicada por *The Guardian*, 11 de Julho de 1992.

18. Robert E. Lane, «Why Riches Don't Always Buy Happiness», *The Guardian*, 9 de Agosto de 1993.

19. Friedrich Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, trad. inglesa Francis Golffing, Nova Iorque, Doubleday, 1956, pp. 160, 162, 171. A espontaneidade despreocupada da autoconfirmação aristocrática vai ao ponto de tornar até mesmo o seu desprezo pelo comum — a sua outra face (menos agradável) — como que benigno e só pela metade sério: «Com efeito, há em todo este desprezo demasiada desenvoltura e despreocupação, demasiada indiferença e impaciência, e também qualquer coisa de demasiada satisfação, para que lhe seja possível transformar o seu objecto numa verdadeira caricatura e num monstro. ... Não precisavam de construir artificialmente a sua felicidade por comparação com os seus inimigos, como tendem a fazer todos os seres humanos ressentidos», pp. 171-172.

20. Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, trad. inglesa R. J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin, 1968. «[A]inda quando o moralista se dirige ao simples indivíduo e lhe diz: “Tu deves ser assim e assim”, não deixa de continuar a tornar-se ridículo. O indivíduo é, no seu futuro e no seu passado, um fragmento de destino, uma lei mais, uma necessidade mais em tudo o que é e em tudo o que será», p. 46.

21. Evidentemente, a análise de Nietzsche não é uma análise imparcial da história ética. Os seus objectivos são partidários, empenhados em salvar da ruína aquilo que ele considera ser a auto-afirmação original, primeira e aristocrática, desprezando orgulhosamente qualquer crítica de si como uma expressão ignóbil e vulgar de *ressentimento*. Nietzsche endereça o seguinte aviso aos leitores do *Anticristo*: «Temos de ser superiores à humanidade na força, no orgulho da alma — no desprezo...» — bem como o resumo que se segue da sua própria moral positiva: «O que é o bem? — Tudo o que fortalece o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem. O que é o mal? — Tudo o que procede da fraqueza. O que é a felicidade? — O sentimento de que o poder aumenta — de que uma resistência foi vencida» (*The Anti-Christ*, trad. inglesa R. J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin, 1968, pp. 114-115).

22. Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Londres, George Allen & Unwin, 1976, pp. 129-130.

23. Cf. Barrington Moore Jr., *Injustice: The Social Basis of Obedience and Revolt*, Londres, George Allen & Unwin, 1979.

24. Axel Honneth, «Moral Consciousness and Class Domination: Some Problems in the Analysis of Hidden Morality», trad. inglesa Mitchell G. Ash, em *Praxis International*, Abril de 1992.

2 — FORMAS DE COEXISTÊNCIA

1. Michael Schluter e David Lee, *The R Factor*, Londres, Hodder & Stoughton, 1993, pp. 15, 14. O medo de ultrapassar o nível da animação suspensa tende a ganhar em profundidade, atingindo lugares que eram outrora teatro de relacionamentos intensos. Nas palavras dos autores, «o próprio espaço doméstico se torna ingrato e rarefeito, depois de as famílias alargadas se terem visto reduzidas a unidades nucleares e monoparentais em que os desejos e interesses do indivíduo prevalecem significativamente sobre os do grupo. Incapazes de evitarmos atropelar-nos na megacomunidade, barricamo-nos nas nossas casas isoladas e fechamos a porta, antes de nos barricarmos lá dentro cada um no seu quarto, também à porta fechada. O espaço doméstico torna-se um centro de lazeres polivalente em que os membros da família vivem, por assim dizer, isolados dos que estão ao seu lado. Não foi só a indústria da gasolina, mas a vida em geral que foi privatizada», p. 37.

2. Jonathan Matthew Schwartz, *In Defence of Homesickness: Nine Essays on Identity and Locality*, Københavns Universitet Akademisk Forlag, 1989, pp. 15, 13, 32.

3. Arne Johan Vetlesen, *Perception, Empathy, and Judgement: An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance*, Pennsylvania State University Press, 1993, p. 202.

4. Philippe Ariès, *Histoire de la vie privée*, dir. Philippe Ariès e Georges Duby, vol. 3, Paris, Seuil, 1986. A civilidade, escreve Ariès, é um «modo de comportamento estritamente regulamentado», destinado a veicular em público uma identidade (ou aspecto desta) que o si-próprio entende mostrar aos outros anónimos que constituem a «esfera pública» e que estipula uma «separação forçosa entre os afectos íntimos» e a convivência pública.

5. Citado de *La Civilité puérile* (1530), segundo Jacques Revel, «Les Usages de la civilité», em *Histoire de la vie privée*, op. cit., p. 172.

6. Knud E. Løgstrup, *The Ethical Demand*, trad. inglesa Theodor J. Jensen, Filadélfia, Fortran Press, 1971, pp. 20-21. «Ninguém age com maior despreocupação do que aquele que faz questão de aplicar e efectuar instruções antecipadamente estatuídas... Tudo pode ser levado a cabo em termos extremamente mecânicos, não requerendo mais do que um simples cálculo de ordem técnica. Não há aqui rasto de pensamento nem de imaginação, pois estes só pela incerteza e pela dúvida poderão ser desencadeados», p. 121.

7. Emmanuel Lévinas, «La Souffrance inutile», em *Entre-nous: Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991.

8. Paul Ricoeur, *La Symbolique du mal*, vol. 2 de *Philosophie de la volonté: finitude et culpabilité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, p. 35.

9. Vetlesen, *Perception, Empathy, and Judgement*, p. 305. Vetlesen conclui: «Não há acesso desinteressado ao fenómeno do sofrimento: quando alguém se separa da capacidade de sentir em termos morais, separa de si a humanidade».

10. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Londres, André Deutsch, 1985, p. 299. Hannah Arendt insistiu vigorosamente na demonstração de que a «anormalia» representada por Hitler estava profundamente enraizada na organização formal e jurídica da nossa sociedade. «A divisa de Hitler — «A justiça é o que é bom para o povo alemão» — não é mais do que uma versão popularizada de uma concepção do direito que podemos encontrar um pouco por toda a parte» (p. 299). Hitler «exibiu a sua capacidade superior de organizar a dominação total à escala das massas pressupondo que a maior parte das pessoas são... acima de tudo e antes do mais empregados conscienciosos e bons pais de família» (p. 338). «A iniciativa intelectual, espiritual e artística [e poderíamos nós acrescentar: moral] é tão perigosa para o totalitarismo como a iniciativa criminosa da ralé [noutros casos], e uma e outra mais perigosas do que a simples oposição política» (p. 339). *Toda a iniciativa deve ser eliminada; a iniciativa com origens no ódio é tão perigosa como a que nasce do amor; neste sentido, poderíamos dizer que a concepção de substituir a mo-*

ral por termos éticos é «totalitária de coração»: não se opõe, seja em que caso for, à crueldade colectiva — e será, quando muito, uma das suas condições necessárias.

11. Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, pp. 17-18. O que Apel diz é dito, sob uma forma ou outra, por todos os adeptos contemporâneos da «ética discursiva». A crítica endereçada a Apel aplica-se, portanto, em larga medida à «ética discursiva» no seu conjunto, e nomeadamente às teses de Jürgen Habermas, o seu mais destacado expoente.

12. Cf. Emmanuel Lévinas, «Freedom and Command», em *Collected Philosophical Papers*, trad. inglesa Alphonso Lingis, Haia, Martinus Nijhoff, 1987, p. 20. Lévinas assinala que o «encontro com o rosto» observa um «mandamento anterior às instituições, que o encontro articula» (p. 21) — por outras palavras, o encontro segue as suas próprias regras, construídas «a caminho», à medida que acontece. Trata-se de um exercício de liberdade, inconcebível no mundo das convenções do existir-com: «As instituições obedecem a uma ordem racional em que a liberdade já não se reconhece... A vontade experimenta como uma outra tirania as garantias que tomou contra a sua própria degradação» (p. 17) — trata-se de um convite permanente à revolta na medida em que a vontade é impelida pela sua própria busca de liberdade.

13. Cf. Løgstrup, *The Ethical Demand*, op. cit., pp. 22, 58.

14. Lévinas, *Entre-nous*, p. 10; cf. também «La Philosophie et l'éveil», *ibid.*

15. Entrevistas Emmanuel Lévinas-François Poirié, em François Poirié, *Emmanuel Lévinas — Qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987, p. 115.

16. Numa entrevista publicada por *Le Monde* por ocasião do «Parlamento Internacional dos Escritores», reunido em Estrasburgo (cf. «La Ligne de résistance», *Le Monde*, 5 de Novembro de 1993, p. 29), Jean-François Lyotard falava da necessidade de repensarmos «o político à margem do princípio de legitimação, hoje com duzentos anos de idade», estabelecido pela Revolução Francesa. O princípio requeria a legitimidade dos direitos e deveres humanos, e considerava que essa legitimidade era conferida por textos que faziam autoridade e podia ser estabelecida através da consulta desses textos. Segundo Lyotard, este princípio deixou de funcionar (devido ao colapso da razão legislativa, podemos nós sustentar; cf. o meu *Intimations of Postmodernity*, Londres, Routledge, 1992) — o que não nos deixa outra escolha que não seja «s'avancer sans autorité pour essayer de signifier ce qui n'est pas signifiable ou, du moins, qu'il y a un manque de sens, faire entendre que quelque chose n'est pas clairement audible, qui est même difficile à nommer». Agir — e pensar — sem autoridade torna necessária, entre outras coisas, uma nova linguagem, cortada do cordão umbilical que a amarra ao discurso centrado na legitimação.

17. Løgstrup, *The Ethical Demand*, p. 123.

18. Martin Buber, *The Knowledge of Man: Selected Essays*, trad. inglesa Maurice Freedman e Ronald Gregor Smith, Nova Iorque, Harper, 1965, pp. 73-74.

19. Emmanuel Lévinas, «Language and Proximity», em *Collected Philosophical Papers*, p. 137.

20. Cf. Løgstrup, *The Ethical Demand*, pp. 24 e ss.

21. Lars-Henrik Schmidt, *Settling the Values*, Aarhus, Center for Kulturforskning, 1993, pp. 1-8.

22. Maurice Blanchot, *The Siren's Song: Selected Essays*, trad. inglesa Sacha Rabynovitz, Bloomington, Indiana UP, 1982, p. 241. O mesmo se diga da arte no seu conjunto. A arte, diz Blanchot, «está sempre em avanço sobre as formas culturais adquiridas, pelo que é, com efeito, pós-cultural», p. 188. «A cultura exige obras acabadas que possam ser vistas como completas e que possam ser admiradas numa permanência estática, nesses armazéns de cultura que são os nossos museus, salas de concertos, academias, colecções discográficas e bibliotecas... Por isso uma arte que não tem respostas, mas so-

mente perguntas, que põe em questão a própria existência da arte, não pode deixar de ser tida como perturbadora, hostil e de uma violência fria», p. 189.

23. Maurice Blanchot, *Vicious Circles*, trad. inglesa Paul Aster, Nova Iorque, Station Hill, 1985, pp. 59, 60.

24. Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 187.

25. Emmanuel Lévinas, *Le Temps et l'Autre*, Paris, PUF, 1991, p. 64. Do futuro irremediavelmente surpreendente, Karl Jaspers teve o seguinte a dizer: «Podemos encarar a perspectiva de possibilidades, de probabilidades e de impossibilidades, mas a experiência diz-nos que o impossível pode acontecer, que o provável pode nunca acontecer e, acima de tudo, que podem aparecer novas realidades, completamente impensadas... Nada de grande, nada de fundamental foi alguma vez previsto, nem as suas origens puderam ser retrospectivamente compreendidas», *The Future of Mankind*, trad. inglesa E. B. Ashton, University of Chicago Press, 1961, pp. 282-283.

26. M. M. Bakhtin [Bakhtine], «K filosofii postupka», citado segundo P. Gurevich, «Problema drugogo v filosofskoi antropologii M. M. Bakhtina», em *M. M. Bakhtin kak filosof*, Moscovo, Nauka, 1992, p. 86. A intenção de Lévinas tem com esta uma semelhança impressionante. Entende opor a «colectividade» do Eu-Tu, que se funda na «superção temporal de um presente rumo ao mistério do futuro» ao legado do «social» pós-platónico, «que foi sempre buscado no ideal de uma fusão», em que «o sujeito tendia a identificar-se com o Outro enquanto se submergia numa representação colectiva ou ideal partilhado. Era uma colectividade quem dizia “nós” e que, virando-se para o Sol do inteligível, para a verdade, sentia o Outro ao seu lado, e não frente a frente» (Lévinas, *Le Temps et l'Autre*, p. 88).

27. Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., pp. 58-59. No seu «Ordo Amoris», Max Scheler fala do «limitado do amor, que experimentamos como uma potencialidade; por conseguinte, o esforço construído a partir do acto de amor são também ilimitados... Um amor que é por essência infinito, por muito interrompido que seja, por muito que esteja vinculado e se particularizar nos termos da organização específica do seu suporte, reclama como satisfação um bem infinito... Quando o homem, individual ou colectivamente tomado, crê ter alcançado num bem finito uma consumação e uma satisfação absolutas e últimas do seu impulso de amor, estamos perante um caso de ilusão, perante uma estagnação do seu desenvolvimento ético-espiritual». Trata-se então, segundo Scheler, não de um caso de amor, mas de «presunção» (Max Scheler, *Selected Philosophical Essays*, trad. inglesa David R. Lachterman, Evanston, Northwestern University Press, 1973, p. 114).

28. Max Frisch, *Sketchbook 1946-1949*, trad. inglesa Geoffrey Skelton, Nova Iorque, Harcourt Brace Jovanovich, 1977, p. 17.

29. Cf. György Lukács, «The Moment and Form», em *Soul and Form*, trad. inglesa Ann Bostock, Cambridge, Mass, MIT Press, 1974, pp. 107-109.

3 — VIDAS QUEBRADAS, ESTRATÉGIAS QUEBRADAS

1. Gillian Rose, *The Broken Middle: Out of our Ancient Society*, Oxford, Blackwell, 1992.

2. Maurice Blanchot, «Idyll», em *Vicious Circles*, trad. inglesa Paul Aster, Nova Iorque, Station Hill, 1985, p. 10.

3. Maurice Blanchot, «After the Fact», em *Vicious Circles*, op. cit., p. 60.

4. *The Diaries of Franz Kafka*, editados por Max Brod, Harmondsworth, Penguin, 1964, pp. 18-19.

5. Emmanuel Lévinas, *Otherwise than Being, or Beyond Essence*, trad. inglesa Alphonso Linges, Haia, Martinus Nijhoff, 1981, p. 13.

6. Knud E. Løgstrup, *The Ethical Demand*, trad. inglesa Theodor J. Jensen, Filadélfia, Fortran Press, pp. 48, 46, 114.

7. Cf. Paul Valéry, «Sur la crise de l'intelligence», em *Vues*, Paris, La Table Ronde, 1948, pp. 122-124.

8. Douglas Kellner, «Popular Culture and Constructing Postmodern Identities», em *Modernity and Identity*, org. Scott Lasch e Jonathan Friedman, Oxford, Blackwell, 1992.

9. [Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*] St Augustine, *The City of God*, trad. inglesa Gerald S. Walsh et al., Nova Iorque, Image, 1958, p. 235. A significação da peregrinação/eremitação é magnificamente analisada por Judith Adler num livro a publicar.

10. Richard Sennett, *The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of Cities*, Londres, Faber and Faber, 1993, p. 6.

11. Edmond Jabès, *The Book of Questions*, vol. 2, trad. inglesa Rosmarie Waldrop, Hanover, Wesleyan University Press, 1991, p. 342. *The Book of Margins*, trad. inglesa Rosmarie Waldrop, Chicago University Press, 1993, p. xvi. Jabès cita as palavras de Gabriel Bounoure: «... O deserto, pela sua exclusão da morada, abre um alhures infinito à errância essencial do homem. Aqui, nenhum aqui faz sentido» (*The Book of Margins*, p. 16). Jean Baudrillard sentiu-se impressionado durante a sua fatal viagem à América pela afinidade entre o deserto e as metrópoles modernas: « não só existe uma relação profunda e necessária entre a imoralidade da circulação de signos e a cena primitiva dos desertos, mas é a mesma coisa... Os desertos, não os esqueçamos, são o lugar do extermínio (incluindo o dos índios), o lugar do desaparecimento do sentido (incluindo o da natureza). As metrópoles, as megalópoles, juntamente com a totalidade do *American way of life*, são também lugar de um subtil extermínio do homem e dos fins do homem; o seu crescimento prodigioso, o inverso exacto do deserto, é todavia somente um extermínio do sentido muito mais subtil.» («The End of the End», Entrevista com John Johnston, em *Baudrillard Live: Selected Interviews*, ed. Mike Gane, Londres, Routledge, 1993, p. 162.)

12. Sennett, *The Conscience of the Eye*, pp. 44, 46.

13. Janine Chasseguet-Smirgel, *The Ego-Ideal: A Psychoanalytic Essay on the Mad Lady of the Ideal*, trad. inglesa Paul Barrows, Londres, Free Association Books, 1985.

14. Tenho vindo a falar repetidamente do peregrino no masculino. Trata-se de uma escolha deliberada. Tudo o que até aqui se disse da construção moderna da vida como peregrinação só se aplica aos homens. As mulheres, bem como outras categorias não concebidas como capazes de autocriação (ou antes, de superar a sua situação presente e de se fazerem melhores do que são), eram remetidas para um plano de fundo, para a paisagem através da qual o itinerário do peregrino se traça, eram situadas num «aqui e agora» perpétuo, num espaço sem distância e num tempo sem futuro. A distância e o tempo linear eram masculinos...

15. Christopher Lasch, *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, Londres, Pan Books, 1985, pp. 32, 34, 38.

16. Christopher Lasch, *The Minimal Self*, pp. 57, 62.

17. Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge, Polity Press, 1992, pp. 58, 137, 61, 52, 27.

18. Dean Mac Cannel, *Empty Meeting Grounds: The Tourist Papers*, Londres, Routledge, 1993, p. 60. Um dos resultados mais espectaculares desta situação, segundo sugere MacCannel, é que «um critério emergente de certa espécie de sucesso visível, de estatuto de star, para as mulheres com uma carreira profissional, é uma declaração pública de homo- ou bissexualidade, ou pelo menos a negação de estarem interessadas em relações heterossexuais e na bagagem cultural a elas associada, a família, o «ofício de mãe».

19. Henning Bech, «Living Together in the (Post)Modern World», texto apresentado na sessão *Changing Family Structure and the New Forms of Living Together*, European Conference of Sociology, Viena, 22-28 de Agosto de 1992.

20. Cf. Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity and Intellectuals*, Cambridge, Polity Press, 1987, cap. 3.

21. Chris Rojek, *Ways of Escape: Modern Transformations in Leisure and Travel*, Londres, Macmillan, 1993, p. 216.

22. Jonathan Matthew Schwartz, *In Defense of Homesickness: Nine Essays on Identity and Locality*, Copenhaga, Akademisk Forlag, 1989, pp. 15, 32.

23. Cf. Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Cambridge, Polity Press, 1989, cap. 7, e *id.*, *Postmodern Ethics*, Oxford, Blackwell, 1993.

24. Christopher Lasch, *Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Nova Iorque, Warner Books, 1979, pp. 102, 69.

25. Jean-François Lyotard, *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 1993, pp. 32-33.

26. Lasch diz: «Não tendo qualquer esperança de melhorarem as suas vidas em termos que contem, as pessoas convenceram-se de que é o auto-aperfeiçoamento psíquico o que conta: manterem-se em contacto com o que sentem, comerem alimentos saudáveis, terem aulas de bailado ou de dança-do-ventre, embeberem-se de sabedoria oriental, fazerem *jogging*, aprenderem a «relacionar-se com os outros», vencerem o «medo do prazer» (*Culture of Narcissism*, p. 29). Permite-se que acrescentemos que o sentimento difuso e pouco focado de que nem tudo está bem neste programa tende a ser considerado uma questão da terapia a proporcionar à pessoa que se revela infeliz ou incapaz em matéria de auto-aperfeiçoamento — e assim o sentimento acaba por não pôr em causa o programa que, quando muito, vê a sua autoridade reforçada.

27. Lyotard, *Moralités postmodernes*, pp. 66-68.

28. Jean Baudrillard, *America*, trad. inglesa Chris Turner, Londres, Verso, 1988, p. 111.

29. Stjepan G. Mestrovic, *The Barbarian Temperament: Toward a Postmodern Critical Theory*, Londres, Routledge, 1993, p. 5. Todas as estatísticas mostram unanimemente a queda continuada da parte atribuída aos pobres na riqueza nacional e o aumento regular da parte dos ricos. (Nos últimos trinta anos, segundo os cálculos de Ignacio Ramonet, a distância entre os países mais ricos e os mais desfavorecidos aumentou cinco vezes. Cerca de um bilião de homens e mulheres subsistem hoje com menos de 0,80 euros por dia — cf. *Le Monde diplomatique*, Outubro de 1994). A que ponto é difícil deter esta tendência, quando a mentalidade do deambulador-turista-jogador domina a vida política, foi acerbamente apontada por Richard Alcock: «O Duque de Westminster e as pessoas da sua espécie, que embolsam mais do que gastam, teriam de ser levados a reconhecer que o sistema lhes rende qualquer coisa, não nos termos de uma pensão de Estado de 50 £ por semana, mas devido aos benefícios indirectos que decorrem de viver numa sociedade em que os pobres são razoavelmente bem alimentados e gozam de boa saúde, em vez de tramarem projectos infames pelas esquinas.» (Extracto do artigo «New Poverty Overtakes Beveridge's Welfare State», *Guardian*, 6 de Setembro de 1993.)

30. Stuart Hall, «Thatcherism Today», *New Statesman and Society*, 26 de Novembro de 1993, p. 16.

4 — CATÁLOGO DE MEDOS PÓS-MODERNOS

1. Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, trad. Joan Rivière (London: Hogarth Press, 1973), p. 14.

2. *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 4, Edimburgo, William Tait, 1843, pp. 40, 64, 54.

3. Bryan S. Turner, *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*, Londres, Routledge, 1992, p. 16.

4. J. R. Searle, *Eugenics and Politics in Britain, 1900-1914*, Leiden, Noordhoff, 1976, pp. 9, 20. Como mostra Chris Shilling (*The Body and Social Theory*, Londres, Sage,

1993) uma vaga de alarme com a «deterioração física» acompanhou em regra a erupção das principais guerras. Uma vaga de alarme foi assim a reacção nacional perante a publicação dos dados estatísticos sobre a condição física dos jovens americanos por ocasião das campanhas de recrutamento que tiveram lugar durante a Primeira Grande Guerra. «Um professor de fisiologia da Universidade de Cornell calculava que só os nova-iorquinos representavam um montante de dez milhões de libras de gordura excessiva, que melhor fora que tivesse sido usada para as rações dos soldados» (p. 30).

5. Como J. Edward Chamberlain e Sander J. Gilman escrevem na sua introdução ao volume de ensaios que encomendaram e editaram (*Degeneration, the Dark Side of Progress*, Columbia University Press, 1985), «a degenerescência era uma noção extremamente incerta, e — como certos vírus — extremamente difícil de isolar. A ideia de degenerescência podia introduzir-se sem dificuldade na tapeçaria de ambivalência, e decidir se se tratava de um fio ou de uma trama era uma questão de gosto» (p. xiii). Com efeito, esta ambivalência incurável acabava por constituir uma vantagem, mais do que um *handicap*, no caso de uma noção que devia a sua formidável popularidade e o seu lugar central nos debates públicos a 1) conseguir articular entre si medos que de, outro modo, seriam um caos, de tão díspares; 2) reconduzir o inefável a uma formulação articulada, e 3) mascarar os perigos impossíveis de esconjuram por meio do recurso a uma tarefa prática aparentemente exequível — tratava-se, na realidade, de uma noção que para se dotar de algum valor pragmático tinha de esconder os seus referentes efectivos.

6. Cf. Herbert Spencer, *The Study of Sociology*, Nova Iorque, Appleton, 1874, pp. 342-345.

7. André Béjin, «The Influence of the Sexologists and Sexual Democracy», em *Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present Times*, dir. Philippe Ariès e André Béjin, trad. inglesa Anthony Foster, Oxford, Blackwell, 1985, p. 211.

5 — O ESTRANGEIRO REVISITADO — E REVISITANTE

1. Michael Schluter e David Lee, *The R Factor*, Londres, Hodder & Stoughton, 1993, p. 15.

2. Cf. Lars-Henrik Schmidt, *Settling the Values*, Aarhus, Center for Kulturforskning, 1993, pp. 1-8.

3. Alf Hornborg, «Anthropology as Vantage-Point and Revolution», in *Anthropological Visions: Essays on the meaning of Anthropology*, editado (em sueco) por Kaj Århem; aqui citado da tradução inglesa do autor.

4. Cf. Lyn Lofland, *A World of Strangers: Order and Action in Urban Public Space*, Nova Iorque, Basic Books, 1973, pp. 176 e ss.

5. Richard Sennett, *The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of Cities*, Londres, Faber & Faber, 1993, p. 52.

6. Dick Hebdidge, *Hiding in the Light*, Londres, Routledge, 1988, p. 18.

7. Henning Bech, «Citüsex», texto revisto da comunicação a uma conferência internacional realizada na Universidade de Amsterdam, *Geographies of Desire: Sexual Preferences, Spatial Differences*, 19 de Junho de 1993; cf. igualmente «Living Together in the (Post)modern World», texto da comunicação apresentada na sessão *Changing Family Structures and New Forms of Living Together*, Conferência Europeia de Sociologia, Viena, 26-28 de Agosto de 1992.

8. Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, Londres, Jonathan Cape, 1974, p. 343.

9. Cf. Hebdidge, *Hiding in the Light*, *op. cit.* pp. 159 e ss.

10. Cf. Phil Cohen, *Home Rules: Some Reflections on Racism and Nationalism in Everyday Life*, University of East London, The New Ethnicities Unit, 1993.

11. Sennett, *The Conscience of the Eye*, p. 148.

12. Jonathan Friedman, «The Implosion of Modernity», citado do manuscrito.

13. Dean MacCannell, *Empty Meeting Grounds: The Tourist Papers*, Londres, Routledge, 1992, p. 89.

6 — VIOLÊNCIA, PÓS-MODERNA

1. Krzysztof Pomian, «L'Europe et ses frontières», em *Le Débat*, n.º 68, 1992, p. 30 e ss.

2. John Law, *Organizing Modernity*, Oxford, Blackwell, 1994, pp. 6-7.

3. Michael Winter, *Ende eine Traumas: Blick zurück auf das utopische Zeitalter Europas*, Estugarda, J. B. Matzler, 1993, p. 330.

4. Citação de *Wirtschaft und Gesellschaft*, extraída da antologia de textos em tradução inglesa *From Max Weber*, org. H. H. Gertz e C. Wright Mills, Londres, Routledge, 1970, p. 78.

5. Hélé Béji, «Le Patrimoine de la cruauté», em *Le Débat*, n.º 73, 1993, p. 167. Béji passa a demonstrar que a renegociação da repartição da justiça e da injustiça, do vício e do mérito, «s'est accompagnée d'une manifestation de la puissance». A «coerção legítima» só é reclassificada como violência quando os seus perpetradores são derrotados e as suas vítimas testemunham em tribunal. De outro modo, sem esta (muitas vezes violenta!) redistribuição do jogo, «la mémoire transforme la cruauté en histoire, elle lui donne un sens, un statut, elle l'intègre pieusement au patrimoine...», p. 163.

6. Helmut König escreve: «O caminho que vai do conceito de civilização que se pretende descritivo e analítico a um conceito normativo e prescritivo é com frequência muito curto», *Mittelweg*, vol. 36, n.º 6, 1993, p. 50. O caminho é, com efeito, curto, mas, ao contrário do que diz König, é percorrido as mais das vezes no sentido oposto.

7. Cf. Y. M. Lotman, *Kul'tura i vzryv* [Cultura e Explosão], Moscovo, Gnosis, 1992, p. 9. Lotman sublinha que, no campo de minas, a escolha do local onde ocorre a explosão «não é definida nem por leis causais nem por probabilidades — no momento da explosão, os dois mecanismos estão desligados». A escolha é *accidental*.

8. Cf. Jan Philipp Reemtsma, «Die "Signatur des Jahrhunderts" — ein kataleptischer Irrtum?», em *Mittelweg*, vol. 36, n.º 5, 1993, p. 9.

9. A consequência é a observação de Ulrich Bielefeld — «a violência inesperada é possível a todo o momento», «Die Folgen der Gewalt», em *Mittelweg*, vol. 36, n.º 6, 1993, p. 82 — é tão correcta como tautológica. A «violência», segundo a definição que lhe deram a teoria e a praxis do afã ordenador, é precisamente o que é «inesperado». Uma aplicação da força planeada, elaborada, legitimada, «oficial» não teria esse nome.

10. Ou, para dizer a verdade, também na esteira de Norbert Elias, em cujo entender a concentração da força nas mãos do Estado e das instituições estatalmente autorizadas, a par da «transformação civilizadora do comportamento» («A moderação das emoções espontâneas, o temperar dos afectos»), levou a uma situação na qual a violência física «já não é uma insegurança constante... mas uma forma peculiar de segurança». «A violência física depositada por de trás dos palcos da vida quotidiana exerce a sua pressão uniforme e contínua sobre a vida dos indivíduos», *The Civilising Process: State Formulation and Civilisations*, trad. inglesa Edmund Jephcott, Oxford, Blackwell, 1982, pp. 236, 238.

11. Howard Caygill, «Violence, Civility, and the Predicament of Philosophy», em *The Political Subject of Violence*, org. David Campbell e Michael Dillon, Manchester University Press, 1993, pp. 51-52.

12. Daniel Pick, *Faces of Degeneration: A European Disorder, c. 1848-c. 1918*, Cambridge University Press, 1989, pp. 8, 42-43. Nos finais do século XIX, uma prestigiada publicação da elite intelectual britânica escrevia que «a barbárie, a cobiça e a insolência» das «camadas inferiores» são «tão correntes hoje como na época de Sir Robert Walpole e de Lord George Gordon. Vemos assim como é estreita e precária a linha divisória que, apesar de tudo, nos separa dos elementos de violência que subjazem a todas as sanções civilizadas», «Mobs», em *Blackwoods*, 1893, p. 123.

13. Karl Jaspers, *The Future of Mankind*, trad. inglesa E. B. Ashton, University of Chicago Press, 1961, p. viii.

14. Cf. Emmanuel Lévinas, «Useless Suffering», em *The Provocation of Lévinas: Rethinking the Other*, org. Robert Nemesconi e David Wood, Londres, Routledge, 1988, p. 163.

15. No seu notável estudo sobre o papel desempenhado pelos sentimentos no comportamento moral, Arne Johan Vetlesen opõe-se à interpretação que Hannah Arendt propõe da aptidão para fazer o mal de Eichmann, que atribui à sua «irreflexão». «Eichmann não era simplesmente irreflectido, mas sobretudo *insensível*... Na medida em que adopta uma atitude de objectivação perante os seus semelhantes, em vez de uma atitude de participação e empatia, Eichmann, para todos os efeitos práticos, *impede que o domínio dos fenómenos morais se abra para ele*», cf. *Perception, Empathy and Judgment: An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance*, Pennsylvania State University Press, 1994, p. 305. Como seria de esperar, Vetlesen critica também a perspectiva de Hans-Otto Apel, que apela para «a responsabilidade da razão, que deve tomar o lugar de uma consciência do pecado de certo modo ainda baseada no instinto» (*Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, pp. 17-18), considerando-a equivocada: qualquer esperança que possamos pôr na moralidade terá de passar pela preservação da repulsa instintiva perante a crueldade gratuita. A razão moderna, pelo contrário, pelo talento que pôs na supressão dessa repulsa ou na sua redução à insignificância.

16. Max Frisch, *Sketchbook 1946-1949*, trad. inglesa Geoffrey Skelton, Nova Iorque, Harcourt Brace Jovanovich, 1977, p. 34.

17. Michael J. Shapiro, «That Obscure Object of Violence: Logistics and Desire in the Gulf War», em *The Political Subject of Violence*, pp. 118, 126.

18. Heide Gerstenberger, «Vernichtung und Alltag: Ammerkungen zur Erforschung des Alltags in Nationalsozialismus», em *Mittelweg*, vol. 36, n.º 3, 1992, p. 41.

19. Um paradigma da transformação em análise poderá ser o caso convincentemente apresentado por André Béjin da progressiva substituição da «psicoterapia» pela «terapia sexual» (ou, mais precisamente, «orgasmologia») — para a qual as «questões peri-sexuais», «concepção, gravidez, aborto, doenças venéreas, não têm mais do que um interesse secundário», «The Decline of the Psycho-analyst and the Rise of the Sexologist», em *Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present Times*, dir. Philippe Ariès e André Béjin, trad. inglesa Anthony Forster, Oxford, Blackwell, 1985, p. 183 e sgs. A técnica desloca-se, em termos radicais e decisivos, do «como fazer as coisas» para o «como fazer a sua experiência». Além disso, o «problema terapêutico» já não é concebido como *desvio* (pesadelo tipicamente moderno), mas *disfunção* (entendida como incapacidade de «viver em pleno» a experiência num registo de intensidade ajustado, extraindo dela as sensações que é susceptível de engendrar). Segundo o modelo de «plena forma» subjacente às práticas da orgasmologia, cada um «deve abandonar-se à sua própria sensação sem deixar de submeter as suas acções a um cálculo racional do "balanço sexual". O prazer deverá ser exactamente ao mesmo tempo um acontecimento absolutamente espontâneo e um desempenho teatral encenado pelo cérebro», «The Influence of Sexologists and Sexual Democracy», em *Western Sexuality, op. cit.*, pp. 211 e ss.

20. In *Questions of Cultural Identity*, org. Stuart Hall e Paul du Gay, (no prelo).

21. Ferenc Feher e Agnes Heller, *Biopolitics*, Viena, European Centre, 1994, p. 28. E tal só pode conseguir-se «praticando lavagens ao cérebro» rebaptizadas «consciencialização», ou (melhor ainda) «educação da sensibilidade», e declarando traidores os que mantenham relações amistosas no exterior do grupo ou exprimam dúvidas acerca da estratégia ou dos métodos escolhidos pelo grupo» (p. 31).

22. E. M. Cioran, *A Short History of Decay*, trad. Richard Howard (Londres: Quartet Books, 1990), p. 4. Cioran adverte ainda que, frequentemente, o mártir prova ser um «tyrant manqué», e que «os grandes perseguidores são recrutados de entre os potenciais mártires». Que a violência pode ser praticada pela comunidade oprimida sob o lema de a salvar da violência exercida sobre si foi admiravelmente explicado por Geoff Dench em *Minorities in the Open Society: Prisoners of Ambivalence* (Londres: Routledge, 1986).

23. Cf. «Eine Biotechnik für ganz Europa», em *Die Tageszeitung*, 2 de Maio de 1994, p. 13.

24. Cf. Klaus Dörner, *Tödliche Mitleid: Zur Frage der Unträglichkeit des Lebens oder: Die Soziale Frage: Entschung, Medizinisierung, N-S-Endlösung — heute und morgen*, Gütersloh, Jakob van Hoddis, 1993, pp. 128 e ss.

25. Cf. Peter Wagner, *Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*, Londres, Routledge, 1994, pp. 176, 190.

26. Jeffrey Weeks, «Rediscovering Values», em *Principled Positions: Postmodernism and the Rediscovery of Value*, org. Judith Squires, Londres, Lawrence & Wishart, 1993, p. 200. Weeks acusa as comunidades reivindicando-uma-lealdade-exclusiva de promoverem «o etnocentrismo ao mesmo tempo que reclamam validade universal» (p. 202), o que mais não é que retomar os caminhos pisados por todas as formações modernas com ambições de integração e pode igualmente levar à repetição dos seus crimes. «O desafio», segundo Weeks, «é construir esta unidade [da humanidade] de maneira a que ela realize (“invente” ou “imagine”) um sentido dos “valores humanos universais” que, ao mesmo tempo, respeite a variedade e a diferença humanas» (p. 199). Precisamente.

7 — MORALIDADES TRIBAIS

7.1 — O corpo como tarefa

1. Walter Benjamin, *Illuminations: Essays and Reflections*, tradução inglesa Harry Zohn, Nova Iorque, Schocken Books, 1968, p. 257.

2. Krzysztof Pomian, «L'Europe et ses frontières», em *Le Débat*, n.º 68, 1992, pp. 42, 45.

3. Patrice Rolland, «Robespierre, ou La Fondation impossible», em *Le Débat*, n.º 68, 1992, p. 50.

4. Edward Craig, *The Mind of God and the Works of Man*, Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 28.

5. Patrice Rolland, «Robespierre...», *art. cit.*, p. 57.

6. Jean-Marie Benoist, «Au nom des Lumières», *Le Monde*, 6 de Janeiro de 1989, p. 2.

7. Citado de *Enlightened Absolutism (1760-1790)*, org. A. Lentin, Newcastle, Averro, 1985, p. 15.

8. J. Burgh, *Political Disquisitions*, Londres, Dilly, 1775, vol. 3, p. 176.

9. Andrew Scull, «Moral Treatment Reconsidered», em *Mad-Houses, Mad-Doctors and Madmen*, org. Andrew Scull, Londres, Athlone Press, 1981, pp. 109-110.

10. Yi-Fu Tan, *Dominance and Affection: The Making of Pets*, New Haven, Yale University Press, 1984, p. 2.

11. Jacques Ellul, *Technological Society*, trad. inglesa Joachim Neugroschel, Nova Iorque, Continuum, 1980, pp. 273, 280.

12. Charles Féré, citado por Daniel Pick, *Faces of Degeneration: A European Disorder, c. 1848-c. 1918*, Cambridge University Press, 1989, p. 32.

13. Analisei desenvolvidamente esta questão no meu livro *Mortality, Immortality, and Other Life Strategies*, Cambridge, Polity Press, 1992, cap. 4.

14. Pick, *Faces of Degeneration*, *op. cit.*, pp. 7, 15, 10.

15. Lion Tiger, *The Manufacture of Evil: Ethics, Evolution and the Industrial System*, Nova Iorque, Harper & Row, 1987, p. 219.

16. Tiger, *The Manufacture...*, *op. cit.*, p. 10.

17. Sander L. Gilman, *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*, Ithaca, Cornell University Press, 1985, p. 130.

18. Stephan L. Chorover, *From Genesis to Genocide: The Meaning of Human Nature and the Power of Behaviour Control*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1979, pp. 109, 80-81.

No seu esclarecedor estudo *Tödliche Mitleid: zur Frage der Unträglichkeit des Lebens oder: Die Soziale Frage: Entstehung, Medizinisierung, NS-Endlösung — heute und morgen*, Gütersloh, Jakob van Hoddis, 1993, Klaus Dörner refere que no seu desejo de eliminar o lastro da imperfeição e do desempenho insuficiente, a sociedade moderna divide-se e torna a dividir-se constantemente em «die Tüchtigen und die Mindervertigen», ficando os elementos da segunda fracção — incapaz de um desempenho adequado e atrasada — qualquer função a preencher e só fazendo parte, por conseguinte, da sociedade sob a forma de um «problema social» a resolver. Os nazis, segundo Dörner, eram também *Bürger*, que «como outros cidadãos antes e depois deles procuravam uma resposta para os seus problemas sociais» (p. 13). Quando consideravam os portadores do «problema social», os olhos adquiriam esse «olhar Pannwitz» tão vividamente descrito por Primo Levi: «aquela coisa que ali está pertence a uma espécie cuja destruição seria evidentemente um acto de bom senso» (p. 9).

19. Robert Proctor, *Racial Hygiene: Medicine under Nazis*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988, p. 38.

20. Pick, *Faces of Degeneration*, pp. 31, 239.

21. Willem H. Vanderburg, «Political Imagination in a Technological Age», em *Democratic Theory and Technological Society*, org. Richard B. Day, Ronald Beiner e Joseph Masciulli, Armonk, NY, M. E. Sharpe, 1988, p. 9.

Como John Law observa agudamente, «o problema da ordem social é substituído pela preocupação com a pluralidade dos processos do ordenamento sócio-técnico» — mas o «projecto reflexivo moderno de monitorização, produção de sentido e controlo» permanece em grande medida cheio de força (*Organizing Modernity*, Oxford, Blackwell, 1994, p. 2).

22. Hans Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1974, p. 19.

23. Ulrich Beck, *Gegengifte: die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt, Shurkamp, 1988, p. 14.

24. Tiger, *The Manufacture of Evil*, p. 137.

25. Cornelius Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, ed. David Ames Curtis, Oxford University Press, 1991, pp. 250, 249, 259. Nos comentários que acrescentou à terceira edição (1993) do seu *Tödliche Mitleid*, p. 129 e ss., Klaus Dörner descreve o «Movimento Bioético» na Alemanha e a *Deutscher Gesellschaft für humanes Sterben* como tentativas de transpor as concepções anteriormente visadas pelo Estado opressivo para tarefas voluntária e alegremente assumidas pelos indivíduos e desempenhadas (com a ajuda dos especialistas, como é óbvio) em termos de «Faça Você Mesmo». O despartir de «problemas sociais» como o direito à eutanásia, etc.

-desejados ou os traços humanos abaixo-do-preferível por meio da «morte a pedido» ou do «aborto a pedido» tende a ser considerado como uma «libertação do indivíduo» e, ao mesmo tempo, como um seu dever. Foi W. Wolfensberger quem forjou a fórmula *Das neue Genozid an den Alten, Benachteiligten und Behinderten*, que serve de título ao seu livro sobre estes problemas (Gütersloh, Jakob van Hoddiss, 1991).

26. Jonathan Raban, *Soft City*, Londres, Collins Harvill, 1988, pp. 174-175.

7.2 — Racismo, anti-racismo e progresso moral

1. Paris, Plon, 1955; cf. cap. 38. Tradução inglesa de John Russell: *A World on the Wane*, Londres, Hutchinson, 1961.

2. Cf. Hélé Béji, «Le Patrimoine de la cruauté», *Le Débat*, n.º 73, 1993, pp. 164-165. (Béji cita a análise do imperialismo traçada por Hannah Arendt.) «Há uma coisa que a justiça partilha com a injustiça; ambas necessitam, para ser exercidas, da autoridade da força», p. 167. A própria noção de «crime contra a humanidade» nunca se teria enraizado na consciência moderna se não houvesse sido acompanhada por uma convincente demonstração de poder.

3. O termo «limpeza étnica» foi utilizado pela primeira vez num decreto publicado pelo ministro *ustashi* Milan Zanić a 2 de Maio de 1941, destinado a «limpar etnicamente» a recém-nascida Croácia de sérvios, judeus e ciganos. (Outro ministro do mesmo governo, Andrija Artukovic, proibiu os sérvios, os judeus, os ciganos e os cães de entrarem nos restaurantes, parques e meios de transporte públicos.) As palavras fizeram-se carne — seguiu-se o genocídio dos sérvios, judeus e ciganos, perpetrado por forças *ustashi* ardorosamente assistidas por unidades SS dos muçulmanos da Bósnia. Os membros das actuais tropas de assalto, capitaneadas por Droboslav Paraga, líder do «Partido Croata da Lei» (HOS), e incluindo muitos mercenários, que têm ordens para não fazer prisioneiros, referem-se declaradamente a essa tradição *ustashi*... Os sérvios pagam-lhes na mesma moeda: os «Águias Brancas» de Vejslav Eeljow (líder do «Partido Radical Sérvio») e Zeljko Razanajovic adoptaram uma tática semelhante, que os levou a ressuscitar por seu turno a tradição dos *chetniks* de Mihajlovic. Os dois lados assumem (invocando cada um deles diferentes «lições da história») que «só os factos consumados é que contam» — cf. Andrzej Grajewski, «Trzecia Wojna Bałkańska», em *Przegląd Polityczny*, n.º 21/22, 1993, pp. 54-66.

4. Cf. Paul Yonnet, *Voyage au centre du malaise français*, Paris, Gallimard, 1993.

5. Cornelius Castoriadis, «Réflexions sur le racisme», em *Le Monde morcelé, Les Carrefours du labyrinthe*, 3, Paris, Seuil, pp. 37, 42 (trad. inglesa David Ames Curtis, em *Thesis Eleven*, n.º 31, 1992, pp. 6, 9).

6. Alain Finkielkraut, *Le Mécontemporain: Péguy, lecteur du monde moderne*, Paris, Gallimard, 1991, p. 174. Finkielkraut continua: «*Désormais post-moderne, l'homme contemporain proclame l'égalité de l'ancien et du nouveau, du majeur et du mineur, des goûts et des cultures. Au lieu de concevoir le présent comme un champ de bataille, il l'ouvre sans préjugé et sans exclusive à toutes les combinaisons.*»

7.3 — Um século de campos de concentração?

1. Michael Schuller e David Lee, *The R Factor*, Londres, Hodder & Stoughton, 1993, pp. 22-23.

2. Cf. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Londres, André Deutsch, 1986, parte 3.

3. Cf. Götz Aly e Susanne Heim, *Vordenker der Vernichtung: Auschwitz und die deutschen Pläne für eine neue europäische Ordnung*, Hamburgo, Hiffman & Campe,

1991, pp. 14-15, 10; Götz Aly, «Erwiderung auf Dan Diner», em *Vierteljahrshesfte für Zeitgeschichte*, vol. 4, 1993. Um inicialmente pequeno serviço criado a 6 de Outubro de 1939 para supervisionar a «transferência das nacionalidades» na Europa (Reichskommissar für die Festigung deutschen Volkstums) depressa se desenvolveram numa poderosa instituição amplamente ramificada empregando, a par de «trabalhadores dos escritórios», milhares de economistas, arquitectos, agrónomos, contabilistas e toda a espécie de especialistas científicos (*Vordenker...*, pp. 125-126).

4. D. K. Peukert, *Inside Nazi Germany*, trad. inglesa Richard Deveson, New Haven, Yale University Press, 1987, p. 208.

5. Helen Fein, *Genocide: A Sociological Perspective*, Sage, 1993, p. 6.

6. Frank Chalk e Kurt Jonassohn, *The History and Sociology of Genocide: Analyses and Case Studies*, New Haven, Yale University Press, 1990, p. 23.

7. Cf. Nils Christie, *Crime Control as Industry: Towards Gulags, Western Style?*, Londres, Routledge, 1993.

7.4 — Reexame do «anti-semitismo»

1. Cf. Artur Sandauer, «O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku (Rzecz, którą nie ja powiniennem był napisać)» [Sobre a triste sorte do escritor polaco de origem judia no século XX: um ensaio que eu não deveria ter escrito], em *Pisma Zebrane*, vol. 3, Varsóvia, Czytelnik, 1985. A única referência directa que encontrei num texto inglês ao conceito de Sandauer aparece num estudo seminal de Bryan Cheyette — cf. o seu *Constructions of «the Jew» in English Literature and Society: Racial Representations, 1875-1945*, Cambridge University Press, 1993, p. 8. O livro de Cheyette é um exemplo brilhante do efeito revelador e esclarecedor que a escolha do *alo-semitismo*, de preferência ao anti-semitismo, como campo de estudo pode ter em termos de conhecimento.

2. Citado a partir de Michael A. Mayer, *The Origins of the Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824*, Detroit, Wayne State University Press, 1979, p. 140.

3. Witold Gombrowicz, *Dzienniki, 1953-1955*, Paris, Instytut Kultury, 1957, p. 121.

4. E. M. Cioran, *La Tentation d'exister*, op. cit., 1987, pp. 80-81.

5. David Biale, *Power and Powerlessness in Jewish History*, Nova Iorque, Schocken Books, 1986, p. 28.

6. Cf. Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, Bergen, Universitets Forlaget, 1969, pp. 30 e ss.

7. Jonathan Raban, *Soft City*, Londres, Collins, 1988, pp. 13, 15. Raban sintetiza: «a mesma plasticidade que torna a cidade a grande libertadora da identidade humana é também causa de uma sua especial vulnerabilidade à psicose e ao pesadelo totalitário», p. 18.

8. Shulamit Volkov, *The Rise of Popular Antimodernism in Germany: The Urban Master Artisans, 1873-1896*, Princeton University Press, 1978, pp. 329-330.

9. Cf. Jacob Katz, *From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism, 1700-1933*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980, pp. 81 e ss.

10. Édouard Dumont, *La France juive: essai d'histoire contemporaine*, 8.ª ed., Paris, Flammarion, s. d., vol. 1, p. 29.

11. Michael Schluter e David Lee, *The R Factor*, Londres, Hodder & Stoughton, 1993, p. 15.

12. Anna Żuk, «A Mobile Class. The subjective element in the social perception of Jews: The example of eighteenth-century Poland», em *Polin*, vol. 2, 1987, p. 169.

13. Jacob Katz, *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Mediaeval and Modern Times*, Cornell University Press, 1963, p. 128.

14. Cf. Alina Cala, *Wizerunek Zyda w polskiej kulturze ludowej*, Uniwersytet Warszawski, 1992, pp. 119, 139.
15. Norman Cohn, *Warrant for Genocide*, Londres, Eyre & Spottiswoode, 1967, pp. 264-265.
16. Citado segundo George L. Mosse, *Toward the Final Solution: A History of European Racism*, Londres, J. M. Dent & Sons, 1978, p. 188.
17. Phil Cohen, *Home Rules: Some Reflections on Racism and Nationalism in Everyday Life*, University of East London, 1994. Entre as múltiplas observações seminais que enchem o estudo de Cohen, deveríamos destacar os seguintes alertas: «quanto mais desprovido de poder ou marginal for o indivíduo ou o grupo, maior será a sua tendência a adoptar posições de onipotência imaginária para a partir delas proclamar a sua importância central em termos políticos ou pessoais e procurar desfazer-se do estigma da exclusão através de uma afirmação de superioridade moral...»; «as vítimas podem tornar-se, por seu turno, carrascos»; «o projecto de transformar espaços defensáveis em campos de exercícios preparatórios de novas ambições políticas e colectivas evolui facilmente no sentido de competições locais em torno de esferas de influência»; e «as ideologias forjam constantemente os seus próprios procedimentos de validação empírica, a sua própria racionalidade», e assim, no momento pragmático da auto-afirmação, o diálogo racional desagra-se em monólogos mutuamente incommunicantes.

8 — MORAL E POLÍTICA

8.1 — Os intelectuais no mundo pós-moderno

1. Régis Debray, *Le Pouvoir intellectuel en France*, Paris, Ramsay, 1979, pp. 43-44.
2. P. Ory e J.-F. Sirinelli, *Les Intellectuels en France, de l'affaire Dreyfus à nos jours*, Paris, 1986, p. 18.
3. Roger Muchembled, *Culture populaire et culture des élites en France*, Paris, Fayard, 1978, pp. 13, 220 e ss.
4. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1983, p. 134.
5. Paul Valéry, *Mauvaises pensées et autres*, Paris, Gallimard, 1943, p. 9.
6. Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, vol. 5, Oxford University Press, 1939, pp. 154-155.
7. Maurice Natanson, *Literature, Philosophy and the Social Sciences*, Haia, Martinus Nijhoff, 1962, p. 170.
8. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Londres, Routledge, 1968, pp. 72, 143.
9. Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, Cambridge University Press, 1963, pp. 105, 50.
10. Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trad. inglesa, Londres, Routledge, 1984, p. 62.
11. Cf. John Carey, *The Intellectuals and the Masses: Pride and Prejudice among the Literary Intelligentsia, 1880-1939*, Londres, Faber & Faber, 1992, p. 15.
12. Theodore Adorno, «Culture and Administration», *Telos*, n.º 37, 1978.
13. Harold Perkin, *The Rise of Professional Society*, Londres, Routledge, 1989, pp. 390-398.
14. Michel Fumaroli, *L'État culturel: essai sur la religion moderne*, Paris, Gallimard, 1992, p. 30.
15. Howard Becker, *Art Worlds*, Berkeley, University of California Press, 1982, pp. 151, 137.
16. George Steiner, *Extraterritorial*, Harmondsworth, Penguin, 1975, p. 174.

17. Debray, *Le Pouvoir intellectuel en France*, p. 168.
18. Embora alguns porta-vozes dos intelectuais, e notavelmente Pierre Bourdieu (cf. o seu artigo «L'intellectuel dans la cité», *Le Monde*, 5 de Novembro de 1993), queiram fazer-nos crer que é exactamente este regresso que é necessário operar e pode ser operado, não dependendo de outra coisa que não seja a própria decisão dos intelectuais.
20. Andrew Jamison e Ron Eyerman, *Seeds of the Sixties*, Berkeley, University of California Press, 1994, p. 210.

8.2 — Europa das nações, Europa das tribos

1. Jürgen Habermas, «Citizenship and National Unity: Some Reflections on the Future of Europe», em *Praxis International*, vol. 12/1, Abril de 1992, p. 13.
2. Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Cambridge, Polity Press, 1992.
3. O fenómeno decerto não se limita aos países que foram membros do bloco comunista desaparecido. Vejam-se as seguintes declarações: «Malta é um país europeu pela sua cultura e pela sua história. Sentimo-nos europeus... Acreditamos sinceramente na Europa» (Eddie Fenech Adami, primeiro-ministro de Malta, a 22 de Fevereiro de 1992).
4. Carlo Schmid, «Verhältnis der Bürger zum Staat in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich», em *Staat und Nation in Deutschland und Frankreich*, org. Wolfgang Neumann e Berenice Manach, Ludwigsburg, Deutsch-Französisch Institut, 1977, p. 2.
5. Gregory Clark, «The Lecture is Ringing a Bit Hollow», em *New York Herald Tribune*, 23 de Março de 1994, p. 8.
6. Eric Hobsbawm, «Whose Fault-line is it Anyway?», *New Statesman and Society*, 24 de Abril de 1992, pp. 24-25.
7. Jürgen Kocka, «Probleme der politischen Integration der Deutschen», em *Die Rolle der Nation in der Deutschen Geschichte und Gegenwart*, org. Otto Büsch e James J. Sheenan, Berlin, Colloquium Verlag, 1985, pp. 122-123.
8. Entrevista a *Le Monde*, 26 de Maio de 1992, p. 14.
9. Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Nova Iorque, Basic Books, 1983, p. 38.
10. Cf. Eric Hobsbawm, «Some Reflections on "The Break-up of Britain"», *New Left Review*, n.º 105, 1977.
11. Johann Gottlieb Fichte, *Addresses to the German Nation*, trad. inglesa R. F. Jones e G. H. Turnbull, Westport, Conn., Greenwood Press, 1979, p. 17.
12. Ernest Gellner, «Ethnicity, Culture, Class and Power», em *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*, org. Peter F. Singer, Santa Barbara, ABC Clio, 1980, p. 260.
13. Cf. *The Invention of Tradition*, org. Eric Hobsbawm e Terence Ranger, Cambridge University Press, 1983, p. 4.
14. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Londres, André Deutsch, 1986, pp. 274-275. Hannah Arendt acusa sem reservas a Liga das Nações, inteiramente dominada pelos velhos Estados, bem implantados e seguros que, a nível interno, transformavam a identidade do Estado e da nação num «facto da vida». O Tratado sobre as Minorias, que a Liga impôs aos novos Estados nascidos na «cintura das populações mistas», «disse-o numa linguagem clara... só os nacionais podiam ser cidadãos, só as pessoas com a mesma origem nacional podiam gozar plenamente da protecção das instituições jurídicas, as pessoas de nacionalidade diferente teriam de viver sob um regime jurídico de excepção até ou a menos de serem completamente assimiladas e divorciadas da sua origem».
15. Henri Brugmans, *L'Idée européenne, 1920-1970*, Bruges, De Tempel, 1979, pp. 360, 39.

OBRAS DO AUTOR NESTA EDITORA:

Confiança e Medo na Cidade

Amor Líquido – Sobre a Fragilidade dos Laços Humanos

Zygmunt Bauman nasceu na Polónia, em 1925, onde estudou Sociologia. Iniciou a sua carreira na Universidade de Varsóvia, onde ocupou a cátedra de Sociologia Geral. Os seus livros e artigos foram censurados e em 1968 foi afastado da Universidade. Emigrou e reconstruiu a sua carreira no Canadá, nos E. U. A. e na Austrália. Em 1971, tornou-se professor na Universidade de Leeds, no Reino Unido, cargo que ocupou durante vinte anos. Recebeu, em 1989, o Prémio Amalfi e, em 1998, o Prémio Adorno. Actualmente é professor emérito de Sociologia nas Universidades de Leeds e de Varsóvia. Entre as suas principais obras contam-se *Amor Líquido*, *Modernidade e Ambivalência*, *Postmodern Ethics* e *Society Under Siege*.