

Estaria a moralidade com os dias contados? Estaríamos testemunhando a "morte da ética" e a transição para a nova era do pós-dever? Será que a ética, no tempo do pós-moderno, está sendo substituída pela estética?

Para muitos, quer jornalistas quer acadêmicos, o pós-modernismo traz a "emancipação" de padrões morais, liberta do dever e desarticula a moral da responsabilidade.

Como antídoto aos que se contentam em buscar o que está na moda, Zygmunt Bauman apresenta aqui um poderoso e persuasivo estudo da perspectiva pós-moderna da ética. Para Bauman os grandes temas da ética não perderam nada de sua força: simplesmente precisam ser revistos e tratados de modo inteiramente novo. Nossa era, sugere ele, pode ainda representar uma alvorada e não um entardecer para a ética.

No cerne do estudo de Bauman, está sua visão da pós-modernidade como *modernidade sem ilusões* – emancipada da falsa consciência, das aspirações irreais e dos objetivos irrealizáveis. Bauman caracteriza nossa nova época como "reencantamento" do mundo, devolvendo dignidade às emoções e legitimidade ao inexplicável. Livres da prisão da modernidade, podemos agora nos confrontar com a capacidade ética humana sem ilusões. Embora tudo isso não torne a vida moral *mais fácil*, diz Bauman, pode-se ao menos sonhar em torná-la um pouco mais ética.


ZYGMUNT BAUMAN é professor emérito de sociologia na Universidade de Leeds. Autor de vários livros que tratam da teoria social da modernidade e da pós-modernidade.

ISBN 85-349-0904-0



9 788534 909044

ZYGMUNT BAUMAN – ÉTICA PÓS-MODERNA



ZYGMUNT BAUMAN
ÉTICA
PÓS-MODERNA



PAULUS

ÉTICA PÓS-MODERNA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Bauman, Zygmunt

Ética pós-moderna / Zygmunt Bauman ; tradução João Rezende Costa . - São Paulo :
Paulus, 1997.
(Critérios éticos)

Título original: Postmodern ethics.
ISBN 85-349-0904-0

1. Ética moderna - Século 20 2. Pós-modernismo I. Título. II. Série.

96-4263

CDD-170

Índices para catálogo sistemático:

1. Ética : Filosofia 170

Coleção **CRITÉRIOS ÉTICOS**

- *O Capital e o Reino*, Timothy J. Gorringe
- *Ética pós-moderna*, Zygmunt Bauman

ZYGMUNT BAUMAN

ÉTICA PÓS-MODERNA



PAULUS

Título original
Postmodern Ethics
© Blackwell Publishers, Oxford, 1993
ISBN 0-631-18693-X

Tradução
João Rezende Costa

Revisão
H. Dalbosco

Capa
Alain le Garsmeur (foto do deserto do Saara, Tunísia, também publicada na capa da edição original deste livro)

Impressão e acabamento
PAULUS

2ª edição, 2003

© PAULUS – 1997
Rua Francisco Cruz, 229
04117-091 São Paulo (Brasil)
Fax (11) 5579-3627
Tel. (11) 5084-3066
www.paulus.com.br
editorial@paulus.com.br

ISBN 85-349-0904-0

INTRODUÇÃO

A MORALIDADE NA PERSPECTIVA MODERNA E PÓS-MODERNA

Seres esmagados são melhor representados por pedaços e peças.
Rainer Maria Rilke

Como indicado em seu título, este livro constitui um estudo de *ética pós-moderna*, e não da moralidade pós-moderna.

Essa última, se a tentássemos aqui, buscaria um inventário o mais compreensivo possível dos problemas morais, com que os homens e as mulheres, habitantes de um mundo pós-moderno, se confrontam e lutam por resolver – novos problemas desconhecidos de gerações passadas ou não percebidos por elas, assim como novas formas que tomaram agora velhos problemas, situados inteiramente no passado. Não são poucos os problemas das duas espécies. A “agenda moral” de nossos tempos está cheia de itens em que escritores éticos do passado mal ou sequer tocaram, e por boa razão: em sua época eles não eram articulados como parte da experiência humana. Basta mencionar, ao nível da vida diária, os múltiplos temas morais que surgiram da atual situação das relações entre os casais, da parceria sexual e familiar – notórias por sua subdeterminação institucional, flexibilidade, mutualidade e fragilidade; ou a multidão de “tradições”, algumas sobreviventes apesar dos empecilhos, outras ressuscitadas ou inventadas, que lutam por lealdade e pela autoridade de guiar a conduta pessoal – embora sem esperanças de estabelecer hierarquia comumente acordada de valores e de normas que dispensasse seus destinatários da tarefa vexante de fazer suas próprias escolhas. Ou, no outro extremo, o do contexto global da vida contemporânea – podem-se mencionar os riscos de magnitude inau-

Modunidade ou os anos 1900
 dita e verdadeiramente cataclísmica, que surgem das linhas cruzadas de propósitos parciais ou unilaterais, que não se podem determinar de antemão ou estão fora do campo visual no tempo em que se planejam as ações por causa da maneira como se estruturam essas ações.

Esses problemas aparecem muitas vezes neste estudo, mas apenas como pano de fundo contra o qual procede o pensamento ético da idade contemporânea e pós-moderna. Trata-se deles como do contexto experiencial em que se forma a perspectiva especificamente pós-moderna sobre a moralidade. É a forma como são vistos e se lhes atribuem importância quando contemplados da perspectiva ética pós-moderna que é aqui o objeto de investigação.

O tema verdadeiro deste estudo é a própria perspectiva pós-moderna. A afirmação principal do livro é que, no resultado da idade moderna, que atinge sua fase autocrítica, muitas vezes autodenigrante e de muitos modos autodesmantelante (o processo que se pensa que o conceito de pós-modernidade capta e comunica), muitos caminhos antes seguidos por teorias éticas (mas não pelos interesses morais dos tempos modernos) começaram a parecer mais semelhantes a uma alameda cega; ao mesmo tempo se abriu a possibilidade de uma compreensão radicalmente nova dos fenômenos morais.

Qualquer leitor familiarizado com "escritos pós-modernos" e escritos correntes sobre pós-modernidade logo notará que essa interpretação da "revolução" pós-moderna na ética é contenciosa, e não é absolutamente a única possível. O que se chegou a associar-se com a noção pós-moderna da moralidade é muitíssimas vezes a celebração da "morte do ético", da substituição da ética pela estética, e da "emancipação última" que segue. A própria ética é denegrada e escarnecida como uma das restrições tipicamente modernas agora quebradas e destinadas ao cesto de lixo da história; grilhões uma vez considerados necessários, agora estimados claramente supérfluos: outra ilusão que homens e mulheres pós-modernos podem muito bem dispensar. Se se precisar de exemplo dessa interpretação da "revolução ética pós-moderna", não se pode fazer pior do que consultar o estudo recentemente publicado por Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir* ("O crepúsculo do dever", Gallimard, 1992). Lipovetsky, proeminente bardo da "libertação pós-moderna", autor de "A era do vazio" e "Império do efêmero", sugere que entramos finalmente na era de *l'après-devoir*, uma época pós-deontológica, em que se libertou

nossa conduta dos últimos vestígios de opressivos "deveres infinitos", "mandamentos" e "obrigações" absolutos. Em nossos tempos, deslegitimou-se a idéia de auto-sacrifício; as pessoas não são estimuladas ou desejosas de se lançar na busca de ideais morais e cultivar valores morais; os políticos depuseram as utopias; e os idealistas de ontem tornaram-se pragmáticos. O mais universal de nossos *slogans* é "Nenhum excesso!" A nossa era é era de individualismo não-adulterado e de busca de boa vida, limitada só pela exigência de tolerância (quando casada com individualismo autocelebrativo e livre de escrúpulos, a tolerância só se pode expressar como indiferença). A era que vem "depois do dever" só pode admitir uma moralidade muito "minimalista" e em declínio: uma situação totalmente nova segundo Lipovetsky – e ele nos aconselha aplaudirmos seu advento e alegrar-nos com a liberdade que trouxe em sua esteira.

Lipovetsky, como muitos outros teóricos pós-modernos, comete o erro gêmeo de representar o tópico da investigação como um recurso investigativo; o que se deve explicar como o que explica. Descrever comportamento prevalente não significa fazer afirmação moral: os dois procedimentos são tão diferentes em tempos pós-modernos como soiam ser em tempos pré-modernos. Se a descrição de Lipovetsky está correta e nós nos confrontamos hoje com uma vida social liberada de preocupações morais, o puro "é" que não se guia mais por qualquer "deve", um intercuro social descasado de obrigação e direito – a tarefa do sociólogo é mostrar como veio a suceder que regulamentação moral tenha sido "desencarregada" do arsenal de armas outrora desenvolvido nas lutas auto-reprodutivas da sociedade. Se acontece que os sociólogos fazem parte da corrente crítica do pensamento social, sua tarefa também não parará nesse ponto. Recusar-se-iam a aceitar que algo está certo simplesmente por existir, e também não tomariam por concedido que o que os humanos fazem não é nada mais do que o que eles pensam que estão fazendo ou como narram o que fizeram.

A hipótese deste estudo é que o significado da pós-modernidade repousa precisamente na oportunidade que oferece ao sociólogo crítico de seguir a espécie, acima mencionada, de inquirição com um propósito maior do que nunca antes. A modernidade tem a estranha capacidade de frustrar a auto-análise; ela embrulhou os mecanismos de auto-reprodução com um véu de ilusões sem o qual esses mecanismos, sendo o que são, não podiam funcionar adequadamen-

te; a modernidade devia propor-se alvos que não se podiam atingir, para atingir o que podia atingir. A "perspectiva pós-moderna", à qual se refere esse estudo, significa sobretudo o rasgamento da máscara das ilusões; o reconhecimento de certas pretensões como falsas e de certos objetivos como inatingíveis, e nem, por isso mesmo, desejáveis. A esperança, que guia esse estudo, é de que, sob essas condições, as fontes de poder moral que, na moderna filosofia ética e prática política, estavam escondidas da vista, possam se tornar visíveis, e as razões para sua passada invisibilidade possam ser mais bem entendidas: e que, como resultado, as oportunidades de "moralização" da vida social possam – quem sabe – ser reforçadas. Resta a ver se o tempo da pós-modernidade passará para a história como crepúsculo ou como renascimento da moralidade.

Sugiro que a novidade da abordagem pós-moderna da ética consiste primeiro e acima de tudo não no abandono de conceitos morais caracteristicamente modernos, mas na rejeição de maneiras tipicamente modernas de tratar seus problemas morais (ou seja, respondendo a desafios morais com regulamentação normativa coercitiva na prática política, e com a busca filosófica de absolutos, universais e fundamentações na teoria). Os grandes temas da ética – como direitos humanos, justiça social, equilíbrio entre cooperação pacífica e auto-afirmação pessoal, sincronização da conduta individual e do bem-estar coletivo – não perderam nada de sua atualidade. Apenas precisam ser vistos e tratados de maneira nova.

Se se veio a se distinguir a "moral" como o aspecto do pensar, sentir e agir do homem relativo à discriminação entre "certo" e "errado", foi obra de modo geral da idade moderna. Na maior parte da história humana, fez-se pouca diferença entre padrões agora estritamente distintos da conduta humana, tais como "utilidade", "verdade", "beleza", "propriedade". No modo "tradicional" de vida, em que raramente se olhava a distância e em consequência raramente se refletia, tudo parecia flutuar ao mesmo nível de importância, sendo pesado sobre as mesmas escalas de coisas "certas" versus "erradas" a serem feitas. A totalidade de modos e meios, em todos os seus aspectos, era vivida como se fosse avalizada por poderes que nenhuma vontade ou capricho humano podiam desafiar; a vida em seu conjunto era produto da criação de Deus, monitorada pela providência divina. Vontade livre, se afinal existe, podia significar somente – como

santo Agostinho insistiu e a Igreja repetidamente repisou – liberdade de escolher o errado contra o certo – isto é, de *transgredir* os mandamentos de Deus: afastar-se do modo do mundo tal como Deus o ordenou; e tudo o que se afastava do costume era visto como transgressão desse tipo. Estar no certo, de outro lado, não era questão de escolha: significava, pelo contrário, evitar a escolha – seguindo o modo costumeiro de vida. Tudo isso, porém, mudou com o gradual afrouxamento da força da tradição (falando sociologicamente – da vigilância coletiva apertada e ubíqua, ainda que difusa, e da administração da conduta individual) e com a crescente pluralidade de contextos mutuamente autônomos em que veio a se conduzir a vida de crescente número de homens e mulheres; em outras palavras, com o lançar desses homens e mulheres na posição de indivíduos, dotados de identidades ainda-não-dadas, ou dadas mas esquematicamente – confrontando-se assim com a necessidade de "construí-las", e fazendo escolhas no processo.

São as ações que a pessoa precisa *escolher*, ações que a pessoa *escolheu* dentre outras que podia escolher mas que não escolheu, que é preciso calcular, medir e avaliar. A avaliação é parte indispensável da escolha, da tomada de decisão; é necessidade sentida por humanos como tomadores de decisão, necessidade sobre a qual raramente refletem os que agem apenas por hábito. Uma vez que venha a avaliar, porém, fica evidente que "útil" não é necessariamente "bom", ou "belo" não tem que ser "verdadeiro". Uma vez que se fez a pergunta sobre os *critérios* da avaliação, as "dimensões" da mensuração começam a ramificar-se e crescer em direções cada vez mais distantes entre si. O "modo certo", uma vez unitário e indivisível, começa a dividir-se em "economicamente sensato", "esteticamente agradável", "moralmente apropriado". As ações podem ser certas num sentido, e erradas noutro. Que ação deve ser medida e por que critérios? E se numerosos critérios se aplicam, a qual dar prioridade?

Podem-se encontrar em Max Weber (quem mais que qualquer outro pensador propôs a agenda para nossa discussão da experiência moderna) duas apresentações logicamente irreconciliáveis do surgimento da modernidade. De um lado, ficamos sabendo que a modernidade começou com a *separação* entre o campo familiar e a empresa de negócios – divórcio que em princípio podia prevenir ao perigo de critérios mutuamente contraditórios de eficiência e aproveitabilidade (que são certos e adequados para negócios) e pa-

busilis: a principal dificuldade - ...

drões morais de partilha e cuidado (que são certos e adequados para a vida familiar carregada de emoções) se encontrarem sempre no mesmo território, lançando assim a pessoa que toma decisão em posição desesperadamente ambivalente. De outro lado, sabemos de Weber que os reformadores protestantes tornaram-se, conscientes ou não, os pioneiros da vida moderna precisamente porque insistiram em que "a honestidade é a melhor política", que a vida em seu conjunto está carregada de sentido moral, que tudo que se fizer, em qualquer área da vida, tem significado moral - e de fato produziram uma ética que abarcava tudo e recusavam-se resolutamente a deixar sem consideração qualquer aspecto da vida. Sem dúvida, há contradição lógica entre as duas apresentações. E todavia, contrariamente à lógica, não significa necessariamente que uma das apresentações seja falsa. O busilis é precisamente que a vida moderna não se conforma ao "ou/ou" da lógica. A contradição entre as apresentações reflete fielmente o verdadeiro conflito entre tendências igualmente vigorosas da sociedade moderna; uma sociedade que é "moderna" na medida em que tenta, sem cessar mas em vão, "abarcá-la o inabarcável", substituir diversidade por uniformidade, e ambivalência por ordem coerente e transparente - e, ao tentar fazê-lo, produz constantemente mais divisões, diversidade e ambivalência do que as de que se conseguiu livrar.

Ouvimos muitas vezes que as pessoas adquiriram mentalidade individualista, interessando-se egocentricamente só por si mesmas, à medida que, com o advento da modernidade, ficaram sem Deus e perderam a fé em "dogmas religiosos". A preocupação consigo mesmos, que marca os indivíduos modernos, é, segundo essa apresentação, produto da secularização, podendo-se reparar tanto suscitando de novo o credo religioso como estimulando uma idéia que, embora secular, pudesse pretender com sucesso compreensividade semelhante à das grandes religiões que gozaram de domínio quase total antes de serem assaltadas e aluídas pelo ceticismo moderno. É preciso, de fato, ver as conexões em ordem inversa. É porque os desenvolvimentos modernos forçaram os homens e as mulheres à condição de indivíduos que viram suas vidas fragmentadas, separadas em muitas metas e funções soltamente relacionadas, cada uma a ser buscada em contexto diferente e segundo pragmática diversa - que foi improvável que uma idéia "oncompreensiva" promovendo visão unitária do mundo servisse bem a suas tarefas e assim atraísse sua imaginação.

HIVRO

Esta discussão está presente no livro "Modulidade e Holocauso" A natureza e pessoal ou social?

Esta é a razão pela qual legisladores e pensadores modernos sentiram que a moralidade, antes de ser "traço natural" da vida humana, é algo que se precisa planejar e inocular na conduta humana; e essa é a razão pela qual tentaram compor e impor uma ética oncompreensiva e unitária - ou seja, um código coeso de regras morais que pudessem ser ensinadas e as pessoas forçadas a obedecer; e essa também é a razão por que todos os seus mais sérios esforços de agir assim se comprovaram vãos (embora quanto menos exitosos se comprovassem seus esforços passados, tanto com mais empenho o tentassem). Criam honestamente que o vazio, deixado pela agora extinta ou ineficaz supervisão moral da Igreja, podia e devia preencher-se com um conjunto, cuidadosa e habilmente harmônico, de regras racionais; que a razão podia fazer o que a *crença* não estava mais fazendo; que com seus olhos, tornados largamente abertos, e com suas paixões, postas em repouso, os homens poderiam regular seus relacionamentos mútuos não menos, e talvez mais e melhor (de maneira mais "civilizada", pacífica e racional) que na época em que se viam "cegados" pela fé e em que seus sentimentos, não dominados e não-domesticados, corriam selvagens. Em linha com essa convicção, fizeram-se sem cessar tentativas de construir um código moral que - não mais se escondendo sob mandamentos de Deus - proclamasse em alto e bom som corajosamente sua proveniência "feita pelo homem" e apesar disso (ou antes, graças a isso) fosse aceito e obedecido por "todos os seres humanos". De outro lado, nunca parou a busca de um "arranjo racional da convivência humana" - um conjunto de leis concebidas de tal modo, uma sociedade administrada de tal sorte, que fosse provável que os indivíduos, exercendo sua vontade livre e fazendo suas opções, escolhessem o que é reto e apropriado e não o que é errado e mau.

Pode-se dizer que, embora a condição existencial dos homens e das mulheres sob as condições da vida moderna fossem muito diferentes do que era antes, a velha pressuposição - de que a vontade livre se expressa apenas em escolhas erradas, que a liberdade, se não monitorada, sempre verga para a licenciosidade e assim é, ou pode-se tornar, inimiga do bem - continuou a dominar mentes de filósofos e práticas de legisladores. Foi a pressuposição tácita, mas quase sem exceção, do moderno pensamento ético e da prática por ele recomendada, de que indivíduos livres (e, situados nas modernas condições, só poderiam ser livres) deviam ser prevenidos de usar sua

liberdade para fazer o mal. E não se admira. Quando vista "desde o alto", pelos responsáveis pelo "curso da sociedade", pelos guardas do "bem comum", a liberdade do indivíduo devia preocupar o observador; ela é suspeita desde o início, pela simples imprevisibilidade de suas conseqüências, de ser de fato constante fonte de instabilidade, elemento de caos que se deve refrear para assegurar e manter a ordem. E a visão dos filósofos e dos legisladores só poderia ser uma "visão do alto" – a visão dos que se confrontavam com a tarefa de legislar a ordem e reprimir o caos. Nessa visão, para assegurar que indivíduos livres fizessem o que é reto, alguma forma de coação tinha que entrar em jogo. Seus impulsos indóceis e potencialmente maus deviam ser mantidos em xeque – seja a partir de dentro ou de fora: seja pelos agentes mesmos, pelo exercício de seu "melhor juízo", suprimindo seus instintos com a ajuda de suas faculdades racionais – ou expondo os agentes a pressões externas racionalmente planejadas que assegurassem que "não compensa fazer o mal", e assim fosse desencorajada de fazê-lo a maioria dos indivíduos na maior parte do tempo.

Os dois modos de fato estavam intimamente conexos. Se os indivíduos fossem destituídos de faculdades racionais, não reagiriam adequadamente a estímulos e induções externos, e os esforços para manipular recompensas e punições, por mais hábeis e engenhosas fossem, seriam desperdiçados. Desenvolver capacidades individuais de julgamento (treinar indivíduos para ver o que é de seu interesse e seguir seus interesses uma vez que os viram) e administrar os interesses de tal maneira que a busca do interesse individual os levasse a obedecer a ordem que os legisladores quisessem instalar, tinham que se ver como mutuamente condicionantes e complementares; só teriam sentido juntos. Mas, de outro lado, ver-se-iam potencialmente em propósitos cruzados. Visto "do alto", o julgamento individual jamais poderia parecer inteiramente confiável, simplesmente pelo fato de ser individual e assim enraizado em autoridade outra que a dos guardiães e porta-vozes da ordem. E era provável que indivíduos com verdadeira autonomia de julgamento dissentissem e resistissem à interferência simplesmente por ser interferência. A autonomia de indivíduos racionais e a heteronomia de administração racional não poderiam ir um sem o outro; mas também não poderiam coabitar pacificamente. Estariam ajuntados para o melhor e o pior, destinados a colidir e lutar sem fim e sem nenhuma perspectiva de

paz duradoura. O conflito que o seu estar-juntos nunca parou de gerar continuou sedimentando, num extremo, a tendência anárquica de rebelar contra regras sentidas como opressão, e, no outro, as visões totalitárias que só podiam tentar os guardas do "bem comum".

Essa situação *aporética* (aporia: em suma, uma contradição que não se pode superar, uma contradição que resulta em conflito que não se pode resolver) havia de permanecer a sorte da sociedade moderna, como um artifício auto-admitidamente "não feito pelo homem" – mas foi a marca comercial da modernidade *não* admitir que a sorte fosse irreparável. Foi o traço característico da modernidade, talvez o traço que a define, que a aporia tenha sido tida como conflito ainda não resolvido, mas em princípio resolvível, como transtorno temporário, como imperfeição residual no caminho da perfeição, como resto de não-razão no caminho do domínio da razão, como momentâneo lapso de razão a ser logo retificado, como sinal de ignorância, ainda não inteiramente superada, do "melhor ajuste" entre o indivíduo e os interesses comuns. Um esforço a mais, uma façanha maior da razão, e a harmonia haveria de ser alcançada – para nunca mais se perder. A modernidade sabia que estava profundamente ferida, mas pensava que a ferida era curável. E assim nunca parou de buscar unguento curativo. Podemos dizer que permaneceu "modernidade" enquanto e na medida em que se recusou a abandonar essa crença e esses esforços. A modernidade refere-se essencialmente à *solução* de conflito, à admissão de nenhuma contradição exceto de conflitos acessíveis à solução e à sua espera.

O moderno pensamento ético, em cooperação com a moderna prática legislativa, lutou para abrir via a essa solução radical sob as bandeiras gêmeas da *universalidade* e da *fundamentação*.

Na prática dos legisladores, a universalidade significou o domínio sem exceção de um conjunto de leis no território sobre o qual estendia sua soberania. Os filósofos definiram a universalidade como aquele traço das prescrições éticas que compelia toda criatura humana, só pelo fato de ser criatura humana, a reconhecê-lo como direito e aceitá-lo em conseqüência como obrigatório. As duas universalidades acenavam-se mutuamente sem realmente se fundirem. Mas cooperaram, estreita e frutuosamente, mesmo sem ter havido nenhum contrato assinado ou depositado nos arquivos estatais ou nas bibliotecas universitárias. As práticas (ou intenções) coercitivas do legis-

FUNDO MENTAGÕES

lador de uniformização supriram o "fundamento epistemológico" sobre o qual os filósofos podiam construir seus modelos de natureza humana universal, enquanto o sucesso dos filósofos em "naturalizar" o artifício cultural (ou antes, administrativo) dos legisladores ajudou a representar o modelo legalmente construído do sujeito do estado como a incorporação e o compêndio do destino humano.

Na prática dos legisladores, as *fundamentações* significavam os poderes coercitivos do estado que tornavam a obediência às regras expectativa sensata; a regra era "bem fundada" na medida em que gozava do suporte desses poderes, e fortalecia-se a fundamentação com a eficácia do suporte. Para os filósofos, as regras seriam bem fundadas quando as pessoas, de que se esperava segui-las, criam que ou podiam ser convencidas de que por uma razão ou outra segui-las era a coisa certa a fazer. "Bem fundamentadas" eram essas regras à medida que ofereciam resposta cogente à questão: "Por que devo obedecê-las?" Via-se a fixação dessa fundamentação como imperativo, uma vez que era provável que indivíduos autônomos, confrontados com exigências legais/éticas, fizessem essas perguntas – e sobretudo a pergunta: "Por que devo eu ser moral?" Em todo caso, os filósofos e legisladores esperavam que fizessem essas perguntas – visto que ambos pensavam ou agiam com a pressuposição de que boas regras devem ser regras artificialmente planejadas, sob a mesma premissa de que os indivíduos, quando livres, não abraçariam de maneira necessariamente voluntária boas regras sem ajuda, e sob o mesmo princípio de que, para agir moralmente, os indivíduos devem primeiro aceitar as regras de comportamento moral, e de que isso não aconteceria se não estivessem persuadidos primeiro de que agir moralmente é mais agradável que agir sem moral, de que as regras, a que são chamados a aceitar, designam de fato o que é agir moral. De novo – como no caso da "universalidade" – as duas versões de "fundamentações", sem nunca se harmonizarem, cooperavam e complementavam-se mutuamente. A crença popular de que as regras são bem justificadas no que elas fazem facilitaria a tarefa das agências coercitivas, enquanto a pressão inflexível das sanções legais derramaria sangue nas veias secas do argumento filosófico.

Tudo por tudo, a busca perseverante e inflexível de regras, que "se fixarão", e de fundamentações que "não se abalarão", hauriu sua força da fé na praticabilidade e no triunfo último do projeto humanista. Uma sociedade livre de contradições irremovíveis, uma socie-

CÓDIGO ÉTICO NÃO-AMBIVALENTE e NÃO-APORÉTICO: desejo da Modernidade

dade que aponta o caminho, como a lógica faz, para corrigir soluções somente, pode eventualmente ser construída, dados suficiente tempo e boa vontade. O planejamento certo e o argumento final podem, devem e hão de ser encontrados. Com essa fé, os dedos chamuscados não doeriam demais, não haveria esforços inúteis, e o fracasso das esperanças de ontem só incitaria os exploradores a esforços ainda maiores hoje. Toda receita presumidamente "a toda prova" comprovar-se-ia errada, desautorizada e seria rejeitada, mas não a própria busca de receita verdadeiramente a toda prova, receita que, como uma delas certamente haverá de fazer, lançará base para busca ulterior. Em outras palavras, o pensamento e a prática morais da modernidade estavam animados pela crença na possibilidade de um código ético não-ambivalente e não-aporético. Talvez ainda não se tenha encontrado esse código. Mas com certeza ele está à espera na virada da esquina. Ou na virada da próxima.

É a descrença nessa possibilidade que é pós-moderna, "pós" não no sentido "cronológico" (não no sentido de deslocar e substituir a modernidade, de nascer só no momento em que a modernidade termina e desaparece, de tornar a visão moderna impossível uma vez chegada ao que lhe é próprio), mas no sentido de implicar (na forma de conclusão, ou de mera premonição) que os longos e sérios esforços da modernidade foram enganosos, foram empreendidos sob falsas pretensões, e são destinados a terminar – mais cedo ou mais tarde – o seu curso; que, em outras palavras, é a própria modernidade que vai demonstrar (se é que ainda não demonstrou), e demonstrar além de qualquer dúvida, sua impossibilidade, a vaidade de suas esperanças e o desperdício de seus trabalhos. O código ético a toda prova – universal e fundado inabalavelmente – nunca vai ser encontrado; tendo outrora chamuscado muitíssimas vezes nossos dedos, sabemos agora o que não sabíamos então ao embarcarmos nessa viagem de exploração: que uma moralidade não aporética e não ambivalente, uma ética que seja universal e "objetivamente fundamentada", constitui impossibilidade prática; talvez também um *oxímoron*, uma contradição nos termos.

É a exploração das conseqüências dessa crítica pós-moderna de modernas ambições que constitui o assunto deste estudo.

Sugiro que são as seguintes as marcas da condição moral, tais como surgem uma vez contempladas desde a perspectiva moderna.

Sobre a Pós-Modernidade

“Os humanos são moralmente
AMBIVALENTES”

1. As asserções (mutuamente contraditórias, se bem que amiúde afirmadas com a mesma força de convicção): “Os seres humanos são essencialmente bons, e apenas precisam de ajuda para agir segundo sua natureza”, e: “Os seres humanos são essencialmente maus, e devem ser prevenidos de agir segundo seus impulsos”, são ambas errôneas. De fato, os humanos são moralmente ambivalentes: a ambivalência reside no coração da “primeira cena” do humano face a face. Todos os subseqüentes arranjos sociais – instituições amparadas pelo poder, assim como as regras e os deveres racionalmente articulados e ponderados – desenvolvem essa ambivalência como seu material de construção, dando o melhor de si para purificá-lo de seu pecado original de ser ambivalência. Os últimos esforços são ineficazes ou acabam exacerbando o mal que desejam desarmar. Dada a estrutura primária da convivência humana, moralidade não-ambivalente é essencial impossibilidade. Nenhum código ético logicamente coerente pode “harmonizar-se” com a condição essencialmente ambivalente da moralidade. E também a moralidade não pode “anular” o impulso moral; na melhor das hipóteses, pode silenciá-lo e paralisá-lo, tornando assim as oportunidades do “bem que é feito” não mais fortes, talvez mais fracas do que de outra forma teriam sido. Segue que não se pode garantir a conduta moral; nem por contextos melhor planejados para a ação humana, nem por motivos mais bem formados da ação humana. Precisamos aprender a viver sem essas garantias e conscientes de que nunca se oferecerão essas garantias – de que uma sociedade perfeita, assim como um ser humano perfeito, não é perspectiva viável, ao passo que tentativas de provar o contrário acabam sendo mais crueldade que humanidade e certamente menor moralidade.

→ 2. Fenômenos morais são intrinsecamente “não-rationais”. Visto que só são morais se precedem à consideração de propósitos e cálculos de ganhos e perdas, não se ajustam ao esquema de fins e meios. Também escapam de explicações em termos de utilidade ou serviço que prestam ou são chamados a prestar ao sujeito moral, a um grupo ou a uma causa. Não são regulares, repetitivos, monótonos ou previsíveis de forma que lhes permitisse ser representados como guiados por regras. É principalmente por essa razão que não se podem exaurir por qualquer “código ético”. Pensa-se a ética segundo os padrões da Lei. Como faz a Lei, esforça-se ele para definir as ações “adequadas” e “inadequadas” em situações em que vigora.

• A Moralidade é Aporética
• Todo impulso moral leva a consequências imorais

Propõe-se um ideal (raramente atingido na prática) de produzir definições exaustivas e não-ambíguas; tais como prover regras nítidas para a escolha entre adequado e inadequado e não deixar nenhuma “área cinzenta” de ambivalência e de múltiplas interpretações. Em outras palavras, age com o pressuposto de que em cada situação de vida pode-se e deve-se decretar uma escolha como boa em oposições a numerosas outras, e assim agir em todas as situações pode ser racional, visto que os agentes também são racionais como devem ser. Mas essa pressuposição omite o que é propriamente moral na moralidade. Muda os problemas morais do campo da autonomia moral para o campo da heteronomia amparada pelo poder. Substitui o conhecimento, que se pode aprender, das regras, pelo eu moral constituído pela responsabilidade. Coloca a responsabilidade para com os legisladores e guardiães do código no lugar que antes tinha sido da responsabilidade para com o Outro e para com a própria consciência moral, o contexto em que se faz a decisão moral.

3. A moralidade é incuravelmente *aporética*. Poucas escolhas (e apenas as que são relativamente triviais e de menor importância existencial) são boas sem ambigüidade. A maior parte das escolhas morais são feitas entre impulsos contraditórios. O que, porém, é mais importante é que quase todo impulso moral, se se age sobre ele plenamente, leva a consequências imorais (da maneira mais característica, o impulso de cuidar do Outro, quando levado ao extremo, conduz à aniquilação da autonomia do Outro, a dominação e opressão); todavia, não se pode implementar nenhum impulso moral a não ser que o agente moral seriamente se esforce para estender o esforço ao limite. O eu moral move-se, sente e age em contexto de ambivalência e é acometido pela incerteza. Daí que a situação moral livre de ambigüidade tenha apenas a existência utópica como horizonte e estímulo talvez indispensáveis para um eu moral, mas não como alvo realista de prática ética. Raramente atos morais podem trazer completa satisfação; a responsabilidade que guia a pessoa moral está sempre adiante do que foi e do que pode ser feito. Não obstante todos os esforços em contrário, a incerteza acompanhará necessariamente para sempre a condição do eu moral. Pode-se, com certeza, reconhecer o eu moral por sua incerteza se tudo o que devia ser feito foi feito.

4. A moralidade não é universalizável. Essa afirmação não endossa necessariamente o relativismo moral, expresso na proposição, muitas vezes proposta e aparentemente semelhante, de que a

CRÍTICA AO RELATIVISMO MORAL

moralidade não passa de costume local (e temporário), de que é certo que o que se crê ser moral em determinado lugar e tempo não se vê com bons olhos em outro, ocorrendo, portanto, que todas as formas de conduta moral até então praticadas são relativas a tempo e a lugar, afetadas por caprichos de histórias tribais e invenções culturais; essa proposição é feita muitas vezes mais no contexto de uma proibição de qualquer comparação entre moralidades e acima de tudo de qualquer exploração do outro do que no contexto de afirmação sobre fontes puramente acidentais e contingentes de moralidade. Argumentarei contra essa visão manifestamente relativista e em última análise niilista de moralidade. A afirmação: "A moralidade é não-universalizável", tal como aparecerá neste livro, tem sentido diferente: opõe uma versão concreta de universalismo moral, que na época moderna serviu apenas como declaração maldisfarçada da intenção de embarcar na *Gleichschaltung*, numa árdua campanha para amaciar as diferenças e sobretudo para eliminar todas as fontes "selvagens" – autônomas, desregradas e incontroladas – de juízo moral. Reconhecendo a presente diversidade de crenças morais e ações promovidas institucionalmente, bem como a variedade passada e persistente de posturas morais individuais, o pensamento e a prática modernos consideram-na abominação e desafio fazendo árduos esforços para superá-la. Não o fez, porém, tão abertamente, não com o pretexto de estender o próprio código pessoal preferido sobre populações habitadas por diferentes códigos e apertar a garra com que mantinha populações já sob seu domínio – mas sub-repticiamente sob o pretexto de uma única ética omniumana destinada a expelir e suplantiar todas as *distorções* locais. Esses esforços, como vemos agora, não podem tomar outra forma senão a de propor regras éticas heterônomas, forçadas desde fora, no lugar da responsabilidade autônoma do eu moral (o que significa nada menos que a incapacitação, e mesmo destruição, do eu moral). Assim, seu efeito global não é tanto a "universalização da moralidade" como o silenciamento do impulso moral e a canalização de capacidades morais para alvos socialmente planejados que podem incluir e incluem propósitos imorais.

5. Desde a perspectiva da "ordem racional", destina-se a moralidade a permanecer irracional. Porque toda totalidade social se inclina à uniformidade e a procurar ação disciplinada e coordenada, a autonomia teimosa e elástica do eu moral constitui escândalo. Vê-

se essa autonomia, desde a escrivadinha de controle da sociedade, como germe de caos e anarquia dentro da ordem; como o limite externo do que a razão (ou seus porta-vozes e agentes automeados) podem fazer para planejar e implementar o que quer que se tenha proclamado como o arranjo "perfeito" da convivência humana. Os impulsos morais, porém, são também um recurso indispensável na administração de qualquer desses arranjos "realmente existentes": fornecem a matéria-prima da sociabilidade e do compromisso com outros com que se modelam todas as ordens sociais. Precisam, pois, ser domesticados, aproveitados e explorados, de preferência a serem meramente supressos ou proscritos. Daí a endêmica ambivalência no tratamento do eu moral por parte da administração societária: deve-se cultivar o eu moral sem se lhe soltar as rédeas; precisa ser constantemente desbastado e mantido na forma desejada sem que se sufoque seu crescimento e se desseque sua vitalidade. A administração social da moralidade constitui operação complexa e delicada que só pode precipitar mais ambivalência do que consegue eliminar.

6. Dado o impacto ambíguo dos esforços societários no campo da legislação ética, deve-se reter que a responsabilidade moral – sendo para o Outro antes de poder ser com o Outro – é a primeira realidade do eu, ponto de partida antes que produto da sociedade. Precede a todo comprometimento com o Outro, seja mediante conhecimento, avaliação, sofrimento ou ação. Não tem, portanto, nenhuma "fundamentação" – nenhuma causa, nenhum fator determinante. Pela mesma razão pela qual não pode ser desejada ou manobrada para fora da existência, não pode oferecer argumento convincente da necessidade de sua presença. Na ausência de uma fundamentação, a questão: "Como é possível?", não tem nenhum sentido quando dirigida à moralidade. Essa pergunta apela à moral para justificar-se a si mesma – embora a moralidade não tenha nenhuma excusa, visto que precede à emergência do contexto socialmente administrado dentro do qual os termos surgem e têm sentido. Essa pergunta exige que a moralidade apresente o certificado de sua origem – embora não exista nenhum eu antes do eu moral, sendo a moralidade a presença última e não-determinada; certamente, um ato de criação ex nihilo, se é que houve algum. Aquela pergunta, finalmente, pressupõe tacitamente que a responsabilidade moral seja mistério contrário à razão, que aqueles eus não seriam "normalmente" morais a não ser por alguma causa especial e poderosa; para tornar-se morais, os

LIVRO

Responsabilidade MORAL

eus devem primeiro ceder ou cortar algum outro constitutivo de si mesmos (sendo o mais comum a premissa de que – sendo a ação moral acarakteristicamente desinteressada – o elemento cedido é o auto-interesse; o que aqui é pressuposto é que ser-para-o-Outro antes que para si mesmo é “contrário à natureza” e que duas modalidades de ser estão em oposição). Todavia, a responsabilidade moral é precisamente o ato de autoconstituição. A capitulação, se é que existe, ocorre no caminho que conduz do eu moral ao eu social, do ser-para ao ser “meramente” com. Levou séculos de adestramento legal, amparado pelo poder, e de doutrinação filosófica, para fazer com que o oposto parecesse evidentemente verdadeiro.

7. O que segue é que, contrariamente à opinião popular e ao cálido triunfalismo do “tudo vai” de certos escritores pós-modernistas, a perspectiva pós-moderna acerca de fenômenos morais não revela o relativismo da moralidade. Nem deve ela invocar, ou recomendar indiretamente, um desarmamento do tipo “nada podemos fazer a esse respeito”, tendo em vista a variedade aparentemente irreduzível de códigos éticos. Ocorre o contrário. As sociedades modernas praticam paroquialismo moral sob pretexto de promover ética universal. Expondo a essencial incongruidade entre qualquer código ético amparado pelo poder, de um lado, e a condição infinitamente complexa do eu moral, de outro, e expondo a falsidade da pretensão da sociedade de ser o autor último e o único guardião confiável da moralidade, a perspectiva pós-moderna mostra que a relatividade dos códigos éticos, e das práticas morais que eles recomendam ou apoiam, é resultado do paroquialismo politicamente promovido dos códigos morais que pretendem ser universais, e não da condição moral “não-codificada” e da conduta moral que investiram como paroquial. São os códigos éticos que sofrem da praga do relativismo, não passando essa praga de reflexo ou sedimento de paroquialismo tribal de poderes institucionais que usurpam autoridade ética. A superação da variedade mediante estender o escopo e alcance de determinado poder institucional, político ou cultural (como os modernos lutadores contra o relativismo moral exigiram quase em uníssono) só pode levar a substituição ainda mais completa de ética por moralidade, de um código moral pelo eu moral, de heteronomia por autonomia. O que a perspectiva pós-moderna conseguiu fazer, tendo posto de lado as profecias da iminente chegada do tipo de universalidade amparado pelo poder, foi penetrar o véu espesso dos mitos descendo à co-

num condição moral que precede a todos os efeitos diversificantes da administração social da capacidade moral, para não mencionar a necessidade sentida de “universalização” administrada de maneira semelhante. A unidade moral, ampla como a humanidade, é pensável, se é que o é, não como produto final de globalização do domínio de poderes políticos com pretensões éticas, mas como o horizonte utópico de desconstrução das pretensões do tipo de “sem nós o dilúvio” de nações-estado, nações em busca de se tornarem estado, comunidades tradicionais e comunidades em busca de tradição, tribos e neotribos, assim como seus porta-vozes e profetas nomeados ou auto-nomeados; como a remota (e, sendo assim, utópica) perspectiva da emancipação do eu moral autônomo e a vindicação de sua responsabilidade moral; como uma perspectiva do eu moral que emerge, sem ser tentado a escapar da inerente e incurável ambivalência na qual aquela responsabilidade o lança e que já é sua sorte, ainda esperando para ser relançado em seu destino.

Seguirei e explorarei esses temas por todo o meu livro, em cada capítulo sob ângulo diferente. O leitor ficará de sobreaviso: não emergirá nenhum código ético no fim dessa exploração; nem se podia pretender um código ético à luz do que se encontrará em seu curso. É improvável que a espécie de entendimento da condição moral do eu, que permite o ponto de vista pós-moderno, torne a vida moral mais fácil. O mais com que se pode sonhar é torná-la um pouco mais moral.

Foi privilégio meu beneficiar-me, pela quarta vez agora, das primorosas capacidades e dedicação de David Roberts – o editor extraordinário que sabe fazer o balanço correto entre as rijas exigências da linguagem e o respeito pela teimosia do pensamento incuravelmente idiossincrático do autor ...

RESPONSABILIDADES MORAIS, NORMAS ÉTICAS

Se o mundo natural é regulado pelo acaso e pela oportunidade, e o mundo técnico pela racionalidade e pela entropia, o mundo social só se pode caracterizar como existindo no medo e tremendo.

Daniel Bell

De muitas coisas podemos afirmar que quanto mais delas se necessita tanto menos facilmente estão disponíveis. Essa afirmação vale com certeza com respeito a normas éticas comumente *acordadas*, de que também podemos esperar que sejam comumente *observadas*: essas normas podem guiar nossa conduta em nossas relações *mútuas* – nosso relacionamento para com outros e, *simultaneamente*, dos outros para conosco – de sorte que possamos nos sentir seguros em nossa presença recíproca, ajudar-nos uns aos outros, cooperar pacificamente e derivar de nossa presença mútua prazer não corrompido pelo medo ou pela suspeição.

Percebemos diariamente com quanta urgência precisamos dessas normas. Quanto a nossos negócios diários, nós (bem, a maioria de nós) raramente encontramos com a natureza bruta, com toda a sua força primitiva, não-polida e não-domada; raramente encontramos artefatos técnicos em forma diversa de caixas pretas hermeticamente seladas com simples instruções de uso; mas vivemos e agimos na companhia de uma multidão aparentemente infinda de outros seres humanos, vistos ou supostos, conhecidos ou desconhecidos, cuja vida e ações dependem do que fazemos e que influenciam por sua vez o que fazemos, o que podemos fazer e o que devemos fazer – e tudo isso de maneiras que nem entendemos nem somos

capazes de prever.¹ Nessa vida, precisamos de conhecimento e capacidades morais com mais freqüência, e com mais urgência, que de qualquer conhecimento das "leis da natureza" ou de capacidades técnicas. Todavia, não sabemos onde consegui-los; e quando (se) se nos oferecem, raramente estamos seguros de que neles podemos confiar com firmeza. Como Hans Jonas, um dos mais profundos analistas de nosso presente predicamento moral, observou, "nunca houve tanto poder ligado com tão pouca orientação para seu uso ... Precisamos mais de sabedoria quando menos cremos nela".²

Foi essencialmente essa discrepância entre demanda e oferta que recentemente se descreveu como a "crise ética da pós-modernidade". Muitos diriam que essa crise remonta a muito tempo no passado, e que se poderia propriamente chamar de "a crise ética dos tempos modernos". Como quer que seja, essa crise tem suas dimensões práticas e teóricas.

Incerteza moral

Uma das dimensões práticas da crise deriva-se da mera magnitude de nossos poderes. O que fazemos e outras pessoas fazem pode ter conseqüências profundas, de longo alcance e de longa duração, conseqüências que não podemos ver diretamente nem predizer com precisão. Entre as ações e seus efeitos existe enorme *distância* – tanto no tempo como no espaço – que não podemos sondar usando nossas capacidades inatas e ordinárias de percepção, e sendo assim dificilmente podemos medir a qualidade de nossas ações mediante ple-

¹ Nas palavras de Daniel Bell, em nosso mundo (um mundo que Bell prefere descrever como "pós-industrial") "as pessoas vivem cada vez mais fora da natureza, e cada vez menos com máquinas e coisas; só vivem e encontram umas com as outras ... Para a maior parte da história humana, a realidade era a natureza ... Nos últimos 150 anos, a realidade tornou-se a técnica, os instrumentos e as coisas feitas pelo homem, que todavia recebem existência independente fora do homem num mundo coisificado ... agora a realidade está se tornando apenas o mundo social" ("Culture and religion in a postindustrial age", em *Ethics in an age of pervasive technology*, org. Melvin Kranzberg, Westview Press, Boulder, 1980, pp. 36-37. As vastas generalizações de Bell ficariam menos exageradas do que parecem à primeira vista, se se aceitasse que a idéia de "realidade" significa o aspecto em geral fortemente opaco, resistente e indócil da experiência viva. É o foco dessa opacidade que variou no decorrer do tempo.

² Hans Jonas, *Philosophical essays: From ancient creed to technological man*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1974, pp. 176, 178.

no inventário de seus efeitos.³ O que nós e outros fazemos tem "efeitos colaterais", "conseqüências não-antecipadas", que podem abafar quaisquer bons propósitos que se fazem e produzir desastres e sofrimento que nós e ninguém quisemos ou vislumbramos. E podem afetar pessoas que se acham muito distantes ou que viverão no futuro e com as quais jamais vamos nos encontrar e lhes fitar o rosto. Podemos lhes fazer mal (ou elas nos podem fazer mal) inadvertidamente, por ignorância mais do que de propósito, sem querer mal a quem quer que seja em particular e sem agir com maldade, e sermos, no entanto, culpados moralmente. A escala das conseqüências que nossas ações podem ter tolhe-nos a imaginação moral que podemos possuir. Também torna impotentes as normas éticas, poucas, mas testadas e confiáveis, que herdamos do passado ou que se nos ensinam a obedecer. Afinal de contas, elas nos dizem como nos aproximarmos das pessoas no campo de nossa visão e alcance, e como decidir quais ações são boas (e, sendo assim, devem ser feitas) e quais ações são más (e, sendo assim, devem ser evitadas), dependendo de seus efeitos visíveis e previsíveis sobre essas pessoas. Mesmo que observemos escrupulosamente essas regras, mesmo que todos ao nosso redor também as observem, estamos longe da certeza de que se evitarão conseqüências desastrosas. Nossas ferramentas éticas – o código de comportamento moral, o conjunto das normas simples e práticas que seguimos – simplesmente não foram feitos à medida dos poderes que atualmente possuímos.

Outra reflexão prática nasce do fato de que com a minuciosa divisão de trabalho, habilidades e funções, pela qual nossos tempos são notórios (e da qual eles se orgulham), quase todo empreendi-

³ Anthony Giddens chega a ponto de descrever a modernidade como "uma cultura do risco": "o conceito de risco torna-se fundamental para a maneira como tanto agentes leigos como especialistas organizam o mundo moral ... O mundo moderno tardio ... é apocalíptico, não porque está se dirigindo inevitavelmente rumo à catástrofe, mas porque introduz riscos que gerações precedentes não tiveram que enfrentar" (*Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*, Polity Press, Cambridge, 1991, pp. 3-4). Mas em seu estudo pioneiro dos riscos e perigos que a "ação cega" (e nas sociedades contemporâneas ultracomplexas as ações estão, por assim dizer, *institucionalmente* de olhos tapados) não pode senão gerar, Ulrich Beck observou que "o que prejudica a saúde e destrói a natureza não é reconhecível ao sentido do tato ou da vista". Os efeitos "escapam inteiramente às capacidades humanas de percepção direta. Focalizam-se cada vez mais perigos que nem são visíveis nem perceptíveis às vítimas; perigos que em alguns casos sequer podem ter efeitos no período de vida dos que são afetados, mas só no de seus filhos" (*Risk society: Towards a new modernity*, Sage, Londres, 1991, p. 27). Esses perigos não são e não podem ser parte do cálculo que precede a ação; estão ausentes dos motivos e das intenções da ação. Efeitos danosos de ações humanas são não-intencionais. Não fica claro, portanto, como uma pessoa moral pode evitá-los. Também não fica claro como podem ser objeto de até mesmo uma avaliação moral *ex post facto*, que se atribui a ações motivadas.

Divisão social do
trabalho

mento envolve muitas pessoas, cada uma das quais realiza apenas uma pequena parte da tarefa global; com efeito, é tão enorme a quantidade de pessoas envolvidas que ninguém pode razoável e convincentemente pretender (ou portar) a "autoria" (ou a responsabilidade) do resultado final. Pecado sem pecadores, crime sem criminosos, culpa sem culpados! A responsabilidade pelo resultado é como que flutuante, não encontrando em nenhum lugar seu porto natural. Ou, então, acha-se a culpa espalhada tão rarefeitamente, que até uma auto-análise pessoal ou o arrependimento pessoal mais escrupuloso e sincero de qualquer dos "agentes parciais" pouco mudará, se é que mudará, no estado final das coisas. Para muitos de nós, bastante naturalmente, essa futilidade alimenta a crença na " vaidade dos esforços humanos", e conseqüentemente parece ser boa coisa que a razão não se entregue em absoluto a auto-análises e levantamentos de contas.

De mais a mais, nosso trabalho diário está dividido em muitas tarefas pequenas, cada uma realizada em diversos lugares, entre diversas pessoas, em diversos tempos. Nossa presença em cada um desses ambientes é tão fragmentária como as próprias tarefas. Em cada ambiente aparecemos apenas em determinado "papel", num dos muitos papéis que desempenhamos. Parece que nenhum desses papéis nos abarca "por inteiro"; não se pode pretender que algum deles se identifique com "o que somos verdadeiramente" como "totalidade" e como indivíduos "únicos". Como indivíduos, somos insubstituíveis. Não somos, porém, insubstituíveis no desempenho de qualquer de nossos muitos papéis. Cada papel tem anexo um resumo que estipula exatamente que tarefa se deve fazer, como e quando. Toda pessoa que conheça o resumo e tenha dominado as capacidades que requer a tarefa pode fazê-la. Nada mudaria muito, portanto, se eu, esse particular desempenhador de papel, optasse sair: outra pessoa logo preencheria a lacuna deixada por mim. "Alguém o fará de alguma forma" – nós nos consolamos, e não sem razão, quando achamos a tarefa, que se nos pediu realizar, moralmente suspeita ou intragável ... De novo, a responsabilidade foi "flutuante". Ou então – assim nos dispomos a dizer – ela permanece com o papel, e não com a pessoa que o desempenha. E o papel não é "o eu" – apenas as roupas de trabalho que vestimos enquanto dura a tarefa e depois tiramos ao passar nosso turno. Uma vez vestidos para a faxina, todos os que usam as vestes parecem esquisitamente iguais. Não há "nada de pessoal" nas roupas de faxina, nem no trabalho feito pelos que as usam.

No entanto, nem sempre se sente assim afinal; nem todas as manchas incorridas na tarefa – "no decorrer da realização do papel" – estão apenas nas roupas de trabalho. Às vezes temos o sentimento insípido de algo de lama derramada em nosso corpo, ou das vestes da faxina pregadas em nossa pele inconfortavelmente apertadas; não podem ser facilmente tiradas e deixadas atrás na gaveta. É incômodo doloroso demais, mas não é o único.

Se conseguirmos manter as gavetas hermeticamente fechadas, de tal sorte que nossos "eus reais" se mantenham à parte, como se nos diz que podem e devem se manter, o incômodo não vai embora: apenas é substituído por outro. O código de conduta e normas para escolhas que se ligam à realização de um papel não se alarga para pegar o "eu real". O eu real é livre – razão para se alegrar, mas também para não pouca aflição. Aqui, longe do mero "desempenho de papel", somos de fato "nós mesmos", e assim nós e somente nós somos responsáveis por nossas ações. Podemos fazer nossas escolhas livremente, guiados só pelo que consideramos digno de se buscar. Como logo descobrimos, porém, esse fato não torna mais fácil nossa vida. Apoiar-nos nas normas tornou-se hábito, e sem as roupas de faxina sentimo-nos nus e em desespero. Na volta do mundo "de lá", no qual outros assumiam (ou nos afirmavam que assumiam) a responsabilidade por todos os nossos trabalhos, não é fácil suportar a responsabilidade, agora não-familiar pela falta de hábito. Com bastante freqüência ela deixa um gosto amargo na boca e só aumenta nossa incerteza. Sentimos muita falta da responsabilidade quando ela nos é negada, mas quando a conseguimos de volta, faz-se sentir como carga demais pesada para se carregar sozinho. E assim agora sentimos falta daquilo a que antes ressentimos: uma autoridade mais forte que nós, uma autoridade em que podemos confiar e a que devemos obedecer, uma autoridade que se pode responsabilizar pela adequação de nossas escolhas e assim, ao menos, partilhar de algo de nossa "excessiva" responsabilidade. Sem ela, podemos nos sentir solitários, abandonados e desesperados. E então "em nosso esforço de escapar da solidão e impotência, estamos dispostos a nos livrar de nosso eu individual quer por submissão a novas formas de autoridade, quer por conformação compulsiva a padrões aceitos".⁴

⁴ Erich Fromm, *The fear of freedom*, Routledge, Londres, 1960, p. 116.

Forças e sentimentos de solidão

Em tantas situações em que a escolha do que fazer é nossa e claramente só nossa, ficamos esperando em vão por normas firmes e confiáveis que possam nos assegurar que, uma vez que as seguirmos, poderemos estar seguros de estar certos. Desejaríamos ardentemente nos abrigar atrás dessas normas (mesmo que saibamos bastante bem que não nos sentiríamos inteiramente confortáveis se fôssemos coagidos a sujeitar-nos a elas). Parece, porém, que há demasiadas normas para conforto: falam em vozes diversas, uma elogiando o que a outra condena. Colidem e contradizem-se mutuamente, cada uma pretendendo a autoridade que as outras negam. Mais cedo ou mais tarde fica claro que seguir às normas, por mais escrupulosamente seja, não nos dispensa da responsabilidade. Afinal, é cada um de nós que tem que decidir por si mesmo a qual das normas conflitantes obedecer e qual não levar em conta. A escolha não é entre seguir as normas e transgredi-las, visto que não há nenhum conjunto de normas para se lhe obedecer ou transgredi-lo. A escolha é, antes, entre diferentes conjuntos de normas e diferentes autoridades que as pregam. Uma pessoa não pode ser, portanto, verdadeiro "conformista", por mais vigorosamente que possa desejar sacudir a carga incômoda da própria responsabilidade pessoal. Cada ato de obediência é, e só pode ser, ato de desobediência; e não havendo nenhuma autoridade bastante forte ou bastante altiva para desaprovar todas as outras e pretender monopólio, não fica claro que desobediência a qual será "mal menor".

Com o pluralismo de normas (e os nossos tempos são tempos de pluralismo), as escolhas morais (e a consciência moral deixada em sua esteira) surgem-nos intrínseca e irreparavelmente ambivalentes. Os nossos são tempos de ambigüidade moral fortemente sentida. Estes tempos nos oferecem liberdade de escolha jamais gozada antes, mas também nos lançam em estado de incerteza que jamais foi tão angustiante. Ansiamos por guia no qual possamos confiar e sobre o qual possamos nos apoiar, de tal forma que de nossos ombros se possa retirar algo da assombrosa responsabilidade por nossas escolhas. Mas as autoridades, em que podemos confiar, são todas contestadas, e nenhuma parece ser bastante poderosa para nos oferecer o grau de segurança que buscamos. No fim, não confiamos em nenhuma autoridade, pelo menos, não confiamos em nenhuma plenamente, e em nenhuma por longo tempo: não podemos deixar de suspeitar de qualquer pretensão de infalibilidade. Este é o aspecto prático mais agudo e importante do que justamente se descreve como a "crise moral pós-moderna".

Efeito emancipatório do pluralismo

O dilema ético: a Teoria moral

Há ressonância entre as ambigüidades da prática moral e o dilema da ética, a teoria moral: a crise moral repercute em crise ética. A ética - um código moral, que pretende ser o código moral, o único conjunto de preceitos harmonicamente coerentes ao qual deve obediência toda pessoa moral - visualiza a pluralidade de caminhos e ideais humanos como um desafio, e a ambivalência dos juízos morais como um estado mórbido de coisas que se deseja corrigir. Em toda a era moderna, o esforço dos filósofos morais visou a reduzir o pluralismo e eliminar a ambivalência moral. Da mesma forma como muitos homens e mulheres vivendo sob as condições de modernidade, a ética moderna buscou uma saída do predicamento em que a moralidade moderna foi lançada na prática da vida diária.⁵

No começo, a vinda do pluralismo (quebrando o molde da tradição, escapando ao controle apertado e meticuloso da paróquia e da comunidade local, afrouxando o domínio do monopólio ético eclesástico) foi saudado com alegria pela minoria que pensava, debatia e escrevia. O que primeiro se notou foi o efeito emancipatório do pluralismo: agora os indivíduos não eram mais lançados em imutá-

⁵ Esperanças de que toda conduta humana possa ser abarcada por regras precisas, imutáveis e sem exceções, não abertas a múltiplas interpretações, foram se diluindo, porém, pouco a pouco, e foram todas quase abandonadas em recentes escritos éticos. Ocorreu, ao invés, uma reversão curiosa de fins e meios. De preferência a buscar o código compreensivo (ou o princípio universal) da ação moral que possa guiar todas as ensejos da vida, filósofos éticos deste século tendem cada vez mais a focalizar condutas e escolhas que poderiam se preservar de modo indubitável. Essa tendência deixa vastas e cruciais áreas da prática da vida fora do interesse ético, só admitindo dentro do foco da inquirição ética situações marginais e confortadoramente triviais. Assim, G. E. Moore, de quem se pode sustentar ser o mais original e influente dos filósofos éticos britânicos do século vinte, tendo desesperado do malogro das tentativas de legislar fundamentações da conduta moral e sugerido ao invés que "se me perguntam 'o que é o bem', minha resposta é que o bem é bem e ponto final", que o bem é evidente à simples contemplação, não exigindo, portanto, nenhuma "explicação" (com certeza, explicando-o em termos de algo mais, significaria o que Moore chamou de "falácia naturalista"), poderia pelo fim dessa investigação designar, como "bem" óbvia e indubitavelmente, a "afeição e apreciação pessoais do que é belo na arte e na natureza" (*Principia ethica*, Cambridge University Press, 1903, pp. 10, 188). No que diz respeito aos ostensivos seguidores de G. E. Moore da escola "intuicionista", digno de citação é o comentário cáustico de Mary Warnock: diz-se-nos que "sabemos das verdades da ética como sabemos das verdades da matemática, talvez até mesmo melhor, mas o que sabemos logo parece ser antes enfadonho ... Os exemplos ficam cada vez mais triviais e absurdos. É difícil imaginar exercícios de grandes sentimentos no caso de gritar para reviver um homem desmaiado, de diminuir a velocidade ao nos aproximarmos de uma estrada principal com nosso carro, ou de devolver o livro que tomamos emprestado" (*Ethics since 1900*, Oxford University Press, 1979, pp. 43-44). Perpassar a produção da recente filosofia ética de ambições "generalistas", mostra que o veredicto de Warnock estende-se para muito além do objeto de seu tema.

vel configuração pelo acidente do nascimento, nem mantidos em laço curto pela pequena parcela da humanidade à qual acontecia estarem atribuídos. O novo sentimento de liberdade era intoxicante; era celebrado triunfalmente e gozado com despreocupação. Giovanni Pico della Mirandola expressou profundamente a satisfação dos filósofos "por essa conclusão de que o homem é livre como o ar para ser o que quiser e desejar".⁶ A imagem que os pensadores do Renascimento acharam mais fascinante e encantadora foi a de Prometeu, do qual escreveu Ovídio (*Metamorfoses* VII 7) que

As pessoas viam-no quer na figura de um moço, quer transformado em leão; às vezes costumava lhes aparecer como javali selvagem e furioso, ou também como serpente que se evitava tocar; ou então com chifres que o transformavam em touro. Amiúde se podia vê-lo como pedra, ou árvore ...

"A imagem do homem como camaleão, com os misteriosos poderes desse animal de adaptação instantânea, é constante nesse período até a ponto de se tornar lugar-comum", é assim que Stevie Davies resume o folclore filosófico do Renascimento, a aurora da era moderna.⁷ Erasmo, instruindo os melhores de seu tempo na arte de educar os filhos, afirmou que os humanos "não nascem, mas são modelados". Liberdade significava o direito (e a capacidade) de modelar-se a si mesmo. A sorte de alguém – que ainda ontem só se lamentava por sua tirania e a ela se entregava com relutância pela mesma razão – surgia de repente como maleável nas mãos do homem consciente de si como o era o barro nas mãos do hábil escultor. "Os homens podem fazer tudo se o quiserem", prometeu tentadoramente Leão Battista Alberti; "Podemos nos tornar o que quisermos", anunciou com satisfação Pico della Mirandola. Os "humanistas" do Renascimento, como John Carroll frisou em seu recente estudo dos altos e baixos de seu legado, "tentaram substituir Deus pelo homem, pôr o homem no centro do universo, deificá-lo".⁸ Sua ambição não era nada menos que fundar uma ordem inteiramente humana na terra, e uma ordem que se erigisse inteiramente apenas com a ajuda das capacidades e recursos humanos.

⁶ Em "Oration: On the dignity of man" (1572); citado segundo Stevie Davies, *Renaissance view of man*, Manchester University Press, 1978, pp. 62-63.

⁷ Davies, *Renaissance view of man*, p. 77.

⁸ Cf. John Carroll, *Humanism: The rebirth and wreck of western culture*, Fontana, Londres, Prólogo.

Liberdade de poucos

Nem todos os humanos eram igualmente dotados. Humanistas militantes do Renascimento celebraram a liberdade dos poucos escolhidos. O que Marcílio Fitino escreveu sobre a alma – que ela está suspensa em parte na eternidade e em parte no tempo (diversamente do corpo, imerso somente no tempo) – servia de metáfora para a sociedade humana em geral: achava-se essa última dividida entre os imortais e os mortais, os eternos e os passageiros, os elevados e os inferiores, os espirituais e os materiais, os criativos e os criados, os que fazem e os que sofrem – os que agem e os inertes. De um lado, havia os capazes de desenvolver as pavorosas habilidades humanas a serviço da liberdade da autocriação e autolegislação. De outro, "um rebanho crédulo e sem sorte, gerado para a servidão", como John Milton descreveu as massas. O Renascimento, tempo de emancipação, também foi tempo do grande cisma. ELITE e ANOMIAÇÃO

Aquilo de que se emancipou a elite foi o "outro lado animal" ou, não suficientemente humano, ignorante e dependente de seus eus, que logo se projetou sobre *le menu peuple*, as "massas" rudes e grosseiras que, aos olhos da elite autolibertadora, resumiam todas essas marcas medonhas e repugnantes da animalidade no homem. Como Robert Muchembled, o incisivo analista do "grande cisma", o expressa, a elite autocivilizadora rejeitava tudo o que lhe parecia "selvagem, sujo, lúbrico, para melhor vencer essas tentações em si mesma". As massas, como os demônios interiores que a elite automodeladora queria exorcizar, eram "julgadas brutais, sujas, e inteiramente incapazes de controlar suas paixões de forma que se pudessem derramar em molde civilizado".⁹ Seria sem graça perguntar o que vinha em primeiro lugar e o que em segundo: se era o zelo autonobilitante encorajado pela visão da depravação nos "outros" que se via ocorrendo ao redor, ou antes era o fato de que as "massas" tornaram-se aos olhos da "minoría pensante" cada vez mais estranhas, terríficas e incompreensíveis, enquanto em seus esforços de autocultivo, a elite projetava sobre elas seu medo secreto e íntimo de paixões cruas, sempre à espreita justo sob a aparência de "humanidade" de tinta fresca. Qualquer tenha sido o caso, romperam-se – pelo que parece, irremediavelmente – as linhas de comunicação entre as regiões "mais altas" e as "mais baixas" da hierarquia. Não havia mais compreensão entre ambas,

⁹ Roger Muchembled, *L'invention de l'homme moderne: Sociabilité, mœurs et comportements collectives dans l'Ancien Régime*, Fayard, Paris, 1988, pp. 13, 150.

assim como se eliminara a representação de uma cadeia contínua de seres, produzida por ato divino de criação e sustentado pela graça divina, para dar espaço à livre expansão dos poderes humanos.

Em termos meramente abstratos, a emancipação humanista no alto podia acabar em quebra mais ou menos permanente entre dois segmentos da sociedade, guiados por dois princípios inteiramente opostos: liberdade de restrições contra todo controle normativo onabrangente, autodefinição contra existência à maneira de plâncton, *Übermenschheit* autoafirmativa contra submissão a paixões à maneira de escravo. Essa oposição, porém, só podia ser conjurada no universo imaginário dos filósofos, e mesmo aí dificilmente se podia comprovar ser sustentável logicamente. Na prática, a elite auto-iluminada confrontava-se com as massas não como um "outro" odioso e medonho que se devia (e se podia) evitar, mas como objeto de governo e cuidado – as duas tarefas se entrelaçavam na posição da liderança política. Era preciso restaurar as linhas de comunicação, rompidas em consequência do grande cisma, lançar ponte sobre o abismo recém-cavado. Para a filosofia, esse desafio político tinha que repercutir em busca febril de laço abarcando os dois lados do precipício, desafiando a tentação de confinar a afagada humanidade na elite auto-emancipada. De mais a mais, exigia-se a liberdade de autoconstituição em nome do potencial humano: para exigí-la consistentemente, seria preciso argumentar em termos de capacidade humana universal, não em termos abertamente sectários. Foi essa mistura e interjogo de necessidades práticas e teóricas que elevou a ética a uma posição das mais importantes entre os interesses da era moderna. E também fez dela a *razão de ser*, assim como a pedra de escândalo, de muita filosofia moderna.

Nas palavras de Jacques Domenech,

quando Diderot escreveu, em seu Ensaio sobre os reinados de Cláudio e Nero, que La Mettrie era "escritor sem a menor idéia dos fundamentos da moralidade" – expressou a mais grave das acusações que se podia fazer contra um filósofo do Iluminismo.¹⁰

De fato, com todos os seus desacordos mútuos, *les philosophes* eram de uma só opinião acerca da *necessidade* e da *possibilidade* de colocar fundamentações firmes e inabaláveis de moralidade ligando

¹⁰ Jacques Domenech, *L'éthique des Lumières: Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*, J. Vrin, Paris, 1989, p. 9. As afirmações de outros filósofos que seguem são citadas segundo a mesma fonte.

todos os seres humanos – pessoas de todos os segmentos sociais e de todas as nações e raças. As fundamentações buscadas não deviam dever nada à revelação cristã; e com certeza a nenhuma tradição local e particularista (os princípios morais cristãos que se referiam a mandamentos divinos só podiam se ajustar, como Helvetius insistia, "ao pequeno número de cristãos espalhados sobre a terra"; os filósofos, ao invés, "estão sempre obrigados a falar do universal"). Eles tinham que se basear somente na "natureza do Homem" (d'Holbach). A moralidade da sociedade propriamente humana tinha que ser fundamentada de maneira que engajassem todo humano *qua* ser humano – não devia apoiar-se em nenhuma autoridade supra ou extra-humana, sempre sobrecarregada como que por um pecado adicional de só ter sido proclamada em nome de uma pequena parte da humanidade.

O assalto dos filósofos contra a Revelação devia obter simultaneamente dois efeitos, ambos constitutivos da moderna revolução: deslegitimar a autoridade clerical com base em sua ignorância (ou numa supressão direta) dos atributos humanos universais; e justificar o preenchimento do vazio assim criado pelos iluminados portavozes do Universal, agora com o encargo de promover e guardar a moralidade das nações. Como *les philosophes* gostavam de repetir em toda ocasião, era tarefa da elite ilustrada "revelar às nações os fundamentos sobre os quais se deve construir a moralidade", "instruir as nações" nos princípios da conduta moral. A ética dos filósofos devia substituir a Revelação da Igreja – com a pretensão ainda mais radical e inflexível de validade universal. E assim os filósofos deviam substituir o clero como legisladores espirituais e guardiães das nações.

O código ético devia-se fundar na "natureza do Homem". Tal foi, em todo caso, a declaração de intenção. Bastava afirmá-lo, porém, para expor o perigo que a fórmula das fundamentações naturais da ética representava para a idéia da ordem feita-pelo-homem e do papel de liderança que a classe do conhecimento pretendia para si mesma nessa ordem. Deviam localizar-se as fundamentações na "natureza" dos homens e das mulheres *empíricos* e "realmente existentes"; nas inclinações e nos impulsos, por assim dizer, rudes e não-processados, tais como revelados nas escolhas que as pessoas realmente fazem na busca de seus fins e em seus intercursos recíprocos? Essa versão "democrática" de "natureza humana" faria devastação

Condições da
Fe/TA de 8/8

com a proposta dos filósofos de liderança espiritual e só tornaria redundantes seus serviços. De certo modo, os próprios filósofos preferiam intimidar seus leitores fazendo pinturas lúgubres da ameaça para a ordem humana como tal: se se permitisse à conduta humana seguir suas inclinações espontâneas, não emergiria nenhuma ordem adequada para a convivência humana. A vida seria "vil, embrutecida e rúde". "A multidão", escreveu d'Alembert, era "ignorante e estupidificada ... incapaz de ação forte e generosa".¹¹ O comportamento das massas era incalculável nas conseqüências destrutivas de sua cruzeza, crueldade e paixões selvagens. Em nenhum tempo *les philosophes* sobressaíram pela alta estima para com os homens e as mulheres "empíricos". Para eles isso constituía problema, e problema difícil, uma vez que era na "natureza" desses homens e mulheres que buscavam encontrar o código ético que por sua vez devia legitimar o papel dos iluministas como legisladores éticos e guardiães morais.

Só havia uma solução para o enigma: sim, é a natureza do Homem que fornecerá fundamentação sólida como a rocha e suficiente para o código ético universalmente obrigatório; mas não é a "natureza dos homens e das mulheres" tal como se apresenta no momento, tal como se pode ver e registrar hoje, que vai servir como essa fundamentação. Assim é porque o que podemos ver e registrar agora não é a manifestação da "verdadeira natureza humana". Em nenhum lugar a natureza humana ainda não foi realizada adequadamente. A natureza humana existe no presente somente *in potentia*; como possibilidade ainda-não-nascida, esperando a parteira para fazê-la surgir, e não antes de longo trabalho e agudas dores de parto. A natureza humana "ainda não" existe. A natureza humana é seu próprio *potencial*; potencial não-realizado, mas - o que é mais importante - *irrealizável por própria conta, sem ajuda da razão e dos portadores da razão.*

Duas coisas se devem fazer primeiro para que o potencial se torne realidade na vida do dia-a-dia. Primeiro, o potencial moral escondido nos seres humanos deve ser-lhes revelado; as pessoas devem ser iluminadas quanto aos padrões que são capazes de encontrar,

¹¹ Sobre a visão intrinsecamente contraditória dos filósofos sobre o povo e as antinomias insolúveis com que essa visão embaraçou os promotores da Ilustração, veja Zygmunt Bauman, *Legislators and interpreters*, Polity Press, Cambridge, 1987, c. 5.

Papel dos filósofos na busca da verdadeira natureza humana.

mas incapazes de descobrir sem ajuda. E segundo, devem ser ajudadas no seguimento desses padrões por um ambiente cuidadosamente planejado para favorecer e recompensar verdadeiramente a conduta moral. Ambas as tarefas requerem evidentemente habilidades profissionais, primeiro dos mestres, depois dos legisladores. Sua urgência põe o conhecimento e o conhecível, e os capazes de levar à prática o conhecimento e o conhecível, firmemente na posição de suprema autoridade. O destino de refazer a realidade humana em harmonia com a natureza humana dependia de suas mentes e de seus atos.

Por que devem as pessoas conformar-se com os princípios que os mestres lhes desvendam? Na ausência de sanções divinas, agora enfaticamente rejeitadas, um código ético deve apelar para as necessidades dos que eram exortados a segui-lo. O desejo de ser moral só pode ter raízes tão terrenas como as fundamentações sobre as quais se devia erigir a ética futura, e passar pelo teste tão humano como o chão em que se punham essas fundamentações. Devia-se mostrar que fazer o bem era bom para os que o praticam. Devia ser desejado pelos benefícios que traz - aqui e agora, neste mundo. Devia justificar-se como a escolha *racional* para a pessoa que deseja vida boa; racional por causa das recompensas que traz. "Interesse" e "amor-próprio" (*l'amour propre*) era o nome para as razões de se submeter aos iluminadores morais e aceitar seus ensinamentos. Amor-próprio é o que cada um e todos experimentamos e pelo qual somos "naturalmente" guiados no que fazemos. Todos queremos prazeres e todos queremos evitar dor; mas ao amor-próprio não se garante alcançar o que quer, a não ser *iluminado*, apoiado e guiado por auto-interesse adequadamente entendido. Na verdade, interesse *adequadamente entendido*; mas a compreensão adequada é precisamente o que mais manifestamente faltava à mente rude e não-cultivada. É preciso dizer às pessoas quais sejam seus verdadeiros interesses; se não escutam ou parecem ser duras de ouvido, precisam ser forçadas a comportar-se como seu *real* interesse exige - se necessário, contra sua vontade.

As pessoas não devem fazer mal a outrem porque não fazer mal a outrem está de acordo com seu interesse próprio, pelo menos a longo termo - ainda que pessoa rude e míope possa admitir o oposto. Ser alvo de desdém da parte daqueles com quem a pessoa convive é situação que nenhuma pessoa pode ou seria capaz de agüentar sem-

pre, explicava Voltaire, donde tirava a conclusão de que "todo homem razoável concluirá que é visivelmente de seu interesse ser homem honesto" (*Traité de métaphisique*). Confrontada com fatos desse tipo, toda pessoa *razoável* deve aceitar que fazer o bem aos outros é melhor que fazer o mal. Nessa aceitação, a *razão* vem em ajuda do *amor-próprio*, e seu encontro resulta em agir segundo o interesse próprio *adequadamente entendido*.

A razão é propriedade humana compartilhada, mas no caso dessa igualdade particular, como em todos os outros casos, alguns humanos são mais iguais que outros. Os filósofos são as pessoas dotadas com acesso mais direto à razão, à razão genuína, razão não coberta por interesses estreitos; é sua tarefa, portanto, descobrir que tipo de comportamento a *razão* ditaria à pessoa *razoável*. Tendo-o descoberto, devem comunicar seus achados aos menos dotados que não os podem descobrir por própria conta, e fazem-no com a *autoridade* de "pessoas que sabem". Aos outros, aos quais se destina a mensagem, os achados vêm, porém, na forma de Lei: não como norma inerente a suas escolhas, mas como norma que impõe a escolha de fora. Apesar do fato de ser a razão sempre propriedade de toda pessoa, às normas promulgadas em nome da razão deve-se obedecer segundo o padrão da submissão a uma força externa irresistível. Podem ser entendidas melhor na forma como pensamos de leis legisladas por autoridades armadas com meios coercitivos para forçar suas decisões. Ainda que a justificação para ser moral seja irritantemente individualista e autônoma – refere-se ela ao amor-próprio e ao interesse próprio – só se pode assegurar a realização do comportamento moral pela força heterônoma da Lei.

Julgamento moral expropriado e reclamado

É no hiato entre inclinações individuais "realmente existentes" e o pretenso modo como se comportariam as pessoas se sua conduta fosse governada pelo interesse próprio adequadamente entendido que o código ético poderia se desdobrar como instrumento de dominação social. Com efeito, enquanto havia esse hiato, o código moral não podia ser *nada mais que* convite à heteronomia moral ou sua justificação, mesmo que o código apelasse, como fizera, à capacidade inata de todos os homens de juízo moral autônomo. Cada pessoa é

capaz de escolha moral, e esse fato nos permite tratar cada pessoa como destinatária da exigência moral e como sujeito moralmente responsável; todavia, por uma razão ou outra (seja pela carga partilhada e hereditária do pecado de Adão, seja pela ignorância do próprio interesse, ou pelas paixões teimosas do animal no homem), muitas ou a maioria das pessoas, ao escolher, não escolhem o que é moralmente bom. Assim é, paradoxalmente, a própria *liberdade* de julgar e escolher que necessita de força externa *que compila* a pessoa a fazer o bem "para sua própria salvação", "para seu próprio bem-estar", ou "em seu próprio interesse".

Esse paradoxo perseguiu os pensadores morais pelo menos desde o ataque de santo Agostinho contra a "heresia" de Pelágio. Logicamente, foi esse de fato um paradoxo *lógico* que estirava a ingenuidade filosófica até seus limites. Não havia, porém, nada de paradoxal nele no que se refere ao andamento da *atual condição* da vida comum. Todas as instituições sociais apoiadas por sanções coercitivas foram e são fundadas na admissão de que não se pode confiar que o indivíduo faça boas escolhas (quer se interprete "boas" como "boas para o indivíduo" ou "boas para a comunidade", ou ambas ao mesmo tempo). Todavia, é precisamente o fato da saturação da vida comum com instituições coercitivas, dotadas só com a única autoridade de estabelecer os padrões de boa conduta, que principalmente torna o indivíduo *enquanto* indivíduo *inconfiável*. A única maneira em que a liberdade individual poderia ter conseqüências moralmente positivas (na prática, se não em teoria) é entregar aquela liberdade aos padrões heterônomos estabelecidos; ceder às agências socialmente aprovadas o direito de decidir o que é bom e sujeitar-se a seus veredictos. O que significa, em suma, substituir a moralidade pelo código legal, e modelar a ética segundo o padrão da Lei. A responsabilidade individual é então traduzida (de novo na prática, ainda que não na teoria) como a responsabilidade de seguir ou transgredir as normas ético-legais socialmente endossadas.

Afirmada nessa forma geral, a dialética de moralidade/lei apresenta-se como "predicamento existencial" da pessoa humana; como insolúvel antinomia do tipo "indivíduo versus grupo" ou de "indivíduo versus sociedade". É como tal que se refletiu mais comumente em análises filosóficas e sociológicas, seja as de Jean-Jacques Rousseau, seja de Herbert Spencer, as de Emile Durkheim ou Sigmund Freud. Todavia, o modelo aparentemente universal, que

Autonomia
Heteronomia
essas rumações produziram, escondeu os níveis largamente díspares de heteronomia aos quais os vários indivíduos eram expostos, e o grau largamente diverso com que podiam aceitar e aceitaram essa condição. Autonomia e heteronomia individual na sociedade moderna estão distribuídas desigualmente. Ainda que se possa descobrir a presença de ambas em toda condição humana, encontram-se elas em quantidades muito divergentes, tendo sido distribuídas a diversas posições sociais em diversas medidas. De fato, autonomia e heteronomia, liberdade e independência (e a imputação de confiabilidade moral que tende a ser teorizada *ex post facto* como a raiz de sua autonomia) estão entre os principais fatores de *estratificação social*.

O que os modelos filosóficos e sociológicos da "condição humana universal" lutaram (em vão) para superar em teoria foi a dualidade prática de posições morais na sociedade moderna, ela própria instrumento e reflexo de dominação. Na sociedade moderna, alguns indivíduos são mais livres que outros, alguns são mais dependentes que outros.

Permite-se que as decisões de alguns sejam autônomas (e podem ser autônomas, graças aos recursos à disposição dos tomadores de decisão); ou se confia que os tomadores de decisão saibam bem de seus interesses e em consequência tomem decisões apropriadas e razoáveis, ou que as decisões que tomam caiam fora da competência do código socialmente promovido e sejam declaradas "moralmente indiferentes" (*ad iafóricas* – ou seja, de uma espécie sobre a qual as autoridades éticas não sentem ser necessário tomar posição). Não se permite que as decisões de outros sejam verdadeiramente autônomas (e dificilmente podem ser autônomas, considerando a escassez de recursos disponíveis a potenciais tomadores de decisões); ou não se crê que sejam capazes de conhecer seus reais interesses e assim agir segundo eles, ou se definem suas prováveis ações autônomas como nocivas ao bem-estar do grupo em seu conjunto e assim indiretamente aos próprios agentes.

Em suma, essa dualidade de medidas expressa-se como o dilema, de um lado, da intrínseca desiderabilidade de tomar decisões livres, mas, de outro, da necessidade de limitar a liberdade dos que se presumem usá-la para fazer o mal. Pode-se confiar que os sábios (o nome de código dos poderosos) façam o bem autonomamente; mas não se pode confiar que todas as pessoas sejam sábias. Assim, para

capacitar os dotados de recursos a fazer mais bem, é preciso dar-lhes ainda mais recursos (eles querem, espera-se, levá-los a bom uso); mas para prevenir os desprovidos de recursos de fazer o mal, é preciso restringir mais os recursos à sua disposição (é preciso, por exemplo, dar mais dinheiro aos ricos, e menos dinheiro aos pobres, para se assegurar que se faça a boa ação em ambos os casos).

Não se poderá encontrar com certeza nem total liberdade nem total dependência em qualquer lugar na sociedade. Ambas não passam de pólos imaginários entre os quais se assinalam – e oscilam – situações reais. Além disso, os que gostariam, idealmente, de pretender monopólio, ou ao menos uma medida extra, de direitos de livre escolha com base em habilidades exclusivas de tomada racional de decisão raramente o conseguem, e com certeza nem em todo o tempo. A liberdade (a realidade dela, se não o ideal) é privilégio, mas privilégio ardentemente contestado, e destinado a ser contestado. O privilégio não se pode pretender explicitamente. Deve ser defendido de maneira mais sutil, declarando que a liberdade é propriedade inata da condição humana e depois proclamando que nem todos podem pô-la em uso que a sociedade possa tolerar sem incorrer em danos para sua sobrevivência e bem-estar. Mas, mesmo nessa forma, a defesa do privilégio é desafiada. O que é ou não é uso adequado da liberdade, o que é benéfico e é danoso ao bem comum, é tema disputado, assunto de verdadeiro conflito de interesses e objeto de interpretações mutuamente opostas. Há aí conflito real, e real oposição entre condições de vida, que as teorias éticas, que pretendem chegar a princípios universais aplicáveis a todos, ignoram ou coonestam para seu próprio detrimento; elas terminam ou com uma lista de receitas triviais para dilemas universalmente experimentados, mas terrivelmente insignificantes ou imaginários, ou com modelos abstratos que agradam ao filósofo por sua elegância lógica, mas em larga escala irrelevantes para a moralidade prática e a tomada diária de decisão na sociedade tal como ela é.

Esse triste predicamento não é, com certeza, falha dos filósofos. Vários humanos dentro de sociedade humana se defrontam com diferentes padrões morais que se lhes impõem; eles também gozam de diferentes graus de autonomia moral. Os padrões e a autonomia são igualmente objetos de conflito e luta. Não há nenhuma agência social incontestada e todo-poderosa que pudesse (ou, no que se refere a isso, quisesse) converter os princípios universais, por mais firme-

mente fundamentados intelectualmente, em padrões efetivos de comportamento universal. Há, ao invés, muitas agências, e muitos padrões éticos, cuja presença lança o indivíduo em condição de incerteza moral da qual não há saída inteiramente satisfatória e a toda prova. No fim do caminho que a sociedade moderna atravessou em sua busca do código jurídico de normas éticas universalmente vinculantes, está o indivíduo moderno bombardeado por exigências morais, opções e ansiedades, todos conflitantes, com responsabilidade por ações que acabam recaindo em seus ombros. "O que nos faz modernos", escreve Alan Wolfe, "é o fato de sermos capazes de agir como nossos próprios agentes morais".¹² Mas, sejamos ou não modernos, vivemos numa sociedade moderna que nos deixa pouca escolha de sermos nossos próprios agentes morais – mesmo se (ou antes porque) não há nenhuma falta de ofertas para fazer a tarefa por nós (em troca de dinheiro, de liberdade, ou de ambos).

No outro extremo da era moderna, estamos, por assim dizer, de volta ao ponto zero. Os indivíduos deviam ser poupados da angústia da incerteza numa sociedade racionalmente organizada – "transparente" –, na qual a Razão, e só a Razão, tivesse o supremo domínio. Isso, sabemos agora, nunca esteve nos mapas, e não poderia estar. A proposta de tornar os indivíduos universalmente morais através da transferência de suas responsabilidades morais para os legisladores falhou, assim como a promessa de fazer todos livres no processo. Sabemos agora que vamos enfrentar para sempre dilemas morais sem soluções boas sem nenhuma ambigüidade (ou seja, universalmente acordadas e incontestadas), e que nunca vamos ter certeza onde se podem encontrar essas soluções; nem sequer se seria bom encontrá-las.

Pos-modernidade: moralidade sem código ético

No tempo em que nos confrontamos com escolhas de magnitude sem precedentes e conseqüências potencialmente desastrosas, não mais esperamos a sabedoria dos legisladores ou a perspicácia dos filósofos para nos levantar de uma vez por todas da ambivalência

¹² Alan Wolfe, *Whose keeper? Social science and moral obligation*, University of California Press, 1989, p. 19.

Sobre o termo
moderno e modernidade A

moral e da incerteza de decisão. Suspeitamos que a verdade da questão seja oposta ao que se nos disse. É a sociedade, e sua existência contínua e seu bem-estar, que se tornam possíveis pela competência moral de seus membros – e não vice-versa. Mais exatamente, como Alan Wolfe o expressa, a moralidade é a prática "negociada entre agentes instruídos capazes de crescimento, de um lado, e uma cultura capaz de mudança, de outro".¹³ Antes que reiterar que não haveria indivíduos morais se não pela trabalho de treinamento e exercício realizado pela sociedade, vamos rumo à compreensão de que deve ser a capacidade moral dos seres humanos que os faz tão eximamente capazes de formar sociedades e assegurar contra todos os contratempos sua sobrevivência – feliz ou menos feliz.

A verdade provável é que escolhas morais sejam de fato escolhas, e dilemas sejam de fato dilemas, e não os efeitos temporais e corrigíveis da fraqueza, ignorância ou estupidez humanas. Os temas não têm soluções predeterminadas nem as encruzilhadas direções intrinsecamente preferenciais. Não há princípios fixos que se possam aprender, memorizar e desenvolver para escapar de situações sem bom resultado e poupar-se do amargo gosto posterior (chame-o de escrúpulos, culpa, ou pecado) que vêm sem pedir na esteira das decisões tomadas ou realizadas. A realidade humana é confusa e ambígua, e também as decisões morais, diversamente dos princípios filosóficos éticos abstratos, são ambivalentes. É nesse tipo de mundo que devemos viver; e todavia, como que desafiando aos filósofos angustiados que não conseguem conceber moralidade "sem princípios", moralidade sem fundamentações, demonstramos dia a dia que podemos viver, ou aprender a viver, ou tentar viver num mundo desse tipo, embora poucos de nós estejamos preparados para expressar, no caso de sermos interrogados, quais seriam os princípios que nos guiam, e ainda menos tenham ouvido falar das "fundamentações" que, como se supõe, não poderíamos dispensar para ser bons e gentis em nossas relações recíprocas.

Saber que isso é a verdade (ou apenas intuí-lo, ou continuar como se o soubesse) é ser pós-moderno. A pós-modernidade, pode-se dizer, é a *modernidade sem ilusões* (o oposto disso é que a modernidade é a pós-modernidade que recusa aceitar sua própria verdade). As

¹³ Wolfe, *Whose keeper?*, p. 220.

Pós-Moderno

Sobre a Pós-Modernidade

ilusões em questão concentram-se na crença de que a "confusão" do mundo humano não passa de estado temporário e reparável, a ser substituído mais cedo ou mais tarde pelo domínio ordenado e sistemático da razão. A verdade em questão é que a "confusão" permanecerá, o que quer que façamos ou saibamos, que as pequenas ordens ou "sistemas" que cinzelamos no mundo são frágeis, temporários, e tão arbitrários e no fim tão contingentes como suas alternativas.

A pós-modernidade, também pode-se dizer, traz o "reencantamento" do mundo depois da moderna luta, longa e seríssima, se bem que no fim inconclusiva, para desencantá-lo (ou, mais exatamente, a resistência ao desencantamento, quase nunca posta para dormir, foi continuamente o "espinho pós-moderno" na carne da modernidade).¹⁴ A desconfiança na espontaneidade humana, nos impulsos e nas inclinações resistentes a predição e justificação racional foi quase substituída pela desconfiança na razão não-emocional e calculadora. Restituiu-se dignidade às emoções; legitimidade às "inexplicáveis", e mesmo irracionais, simpatias e lealdades que não se podem "explicar" em termos de utilidade e propósito. Funções, manifestas ou latentes, não são febrilmente buscadas para tudo o que as pessoas fazem a outros e a si próprias. O mundo pós-moderno é mundo em que o mistério não é mais estrangeiro maltolerado à espera da ordem de deportação. Neste mundo, podem acontecer coisas que não têm nenhuma causa que as faça necessárias; e as pessoas fazem coisas que dificilmente passariam no teste de um propósito calculável, e nem se diga, "racional". O medo do vazio, aquele medo (segundo Teodoro Adorno) muito forte de efeitos psicológicos da Ilustração moderna, foi embotado e enfraquecido (embora nunca inteiramente abrandado). Aprendemos a viver com eventos e atos que não só são ainda-não-explicados, mas (por tudo o que sabemos sobre o que nunca saberemos) inexplicáveis. Alguns de nós até mesmo diriam que são tais eventos e atos que constituem a casca dura e irremovível do predicamento humano. Aprendemos de novo a respeitar a ambigüidade, a ter consideração pelas emoções humanas, a apreciar ações sem propósito e recompensas calculáveis. Aceitamos que nem todas as ações, e particularmente nem todas entre as mais importantes das ações, precisam justificar-se e explicar-se para serem dignas de nossa estima.

Respeito pela ambigüidade

¹⁴ Tratei desse caso mais extensamente em "Narrating Postmodernity", em Zygmunt Bauman, *Intimations of postmodernity*, Routledge, Londres, 1992.

Para uma mente moderna, esses sentimentos pós-modernos representam perigo mortal para a convivência humana. Tendo primeiro difamado e degradado os atos humanos que só têm "paixões" e inclinações espontâneas por causa, a mente moderna fica amedrontada pela perspectiva de "desregramento" da conduta humana, de viver sem código ético rigoroso e abrangente, de apostar na intuição moral humana e na capacidade humana de negociar o modo e os usos do viver juntos – antes que buscar apoio nas normas jurídicas e despersonalizadas amparadas por poderes coercitivos. Um resíduo suficiente de sentimentos modernos foi-nos transmitido a todos nós por treinamento, de forma que todos participamos, ocasionalmente, ou até certo ponto, desses medos e angústias. *Respeito pela*

A aceitação da contingência e do respeito pela ambigüidade não são fáceis; não há razão para depreciar seus custos psicológicos. E, no entanto, a margem clara dessa nuvem particular é incomumente densa. O reencantamento pós-moderno do mundo traz a oportunidade de encarar a capacidade moral humana sem rebuscos, tal como é realmente, sem disfarces e sem deformações; de readmiti-la no mundo humano vindo de seu exílio moderno; de restaurá-la em seus direitos e sua dignidade; de apagar a memória de difamação, o estigma deixado pelas desconfianças modernas. Não que o mundo se tornará em consequência necessariamente melhor ou mais habitável. Mas haverá ensejo de se chegar a termos com as proclividades ásperas e elásticas que ele evidentemente não conseguiu eliminar, e de começar daí. Talvez começar daí (de preferência a declarar esse começo nulo e vazio) até venha a tornar a esperança de um mundo mais humano mais realista, e isso em razão de sua modéstia.

Tirar a moralidade da couraça rígida dos códigos éticos artificialmente construídos (ou abandonar a ambição de mantê-la aí) significa repersonalizá-la. Costumava-se considerar as paixões humanas demais errantes e volúveis, e demais séria a tarefa de tornar segura a convivência humana, para confiar a sorte da coexistência humana às capacidades morais das pessoas humanas. O que chegamos a entender agora é que essa sorte pode ser confiada a pouco menos; ou antes que só se pode cuidar adequadamente dessa sorte (ou seja, todo o cuidado dispensado e planejado provar-se-ia irrealista ou, pior ainda, contraprodutivo) se o modo de proceder no cuidado levar em conta a moralidade pessoal e sua teimosa presença. O que estamos aprendendo, e aprendendo duramente, é que a moralidade pessoal é que torna

7

L1100

a negociação ética e o consenso possíveis, e não vice-versa. A moralidade pessoal certamente não garantiria o sucesso dessas negociações. Pode até torná-las mais difíceis e acrescentar obstáculos ao percurso, mas os caminhos não estarão mais marcados pela intimidação. É mais provável que ela faça algum acordo que pode se comprovar inconclusivo, temporário e destituído de aceitação universal. Mas sabemos agora que é esse precisamente o estado em que as coisas se acham, onde nos achamos, e que poderíamos pretender outra coisa somente arriscando nossa postura ereta.

Repersonalizar a moralidade significa fazer voltar a responsabilidade moral da linha do fim (para a qual foi exilada) para o ponto de partida (onde ela se acha em casa) do processo ético. Constatamos agora – com uma mistura de apreensão e esperança – que a não ser que a responsabilidade moral esteja “desde o começo” enraizada de alguma forma no próprio modo de nós humanos sermos, nunca será suscitada em fase posterior, por generoso e elevado seja o esforço. Sentimos simpatia instintiva para com lembretes, como o que redigiu P. F. Strawson faz mais de vinte anos, de que a pergunta: “Qual é o interesse do indivíduo na moralidade?”, “não se responde mencionando os interesses gerais na existência de alguns sistemas de exigências socialmente sancionadas”¹⁵ (embora não mais estejamos seguros de que a pergunta sobre “interesse na moralidade” deva ser feita afinal; suspeitamos que seja uma espécie de pergunta fraudulenta que adquire por preempção sua resposta). Também chegamos a crer que todas as substituições – como responsabilidades funcionais ou processuais – não passam de substitutivos estéreis, inconfiáveis e moralmente duvidosos (mesmo que instrumentalmente eficientes). Todos eles embotam, em vez de reforçar a responsabilidade pessoal – o último suporte e esperança da moralidade. Com atraso chegamos a apreciar a sugestão de Vladimir Jankélévitch de que da mesma forma que o *cogito* torna o total ceticismo inválido, deve-se considerar o fato da “intimidade moral” como “a última instância”, da qual “é impossível apelar, a não ser por má-fé”; “Nada substitui essa anuência íntima da alma inteira – nem a anuência superficial que adere a palavras, nem uma autoridade transcendente que exige que ela, ela própria, seja crida pela consciência para fazer-se admitida”.¹⁶

¹⁵ P. F. Strawson, *Freedom and resentment and other essays*, Methuen, Londres, 1974, p. 35.

¹⁶ De *Traité des vertus* (1968); citado segundo *Contemporary European Ethics: Selected readings*, ed. Joseph J. Kockelmans, Doubleday, Nova York, 1972, pp. 45-46.

Primeiro deslegitimar ou eliminar impulsos morais e emoções, e depois tentar reconstruir o edifício da ética a partir de argumentos cuidadosamente purificados de meios-tons emocionais e liberados de todos os laços com a intimidade humana não processada, é equivalente (para usar a memorável metáfora de Harold Garfinkel) a dizer que, se pudéssemos tirar as paredes laterais, veríamos melhor o que apóia o teto. É o “fato bruto” primário e originário do impulso moral, da responsabilidade moral, da intimidade moral que fornece a matéria da qual se faz a moralidade da convivência humana. Após séculos de tentativas de provar o contrário, uma vez mais se nos parece impossível eliminar o “mistério da moralidade dentro de mim” (Kant). Como afirmou recentemente Michael S. Pritchard, expressando estado de ânimo largamente partilhado,

Podemos ensaiar sair para fora de nós e tentar sem paixão sustentar essas proposições [éticas] a partir de um ponto de vista externo e objetivo. Todavia, como observa Strawson, nenhuma dessas tentativas ainda teve sucesso, e com boa razão. Se a justificação externa requer que nos afastemos imaginativamente de nossos sentimentos morais de forma que os possamos visualizar “objetivamente”, que recursos poderemos invocar para conduzir o exame? Para fazer justiça ao assunto, devemos usar de nossas sensibilidades morais, inclusive, como eles fazem, de nossos sentimentos. Não há nenhum território neutro. Para ser de uso prático para nós, a filosofia moral deve ser uma “tarefa interna”, por muito que se possa desejar o contrário.¹⁷

Na medida em que a obsessão moderna pela ausência de propósito e utilidade e a suspeição igualmente obsessiva de todas as coisas autotélicas (ou seja, que pretendem ser seus próprios fins, e não meios para qualquer outra a não ser para si mesmas) desaparecem, a moralidade retém a oportunidade de chegar finalmente ao que lhe é próprio. Ela pode parar de ser induzida ou forçada a apresentar suas credenciais; a justificar seu direito de existir apontando o benefício que traz para a sobrevivência, posição ou felicidade pessoais, ou para o serviço que presta para a segurança, lei e ordem coletivas. Esta é um ensejo seminal, uma vez que – como veremos mais tarde – a pergunta: “Por que devo ser moral?”, é o fim e não o começo da posição moral, uma posição que (bastante semelhante à *Gemeinschaft* de Tönnies) existe só no estado *an sich*, dura só enquanto não sabe de sua presença como presença moral e não se coisifica como objeto de análise, nem se sujeita a avaliação em termos de padrões que não

¹⁷ Michael S. Pritchard, *On becoming responsible*, University Press of Kansas, 1991, p. 10.

são os seus. Se se aproveita a oportunidade, a moralidade ficará livre para admitir (ou, antes, não precisa absolutamente conceder acanhadamente) sua *não-racionalidade*; seu ser sua própria razão, tanto necessária como suficiente. E será bom isso, visto que nenhum impulso moral pode sobreviver, e nem se diga, emergir incólume do teste ácido da utilidade ou do proveito. E visto que toda imoralidade começa pela exigência desse teste – da parte do sujeito moral, ou do objeto de seu impulso moral, ou de ambos.

2

A UNIVERSALIDADE ILUSÓRIA

Há cerca de meio século, Robert Musil meditou, em *Der Mann ohne Eigenschaften*, de maneira esmerada mas propriamente incompleta, o adeus ao século dezenove:

Quem ainda pode estar interessado naquela envelhecida conversa inútil sobre o bem e o mal quando se estabeleceu que o bem e o mal não são absolutamente “constantes”, mas “valores funcionais”, de tal sorte que a bondade das ações depende das circunstâncias históricas, e a bondade dos seres humanos da capacidade psicotécnica com que se aproveitam de suas qualidades?

É questão aberta até que ponto, e mesmo se, essa “historicidade” do bem e do mal, que abalou os pregadores morais em seu íntimo mais profundo, também teria inquietado os homens e as mulheres comuns absorvidos em suas tarefas quotidianas; e se em tempos de indecisão, ou mesmo em momentos traumáticos em que se sentiam perdidos, teriam seguido os filósofos em vincular sua incapacidade de agir ao fato de que outras pessoas, em outros tempos e lugares, traçaram diversamente deles a linha entre bem e mal; ou se o conhecimento desse fato, se o tivessem tido, os teria perturbado muito; se esse fato acrescentaria algo à ansiedade da incerteza e indecisão que já os perseguia quando lutavam para controlar seu próprio futuro que teimava em ser desconhecido; e se isso mudaria seus caminhos em medida notável. Parece que poucos de nós se incomodam com descobrir em que extensão (grande ou pequena) nossas imagens de bem e mal são partilhadas, e por quanto tempo durou ou duraria o consenso; para a maioria de nós, a crença de que o que fazemos é aprovado por “pessoas como nós” – “pessoas que contam” – é tudo o de que precisamos para dormir tranqüilamente, e tranqüilizar nossa consciência quando “eles” – os “*dissemelhantes* a nós” – desaprovam.

O laço estreito entre a obediência a normas morais e a manutenção da crença em sua universalidade foi com toda probabilidade sobretudo idéia de filósofos e preocupação de filósofos. Não se poderia postular e não se postularia tal laço a não ser que já se tivesse imputado aos homens e às mulheres comuns a busca de coerência e congruência que era a marca profissional dos filósofos; ou se já se tivesse projetado neles os interesses característicos dos poderes que contam, que costumam promover suas ambições locais sob bandeiras universalistas. Mas era na verdade preocupação de filósofos, e preocupação aliás séria.

O fato de as imagens de bem e mal diferirem de um lugar a outro, e que há pouco que se possa fazer quanto a isso, não tem sido segredo, pelo menos desde Montaigne. Mas poucos, entre os autores que escreveram sobre o caso, visualizaram esse fato com resignada equanimidade à maneira de Montaigne, ainda serena e tranqüila. A maioria visualizou-o com horror, como ameaça e supremo absurdo – como desafio tanto para o pensador como para o agente. A verdade é uma, por definição – são os erros que são numerosos; a mesma coisa com certeza deve valer para retidão, se os preceitos morais devem ter autoridade mais respeitável que a do mero “é isto o que eu quero; e eu o quero agora”, batendo o pé e erguendo o punho. Se as normas morais pregadas e/ou praticadas aqui e agora devem ter essa autoridade, é preciso mostrar que outras normas são não só diferentes, mas também erradas e más: que sua aceitação decorre de ignorância e imaturidade, se não de má vontade.

À urgência de salvar a integridade da própria visão moral da derrota, que certamente deve vir uma vez que se descobriu que a visão não passa de uma no meio de muitas, atendeu-se melhor, pode-se argumentar, com a idéia de progresso que dominou o pensamento moderno na maior parte de sua história. A alteridade (toda alteridade feita pelo homem, inclusive a ética) foi temporalizada de maneira característica da idéia de progresso: o tempo significava hierarquia – “mais tarde” identificava-se com “melhor”, e “mau” com “fora de moda” ou “ainda não desenvolvido adequadamente”. (O que levou então a atribuir o que se desaprovava nos fenômenos ao passado como sua moradia natural; apresentá-lo como relíquias que sobreviveram a seu tempo e vivem no presente só com tempo tomado de empréstimo – e seus portadores como já realmente mortos, cadáveres que deviam ser enterrados quanto antes em vista deles mes-

mos e de todos). Essa visão ajusta-se bem tanto à necessidade de legitimar a conquista e a subordinação de diversos países e culturas, como à de apresentar o crescimento e a difusão do conhecimento como o principal mecanismo não só de mudança, mas também de mudança para melhor – de *melhoria*. Nas palavras de V. G. Kiernan, “as nações colonizadoras esforçavam-se o máximo para se agarrar à convicção de que estavam espalhando no mundo não só ordem, mas também civilização”.¹ Johannes Fabian apelidou esse hábito muito difuso de “cronopolítica”: projetar a diferenciação contemporânea sobre a seta do tempo, de forma que se possam descrever alternativas culturais como “alocrônicas” – pertencentes a tempo diverso e sobrevivendo até o presente com falsos pretextos, sendo meras relíquias destinadas à extinção.²

O universalismo e suas inquietações

O postulado de universalidade foi sempre demanda sem endereço; ou, um pouco mais concretamente, espada com o gume voltado contra alvo seletivo. O postulado era uma reflexão sobre a prática moderna de universalização – de maneira semelhante à dos conceitos relacionados de “uma só natureza humana” ou “essência humana”, que refletia a intenção de substituir o cidadão (a pessoa caracterizada só com os atributos atribuídos pelas leis da única e incontestada autoridade que age em prol do estado unificado e soberano) pela coleção heterogênea de paroquianos, parentes e outros habitantes locais. O postulado teórico ajusta-se bem às ambições e práticas uniformizantes do estado moderno, à guerra por ele declarada contra os *pouvoirs intermédiaires*, às suas cruzadas culturais contra costumes locais definidos como superstições e condenados à morte pelo crime de resistir à administração centralizada. O “homem universal”, reduzido só aos ossos da “natureza humana”, devia ser – na expressão de Alasdair MacIntyre³ – um “eu não-sobrecarregado”; não necessariamente não-afetado pelos particularismos comunalmente inspirados, mas capaz de escapar das raízes e lealdades comunais; de erguer-se, por assim dizer, a plano mais elevado e ter daí visão dilatada, imparcial e crítica das exigências e pressões comunais.

¹ V. G. Kiernan, *The lords of human kind*, Cresset Library, Londres, 1988, p. 311.

² Cf. Johannes Fabian, *Time and the order: How anthropology makes its object*, Columbia University Press, Nova York, 1983.

³ Cf. Alasdair MacIntyre, *After value*, 1981.

A exigência de só reconhecer como morais as normas que passam pelo teste de certos princípios universais, extratemporais e extra-territoriais, significava primeiro e sobretudo a rejeição das pretensões comunais, ligadas a tempo e território, de fazer julgamentos morais com autoridade.⁴ A espada, porém, usada para esse fim, logo se revelou ser o que fora desde o início – espada de dois gumes. É verdade, ela cortava fundo na carne dos nomeados adversários do paroquialismo desaprovado pelo estado, mas também feria lá onde não se tinha a intenção de ferir, prejudicando seriamente a própria soberania do estado que se esperava que ela defendesse. Com efeito, por que deveria “o eu não-sobrecarregado” admitir o direito da Lei do Estado, desse estado aqui e agora, de definir sua essência? Por que deveria aceitar o convite a se confinar no molde da cidadania modelado pelo estado?

Quando tomado de maneira séria (ou seja, da maneira como é tomado pelos filósofos, não pelos praticantes dos poderes legislativos), o postulado da universalidade não só alui as prerrogativas morais das comunidades agora transformadas em unidades administrativas da nação-estado homogênea, mas também torna inteiramente insustentável a pretensão por parte do estado de ser a suprema autoridade moral. A lógica do postulado é dissonante com a prática de *qualquer* comunidade política que se autodetermina; opõe-se não só ao específico contrapoder, presentemente no banco dos réus pela acusação de obstruir o movimento rumo à universalidade, mas também o próprio princípio aristotélico da política como fonte última e guardiã de humanidade. Milita contra qualquer teoria, como as de Michael Walzer ou Michael Oakeshott, aristotélicos contemporâneos, que concebem o “raciocínio moral como apelo a sentidos internos a uma comunidade política, e não apelo a princípios abstratos”,⁵ sem levar em conta o nível em que se localiza a comunidade política em questão.

⁴ “Uma afirmação, que tem a forma verbal de um juízo moral para o qual se é incapaz de dar razões, não expressa absolutamente um genuíno juízo moral” – pode-se tomar como expressão prototípica dessa visão (de Marcus Singer, *Generalization in ethics*; citado segundo Neil Cooper, “Two concepts of morality”, em *Philosophy* [1966] pp. 19-33). Cooper chama esse conceito de moralidade de “autônomo” e “independente”, como distinto de “positivo” ou “social”; essa versão de moralidade apresenta-se, por exemplo, na afirmação de H. L. A. Harts (em *Legal and moral obligations: essays in moral philosophy*), de que “só podemos entender a moralidade do indivíduo como desenvolvimento do fenômeno primário da moralidade de um grupo social”.

⁵ Michael J. Sandel, “Introduction”, em *Liberalism and its critics*, ed. Michael J. Sandel, Blackwell, Oxford, 1984, p. 10.

Toda *polis* separa, coloca à parte, “particulariza” seus membros com referência aos membros de outras comunidades, de mesma forma que os une e faz iguais dentro de suas próprias fronteiras. O eu “situado (nos termos de MacIntyre, o oposto do eu “não-sobrecarregado”) é sempre posto contra um eu *diferentemente* situado – enraizado em outra *polis*. Por essa razão, a exigência universalista tende a se voltar contra a *polis*, que desejava domesticá-la e desenvolvê-la na guerra contra seus próprios rebeldes; em seus limites lógicos, essa exigência só pode gestar incessantemente oposição contra todo ditado moral, gerando assim posição radicalmente individualista. Promovendo padrões ostensivamente universais, embora por necessidade crescidos em casa e ligados a ela, a própria política encontra oposição e resistência em nome do mesmo princípio do universalismo que ilumina e/ou enobrece seu propósito. A promoção de padrões universais parece suspeitosamente com supressão da natureza humana e tende a se censurar como *intolerância*.

COMUNITARISMO

➔ Para os defensores do eu “situado” (“comunitários”, como vieram a ser conhecidos), as ambições universalísticas e as práticas universalizantes constituem certamente um ultrage – veículos de opressão, ato de violência perpetrado contra a liberdade humana. São, porém, também inaceitáveis aos universalistas de boa-fé, séria e consistentemente liberais, que estão atentos a quaisquer poderes mais estreitos que o universal que se proclamam ser os promotores de padrões presumidamente universais. Tal como liberais consistentes a vêem, a moralidade só se pode enraizar em qualidades e capacidades possuídas pelos indivíduos enquanto pessoas humanas. Códigos éticos promovidos em nome de grupos – seja em vista de “interesses grupais superiores”, seja em vista de “suprema sabedoria grupal” – eles considerariam, como o fez Sören Kierkegaard, como instância de conspiração entre caciques ávidos de poder, por um lado, e do desagrado sentido por seus supostos protegidos pela carga da responsabilidade moral, de outro:

Por sua natureza, o homem faz parte da criação animal. Por isso, todo esforço humano tende para o arrebanhar-se; “unamo-nos”, etc. Naturalmente isso acontece sob todos os tipos de nomes altissonantes, como amor, simpatia e entusiasmo, ou com o empreendimento de algum grande plano, ou coisas semelhantes; é a habitual hipocrisia dos safados que somos. A verdade é que, dentro de um rebanho, vemo-nos livres do padrão do individual e do ideal.⁶

⁶ Sören Kierkegaard, *The last years: Journals, 1953-55*, Collins, Londres, 1968, p. 31. “Ninguém quer ser pessoa singular, todos esquivam-se do esforço” (p. 51); mas “logo que surge a massa, Deus é invisível ... Deus existe só para a pessoa singular” (p. 95).

Essa não é, porém, a única razão pela qual a arma do universalismo pode virar contra os que a manuseiam. Com as agências promotoras do universalismo destituídas de soberania verdadeiramente universal, o horizonte da universalidade "atualmente existente" (ou, antes, realisticamente buscada) tende a parar nas fronteiras do estado. As ambições universalistas de cada autoridade soberana levam existência precária no meio da pluralidade de autoridades soberanas. Só pode ser consistentemente universalista um poder que se incline a identificar a espécie humana em seu conjunto com a população sujeita a seu domínio atual ou em perspectiva. É improvável que um poder desse tipo emerga num mundo organizado segundo o princípio de nações-estado, e num mundo em que nenhuma das nações-estado manteria seriamente por longo tempo o sonho da soberania ecumênica. Dado isso, a coexistência de autoridades soberanas, cada uma com domínio limitado circunscrito por suas vizinhas, precisa criar a solidariedade dos soberanos: um reconhecimento expresso ou tácito do domínio único de cada soberano dentro dos confins de sua jurisdição régia, ao estilo do "cuius regio, eius religio". Você diz a seus súditos o que fazer, e eu por minha vez o direi aos meus. Da mesma forma como se modela a imagem de normas morais universais para o uso doméstico segundo o padrão da lei universal promulgada pelas autoridades do estado, visualiza-se a universalidade moral supra-estatal à semelhança de "relações internacionais": como o precipitado de diplomacia, barganhas, busca de "pontos de consenso", genuínos ou fictícios, o que se combina como "verdadeiramente universal" no fim, está mais na linha de "denominador comum" que de "raízes comuns". Atrás do procedimento espregueia a suposição que o torna praticável: que existe mais de uma concepção de moralidade universal, e que uma delas prevaleça é relativo à força dos poderes que pretendem e asseguram o direito de articulá-la.

Por poderosas sejam essas compulsões e profundas as contradições inatas do projeto universalista, a modernidade tratava toda relatividade como estorvo e desafio – sobretudo como temporariamente irritante, a ser curada em breve. Por difícil que se tenha comprovado ser a prática da universalidade moral, não se permitiu a nenhuma dificuldade prática lançar dúvidas sobre a universalidade como ideal e horizonte da história. O relativismo foi sempre apenas "corrente"; tendeu a considerar-se sua persistência, apesar dos esforços presentes, como mera coxeadura momentânea num movimento

aliás incoercível rumo ao ideal. O sonho da universalidade como o destino último da espécie humana, e a determinação de realizá-lo, tomou refúgio no conceito processual de universalização. Aí ele estava seguro – enquanto se podia crer razoavelmente que o processo de universalização acontece, que se pode visualizar com credibilidade a "marcha do tempo" como incoercível e que ela levará ao progressivo desgaste, e eventualmente à extinção, das atuais diferenças. A confiança nas capacidades milagrosas curativas do tempo – e especialmente sua parte ainda não realizada, parte que se podia fantasiar livremente e lhe atribuir poderes mágicos sem medo de teste empírico – veio finalmente a ser traço muito saliente da mentalidade moderna. Diderot chamou o homem moderno de "postéromane" – em amor com a posteridade; e, como Alain Finkielkraut o expressou recentemente,

O homem moderno contava com a competência do futuro de corrigir as injustiças do presente. Visualizava a humanidade em seu conjunto como um movimento de qualidades que desafiariam os humanos tomados separadamente. Contava com o tempo que chegaria a confiança que tinha na Eternidade ... O homem moderno marcha rumo à posteridade.⁷

É essa crença, tão característica da mentalidade moderna, que foi minada e posta fora de moda na fase pós-moderna (junto com os poderes cujas ambições a conservaram viva). A versão pós-moderna da historiosofia da universalização é a perspectiva da "globalização" – a visão de uma difusão global da informação, tecnologia e interdependência que notavelmente não envolvia a ecumenização das autoridades políticas, culturais e morais (consideram-se os fatores que se supõem "globalizar" mais como não-nacionais que inter- ou supra-nacionais). Em todo caso, a nova historiosofia torna distante e turva a perspectiva da universalidade moral conseguida pela difusão do "processo civilizador".

Privada agora de sua passada fundamentação na "missão civilizadora" das nações-estado "culturalmente avançadas" ou "mais desenvolvidas", a idéia de moralidade universal, se é que afinal deva sobreviver, só pode se apoiar nos impulsos morais inatos e pré-sociais

↳ Impulsos pré-sociais da Heráclito

⁷ Alain Finkielkraut, *Le mécontemporain: Péguy, lecteur du monde moderne*, Gallimard, Paris, 1991, p. 13. Finkielkraut cita palavras de Claude Simon: "Em última consideração, da mesma forma como se disse uma vez 'Deus saberá o que lhe é próprio', creio que podemos afirmar sem muito erro que, mais cedo ou mais tarde, a História (ou a espécie humana) saberá o que lhe é próprio".

UNIVERSALISMO
COMUNITÁRIO

comuns à espécie humana (enquanto opostos aos resultantes do processamento social; os produtos finais e os sedimentos da ação legisladora/ordenadora/educadora), ou nas estruturas elementares, igualmente comuns à existência dos humanos no mundo, que da mesma forma precedem a toda interferência societária (veja o próximo capítulo). A alternativa seria ceder o campo de batalha aos perpétuos adversários dos pregadores do universalismo, aos *comunitários*. No momento em que alguém aceita a probabilidade de que a pluralidade de soberanias culturais/morais (enquanto distintas de soberanias políticas/econômicas) persistirá por tempo indefinido, talvez para sempre – acha-se excessivamente tentadora a retirada do território frio e abstrato dos valores morais universais para o abrigo aconchegante e caseiro da “comunidade nativa”; muitos achariam irresistível a sedução. Onde a visão da “comunidade primeira” do mundo humano – que na maior parte dos tempos modernos viu-se exilada para a periferia raramente visitada da reflexão filosófica e política, desdenhosamente rejeitada como “conservadora”, “nostálgica” ou “romântica”, e entregue ao esquecimento pelo pensamento dominante que orgulhosamente se descrevia a si mesmo como “marchando com o tempo”, científico e “progressista” – está agora de volta com uma vingança; com efeito, ela chega para muito perto de ser elevada ao cânon e ao incontestado “bom senso” das ciências humanas.

O reenraizamento do eu desenraizado

A dificuldade das visões dos comunitários renascentes é que, à semelhança dos guardas do universalismo que se recusaram a confinar sua vigilância aos pontos perigosos erigidos ao longo das fronteiras das nações-estado, os eus “situados” recusaram-se a se confiarem só ao papel de guardas de fronteiras das “genuínas comunidades” (ou seja, comunidades tal como imaginadas pelos teóricos). Fronteiras de comunidades são notoriamente mais difíceis de traçar de maneira não-ambígua que os limites dos estados; essa, porém, não é a principal dificuldade. Se se deve definir a identidade de uma comunidade pela força com que mantém os eus que ela “situa” e consequentemente pela extensão do consenso moral que é capaz de gerar neles, então a própria idéia de fronteiras da comunidade (especialmente as fronteiras à prova d’água, policiadas e impermeáveis, experimentadas pelas nações-estado; mas também fronteiras no sen-

tido um tanto mais solto de uma linha entalhada circunscrevendo uma população relativamente uniforme, homogênea cultural/moralmente) torna-se sempre tão difícil, se não impossível, de manter.

Não há nenhuma autoridade *comunal* com poder jurídico de julgar comparável ao das agências ligadas ao *estado* ou endossadas por ele. Na ausência dessa autoridade, uma comunidade verdadeiramente capaz de “situar” seus membros com algum grau de influência duradoura parece ser mais postulado metodológico que fato de vida. Sempre que se desce do campo relativamente seguro dos conceitos para a descrição de qualquer objeto concreto que se supõe que os conceitos significam, encontra-se apenas uma coleção fluida de homens e mulheres agindo com propósitos cruzados, carregados de controvérsias internas e notoriamente privados dos meios de arbitrar entre proposições éticas conflitantes. A comunidade moral comprova-se não ser tanto *imaginada* como *postulada*, e postulada *contenciosamente*. Trata-se sempre de postulado proposto contra outros postulados; um *programa*, uma proposta para ligar o futuro, antes que para defender ou vindicar o passado; acima de tudo, uma proposta para ligar certo número de homens e mulheres e subordinar suas ações a certas escolhas tornadas preferíveis pelo esforço de tornar real a existência postulada da comunidade. O que se descreve como “moral” na comunidade moral são os efeitos desejados dessa subordinação – as linhas aerodinâmicas de limite das escolhas individuais obtidas pela exigência de colaborar para fazer o grupo real, disfarçada como exigência para conservar o grupo vivo (a exigência muitas vezes expressa, obtusa e fingidamente, como necessidade de sacrificar interesses individuais e egoístas pelo interesses – sempre supostos – de todos).

A retirada corrente do estado da legislação *moral* (ou, antes, o abandono de anteriores ambições modernas de tornar essa legislação ubíqua e compreensiva) deixa o território livre para economia *comunal*. Os estados cada vez mais reconhecem os direitos de categorias menores do que a nação (étnicas, territoriais, religiosas, sexuais, baseadas em política sexual) de especificidade moral e autodeterminação – ou, antes, permitem acontecer essa autodeterminação mais por negligência que de propósito. Preenche-se agora o vazio com pressões mutuamente competitivas, cada uma exigindo o direito de interpretar as normas que derivam do “estar situado” desses eus visto que – assim eles afirmam – são o domínio “natural” de sua supervisão ética. Os

O da Deus as partitias de
identificables

Retirada do
Estado
na Teoria da
Legislação

"direitos humanos", que, de um lado, são efeito da abdicação do estado de certas prerrogativas de seus poderes legislativos e de sua passada ambição de difundida e meticulosa regulação da vida individual – do estado que se reconcilia com a permanência da diversidade dentro de seu seio – tornam-se, de outro lado, grito de guerra e arma de chantagem nas mãos de indivíduos aspirantes a "líderes da comunidade" que desejam apossar-se dos poderes que o estado deixou cair. De um lado, temos a expressão da individualização da diferença, da nova autonomia moral; de outro, temos as tentativas disfarçadas, ainda que resolutas, de coletivizar de novo a diferença e maquinar uma nova heteronomia – se bem que ambas em nível diverso de antes.

Confrontados no passado com o poder concentrado da "universalidade" legal/moral definida e reforçada pela nação-estado, acham-se agora os indivíduos expostos a uma cacofonia de pressões sociais e/ou instâncias paraéticas de chantagem, cada uma visando expropriar o direito do indivíduo de escolha moral. Nenhuma das pressões contraditórias, porém, apela para uma situação tão compreensiva como soia ser a do cidadão, o sujeito do estado. Reduzem-se normalmente os complexos "alvos humanos" a uma só faceta apanhada como a rocha sobre a qual se deve construir a comunidade postulada; só se dirige a um aspecto da multifária identidade do indivíduo. Proclama-se, porém, que esse único aspecto é o mais importante, que determina a situação do indivíduo em seu conjunto, que se destina a tolher e exceder o peso de todos os outros aspectos – exonerando assim de antemão o indivíduo de toda futura desobediência às pressões que se possam exercer sobre eles. O que se exige é uma espécie de lealdade que marginalize e torne nulas e vazias as exigências competitivas de obediência, ancoradas em outros aspectos da multifária identidade. O eu precisa primeiro ser podado, desbastado e dissecado, e depois reajuntado, para se tornar verdadeiramente "situado". A teoria do eu situado e certa ideologia que serve à construção da comunidade que aquela teoria reflete e apóia revertem a verdadeira lógica do processo. Longe de ser "dado natural", o "estar situado" é produzido social e controversamente; é sempre resultado de luta competitiva, e – o mais das vezes – de escolha individual.

A moralidade legislada pelo estado e as pressões morais difusas dos porta-vozes automeados das comunidades postuladas são unânimes num ponto: ambas negam ou pelo menos reduzem o juízo moral individual.

Ambas lutam para colocar o dever ético heterônimo no lugar da responsabilidade moral autônoma. Ambos visam expropriar os indivíduos da escolha moral; ou ao menos de exercer escolha livre nas áreas da vida que se consideram relevantes para o "bem comum": em caso de conflito, elas desejam que os indivíduos optem pela ação que promove a causa comum – acima de todas as outras considerações ("Deve prevalecer o interesse de todos sobre interesses individuais"). Ambas estão atentas à iniciativa individual. Ambas vêm com maus olhos os afeiçoamentos e lealdades que os indivíduos inventam por própria conta, no processo de relações espontâneas, não-projetadas e não-policidadas. Ambas vêm com suspeita, como solo fértil de resistência e sedição, o tecido de laços interpessoais, e ficam à espreita de ocasião para eliminá-lo.

Pelas razões referidas antes, a inimizade para com a moralidade "espontânea" e autônoma, concebida individualmente, é, no caso das comunidades postuladas, muito mais vigilante, intensa e pugnaz do que no caso de um estado bem fortificado, seguro e confiante em si. A intolerância militante nasce de insegurança, que, no caso das comunidades postuladas, é endêmica e incurável. As comunidades postuladas são inseguras porque são apenas postuladas; não têm, porém, confiança em si pela simples razão de permanecerem perpetuamente postuladas, o que quer que façam para solidificar seu presente e assegurar seu futuro; como o expressou Cornélio Castoriadis, "nos recessos mais profundos da própria fortaleza egocêntrica uma voz suave e incansável repete: 'Nossas paredes são feitas de plástico, nossa acrópole de papier-mâché'".⁸ Não tendo nenhum outro fundamento senão o comportamento submisso dos convertidos, a presença de comunidades deve-se renovar diariamente. Não há tempo de descanso; até um lapso momentâneo da vigilância pode resultar em irreversível devassidão. E, sendo assim, é de esperar, não há nenhum limite para a crueldade e opressão que podem ser perpetradas na estrada que leva da postulação decidida à existência precária. Acontece que a supressão mais cruel e criminosa da autonomia individual hoje se perpetua em nome dos "direitos humanos", expropriados e coletivizados como "direitos de uma minoria" (mas sempre de minoria que deseja ser a maioria, ou que, ao menos, deseja o direito de viver como maioria). Condena-se a recusa de aceitar a interpretação im-

⁸ Cornélio Castoriadis, "Reflections on racism", *Thesis eleven*, vol. 32 (1992), p. 9.

pingida do "estar situado" como ato de subversão e traição; que os traidores não esperem nenhuma misericórdia.

Assim como o grito estridente do eu "não-sobrecarregado" serviu muitíssimas vezes para silenciar o protesto contra a supressão da autonomia moral pela nação-estado unitária, assim também a imagem do eu "situado" tende a cobrir as práticas "comunitárias" de supressão similar. Nenhum dos dois está imune de abuso; nenhum se acha convenientemente protegido contra a possibilidade de ser utilizado para a promoção de heteronomia moral e para a expropriação do direito do indivíduo de julgamento moral.

Os limites morais da universalidade ética

O que torna ambos os conceitos eminentemente utilizáveis para a promoção da heteronomia ética é o fato de que o que qualquer visão da moralidade universal de grupo tacitamente retém (quer o grupo em questão tenha os mesmos limites da espécie humana em seu conjunto, quer seja uma nação-estado, ou uma comunidade postulada) é que de fato se pode expressar a conduta moral em normas que podem receber forma universal. Ou seja, que se podem dissolver os eus morais no "nós" que abarca a todos – sendo o "eu" moral apenas forma singular do "nós" ético. E que dentro desse "nós" ético, o "eu" é intercambiável com "ela/ele"; o que quer que seja moral quando afirmado na primeira pessoa permanece moral quando afirmado na segunda e terceira. De fato, só essas normas enquanto resistência a essa "despersonalização" consideram-se como indo de encontro às condições estabelecidas para normas éticas. A moralidade só pode ser coletiva de uma maneira ou outra – como resultado, quer da legislação autoritária, quer da "situação" comunal a priori presumidamente não-deliberada, porém, igualmente poderosa – é em consequência tautologicamente "evidente". Sua verdade foi garantida de antemão pelo modo como fenômenos morais foram definidos e escolhidos.

E, mais, as premissas só podem sobreviver enquanto permanecerem tácitas, e assim incontroladas. A um olhar mais de perto, elas não parecem nem imediatamente óbvias nem sequer seguras para se aceitarem.

Tome a primeira premissa – que ao considerar fenômenos morais, somos livres para seguir a injunção gramatical de tratar o "nós" como a forma plural de "eu". O que, porém, não passa de caricatura da moralidade – objeta Emmanuel Lévinas. Ele explica:

Mostrar respeito não pode significar sujeitar-se a si próprio; no entanto, o outro me dá ordens. Eu recebo ordens, ou seja, sou reconhecido como alguém capaz de realizar um trabalho. Mostrar respeito é inclinar-se não diante da lei, mas diante de um ser que me dá ordens de trabalho. Mas para esse dar ordens não envolver humilhação – que pode me tirar da própria possibilidade de mostrar respeito – a ordem que recebo deve também ser uma ordem para dar ordens àquele que me dá ordens. Consiste em dar ordem a um ser para me dar ordens. Essa referência de uma ordem a ordem é o fato de dizer "nós", de constituir um partido. Por causa dessa referência de uma ordem a outra, "nós" não é o plural de "eu" (*Nous n'est pas le pluriel de Je*).⁹

Haveria um caminho suave levando de muitos "eus" ao coletivo "nós" somente se se pudesse colocar todos os "eus" como de modo geral idênticos, pelo menos com respeito a um atributo que atribui as unidades como membros de um só conjunto (como "nós, os de cabelo louro", ou "nós, os graduados da Universidade X", "nós, os que apoiamos tal partido") – e por isso, de novo quanto a isso, intercambiáveis; "nós" torna-se um plural de "eu" somente às custas de encobrir a multidimensionalidade dos "eus". "Nós" constitui então uma soma, um resultado de contar, um agregado de cifras, e não um todo orgânico. Esse não é, porém, o caso do "partido moral". Se a idéia de totalidade supra-individual pode-se afinal aplicar ao mundo da moralidade, ela só se pode referir a um todo ligado junto, e continuamente ligado junto, fora das ordens que são dadas e recebidas e seguidas pelos eus que são sujeitos morais precisamente porque cada um deles é insubstituível, e porque suas relações são assimétricas.

Atitude antes das relações; unilateralidade, não reciprocidade; uma relação que não pode ser revertida: esses são os traços indispensáveis e definidores de uma posição moral. "Na relação à Face, o que é afirmado é a assimetria; no começo não importa quem seja o Outro em relação a mim – este é negócio dele".¹⁰ Pode-se ler essa sentença de Lévinas como definição da Face: a Face é encontrada se, e somente se, minha relação para com o Outro é programaticamente não-simétrica; isto é, não dependente da reciprocidade passada, presente, antecipada ou esperada do Outro. E a moralidade é o encontro com o Outro como Face. A posição moral produz relacionamento essencialmente desigual; essa desigualdade, não-equidade, essa re-

⁹ "The ego and the totality" (*Le moi et la totalité*), em Emmanuel Lévinas, *Collected philosophical papers*, Martinus Nijhoff, 1987, p. 43. (*Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris, p. 49).

¹⁰ Emmanuel Lévinas, "Philosophie, justice et amour", em *Entre nous*, pp. 122-123.

reciprocidade não pedida, esse desinteresse em mutualidade, essa indiferença pelo "equilíbrio" de ganhos ou recompensas – em breve, esse caráter não-balanceado e por isso não-reversível do relacionamento de "eu versus o Outro" é o que torna o encontro evento moral.

Lévinas tira uma conclusão muito radical da solução de Kant para os mistérios da "lei moral dentro de mim", mas só tal radicalismo pode fazer justiça à concepção de Kant da moralidade como postura só guiada pelo interesse pelo Outro *por causa do Outro*, e o respeito pelo Outro como sujeito livre e "fim em si mesmo". Outras versões mais brandas da teoria ética pós-kantianas dificilmente podem ir de encontro à enormidade da exigência moral que a concepção de Kant requer. Para Martin Buber, por exemplo, o que coloca o relacionamento Eu-Tu à parte do Eu-coisa (um relacionamento em que o Outro não aparece como sujeito moral) é desde o início o caráter dialógico do encontro, ou a antecipação de um diálogo; Eu-Tu tem estrutura de "alocução e resposta",¹¹ estrutura de contínua conversação, em cujo decorrer os participantes mudam incessantemente os papéis, dirigindo-se cada um ao outro e respondendo um ao outro com cortesia. É a simetria de atitudes e responsabilidades que dá às relações seu caráter de Eu-Tu, estando presente nele desde o início, como postulado ou expectativa categórica; se eu te trato como tu antes que como coisa, é precisamente porque eu estipulei (espero, trabalho para) ser também tratado por ti como teu Tu.¹² O *Mitsein* de Heidegger porta a suposição de simetria desde o início. Eu estou com o Outro enquanto "nós" – eu e o Outro – "estamos aí juntos". Uma vez que é somente a comunalidade do predicamento ontológico que nos "une", não é de admirar que críticos acusassem Heidegger de não-substancialidade de qualquer ética que possa derivar-se desse estar-juntos empobrecido e sem conteúdo, um estar-juntos antes da moralidade, estar-juntos que já não envolve engajamento e comprometimento morais; e com uma irreparável neutralidade ética (e neutralidade, falando moralmente, não se pode distinguir de indiferença) que inevitavelmente segue a fundamentação do estar-juntos no *Mitsein*. "*Miteinandersein*", comenta causticamente Lévinas,

¹¹ Cf. Maurice Friedman, *Martin Buber's life and work: the early years, 1878-1923*, Search Press, Londres, 1982, pp. 314-315.

¹² Comp. Emmanuel Lévinas, "Philosophie, justice et amour", p. 122.

ser-com-o-outro, não passa de um momento de nossa presença no mundo. Não ocupa lugar central. *Mit* significa estar ao lado de ... é não se confrontar com a Face, é *zusammensein*, talvez *zusammenmarschieren*.¹³

"Ser com" é simétrico. O que é espalhafatosamente não-simétrico, o que faz os participantes não-iguais, o que *privilegia* minha posição por emancipá-la de sua dependência de qualquer posicionamento que o Outro pode tomar, é o *ser para* – "être pour l'autre" –, o modo de ser que previne não só a solidão (que o *Mitsein* também eliminou), mas também a indiferença. (Solidão e indiferença, observa Lévinas, são formas deficientes de ser para outro, e assim elas obliquamente o confirmam, da mesma forma que indolência e desemprego, sendo formas deficientes de existência baseada no trabalho, confirmam o significado do trabalho.)¹⁴ Eu sou para o Outro, quer o Outro seja para mim ou não; o seu ser para mim é, por assim dizer, problema dele; e se e como ele trata este problema não afeta minimamente o meu ser para Ele (da mesma forma que o meu ser para o Outro inclui respeito pela autonomia do Outro, que por sua vez inclui meu consentimento de não chantagear o Outro para ser-para-mim; nem interfere de qualquer outra maneira com a liberdade do Outro). O que quer que possa conter a mais o "eu para ti", não contém uma exigência de re-pagamento, espelhado ou "contrabalançado" no "tu-para-mim". Minha relação ao Outro não é reversível; se acontece ser respondida na reciprocidade não passa de acidente do ponto de visto do meu ser-para.

O "nós" que está por um "partido moral" não é, portanto, plural do "eu", mas um termo que conota uma estrutura complexa que liga juntas unidades de posição nitidamente desiguais. Num relacionamento moral, eu e o Outro não são intercambiáveis, e assim não se podem "acrescentar" para formar um plural "nós". Num relaciona-

¹³ Emmanuel Lévinas, "Philosophie, justice et amour", p. 135. Note-se a afinidade surpreendente entre a visão de Heidegger do *Miteinandersein* e o tema freqüente em Kafka dos pares admiráveis se bem que misteriosamente coordenados, visíveis se bem que incompreensíveis – um tema ao qual ele retorna obsessivamente em inúmeras formas: os dois assistentes de K., dois ajudantes de Blumfeld, duas meninas que dançam nas dormentes, e finalmente, como se fosse a *summa* da série, duas bolas de celulósido de movimentos firmemente coordenados ... O que esses pares têm em comum é que são vistos *desde fora* como aparentemente movendo em uníssono, mas não se explicam audivelmente seus movimentos; a correlação entre movimentos é tudo o que um observador *desinteressado*, um observador *universal* e um observador *descomprometido* pode descobrir neles. Os ajudantes de Blumfeld só falam entre si quando observados por Blumfeld do outro lado da vidraça da janela que abafa todo som ...

¹⁴ Emmanuel Lévinas, "Mourir pour ...", em *Entre nous*, p. 225.

mento moral, todos os "deveres" e "regras" que se possam conceber são dirigidos só a mim, obriga só a mim, constitui-me a mim e só a mim como um "eu". Quando dirigida a mim, a responsabilidade é moral. Ela pode perder seu conteúdo moral completamente no momento que eu tento virá-la para obrigar o Outro. Como Alsdair MacIntyre o expressou incisivamente: "O homem pode recusar-se por motivos morais a legislar para qualquer outrem que não seja ele próprio".¹⁵

Um herói moral, como o Capitão Oates, é alguém que faz mais do que as exigências do dever. No universalizável sentido do "deve" não faz, portanto, sentido afirmar que o Capitão Oates fez o que devia ter feito. Dizer de um homem que fez o seu dever ao realizar obra supererogatória é contradizer-se a si mesmo. Todavia, um homem pode impor-se a tarefa de realizar uma obra supererogatória e entregar-se a ela de forma que se culpará se falhar sem achar essa falha, no caso de outros, culpável.

Porque insiste na universalidade de normas morais que visa apoiar (e daí com mútua intercambiabilidade de sujeitos morais), o imperativo categórico de Kant pode fazer de certa conduta um dever moral - se ele se interpreta como estabelecendo a condição suficiente para comportamento moral; mas se tratado como a descrição da condição necessária para o mandamento moral, ele também absolve a consciência por falhar em seguir muitos impulsos morais cruciais. A pessoa moral e o objeto do interesse moral dessa pessoa não se podem medir pelo mesmo critério, e essa constatação é precisamente o que faz moral a pessoa moral.

"Eu estou pronto para morrer pelo Outro" é uma afirmação moral; "Ele deve estar pronto para morrer por mim" não o é, evidentemente. Nem é um mandamento que os outros devam sacrificar suas vidas pela pátria, pelo partido, ou por qualquer outra causa por mais digna que seja, embora minha própria disposição de ceder minha própria sobrevivência, para que alguma idéia não morra sem êxito, possa fazer de mim um herói moral. A disposição de sacrificar-me por causa do outro carrega-me com a responsabilidade que é moral precisamente por minha aceitação de que o mandamento de sacrificar se aplica a mim e só a mim, que o sacrifício não é assunto de troca ou reciprocidade de serviços, que o mandamento não é univer-

¹⁵ Cf. Alasdair MacIntyre, "What morality is not", em *Philosophy*, 1957, pp. 325-335. Lévinas, certamente, vai mais além disso, favorecendo tal recusa da faceta de definição dos "fundamentos morais".

salizável e assim não pode ser tirado com indiferença de meus ombros para cair nos ombros de qualquer outro. Ser pessoa moral significa que eu sou guarda de meu irmão. Mas também significa que eu sou guarda de meu irmão quer o meu irmão veja, quer não seus próprios deveres fraternos da mesma forma que vejo; e que eu sou guarda de meu irmão não importando o que outros irmãos, reais ou putativos, fazem ou podem fazer. Pelo menos, eu só posso ser adequadamente seu guarda se ajo como se eu fosse o único obrigado, ou mesmo apto, a agir dessa maneira. Eu sou sempre aquele que carrega aquela palha que quebrará as costas do camelo da indiferença moral. É essa unicidade (não "generalizabilidade"!), e essa não-reversibilidade de minha responsabilidade, que me coloca no relacionamento moral. Isso é o que conta, quer façam, quer não todos os irmãos do mundo por seu próprio irmão o que eu estou a ponto de fazer. Se eu fosse buscar padrões pelos quais deva ser medida minha responsabilidade moral para se ajustar a meu impulso moral, eu não os encontraria nas normas que posso exigir razoavelmente que os outros sigam. "O eu sempre tem uma responsabilidade a mais que todos os outros";¹⁶ somente nessa suposição um "partido moral", enquanto distinto de parceria contratual, é pensável e realizável. Minha responsabilidade é sempre um passo a frente, sempre maior que o do Outro. Nega-se-me a mim o conforto das normas já existentes e das regras já seguidas para guiar-me, para assegurar-me que eu atingi o limite do meu dever e assim me poupar daquela ansiedade que eu consideraria como "consciência culpada". Se minha responsabilidade pode afinal se expressar como uma regra, ela só será (como a famosa parábola de Kafka da porta para o Palácio da Justiça através da qual ninguém jamais entrou, quando ela tinha sido mantida aberta para um único penitente e foi obrigada a se fechar no momento em que ele morreu) uma regra singular, uma regra que, por tudo o que eu sei e me interessa, foi expressa somente para mim e que eu ouço mesmo se os ouvidos dos outros permanecerem fechados. "Appel de la sainteté précédant le souci d'exister"; "Souci de sainteté, ce que Pascal appelait amour sans concupiscence"; "Le moi de celui qui est élu à répondre du prochain ... Unicité de l'élection";¹⁷

¹⁶ Emmanuel Lévinas, *Ethics and infinity: Conversations with Phillipe Nemo*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1985, p. 99.

¹⁷ Lévinas, "Mourir pour ...", pp. 228-229.

eu fui escolhido por minha responsabilidade que eu porto sozinho, e assim meus padrões não podem ser ordinários, pela média estatística, ou comumente partilhados. Os santos são pessoas únicas, pessoas que fazem coisas de que outras pessoas se esquivam – sendo demasiado medrosas, ou demasiado fracas, ou demasiado egoístas para fazê-las – e coisas que ninguém em boa consciência lhes exigiria fazer, pois que fazê-las vai além e está acima da “mera decência” ou do “chamado do dever”. Tais coisas podem os santos exigir serem feitas somente de si mesmos, e exigir que essas coisas sejam feitas por eles mesmos e não exigir que sejam feitas por outros é o que os fazem os santos que são. O padrão pelo qual eu (somente eu) meço minha própria ação ou responsabilidade é o padrão da santidade: um padrão que só eu posso estabelecer para mim e não posso brandir perante outras pessoas como a medida de sua moralidade. O que Lévinas quer dizer com “padrão de santidade” é um padrão além e acima da medida de decência moral, medida que é partilhada e universal ou que é uma média estatística. Um padrão – assim seja – do impossível, do inatingível; uma utopia que só pode deixar qualquer cumprimento real ficar lamentavelmente atrás, para sempre desgraçadamente não-satisfatório.

Mas também nenhuma uniformidade no termo do cuidado que se tomou, da responsabilidade que se exerceu – nem sequer no fim enquanto *imaginado* no momento em que a responsabilidade é admitida. A responsabilidade não tem “propósito” ou “razão” (ela não é efeito da “vontade” ou “decisão”; não algo que pode ser, à vontade, assumido ou não, e não-existente se não assumido; é antes a *impossibilidade* de não ser responsável por este Outro aqui e agora que constitui minha capacidade moral). Mas convertendo o objeto da responsabilidade ao meu padrão, tomando-o(a) em minha possessão, colocando-o(a) sob meu comando, fazendo-o(a) idêntico(a) comigo mesmo neste aspecto ou em qualquer outro, e assim roubando-lhe a ele ou a ela sua responsabilidade, que constitui sua alteridade, sua singularidade, não é com certeza o resultado que minha responsabilidade possa perseguir ou pretender sem negar-se a si mesma, sem deixar de ser uma posição moral. Nosso “partido moral” não é um partido de fusão, de identidade, de submissão conjunta a um “terceiro termo” (isto é, nem a Eu nem a Tu, mas a certos princípios impessoais aos quais todos devem obedecer), de dissolver minha santidade e tua alteridade num padrão comum que elimina a individualidade de nós dois (e isso inclui o padrão da reciprocidade, de igual trata-

mento, de troca equilibrada). A coletividade moral é “le face-à-face sans intermédiaire”, não a que os filósofos éticos pós-platônicos procuraram: não uma comunhão em que os sujeitos morais mergulham e submergem numa representação coletiva de um ideal partilhado, de um “nós” “que, tournée vers le soleil intelligible, vers la vérité, sent l'autre à côté de soi, et non pas en face de soi”.¹⁸

A solidão do sujeito moral

Nenhum padrão universal, portanto. Nenhum olhar sobre os ombros das pessoas para ver o que fazem outras pessoas “como eu”. Nada de ouvir o que elas dizem que estão fazendo ou devem estar fazendo, seguindo depois seus exemplos, absolvendo-me por não fazer qualquer outra coisa, nada que os outros não fariam, e gozar de consciência limpa no fim do dia. De fato olhamos e ouvimos, mas não adianta, pelo menos não adianta *radicalmente*. Apontando o dedo para fora de mim mesmo – “é isto que fazem as pessoas, é assim que são as coisas” – não me salva de noites indormidas e dias cheios de autodepreciação. “Fiz meu dever”, pode talvez tirar os juízes de meu encaço, mas não põe em debandada o júri daquilo que eu, por não ter sido capaz de apontar meu dedo a ninguém, chamo de “consciência”. “O dever de todos nós”, que *conheço*, não parece ser a mesma coisa que *minha responsabilidade que sinto*.¹⁹ Eu honestamente gostaria de me livrar daquele verme mordente da autodepreciação que alguns de nós chamam de culpa, e outros chamam de pecado. Dizem-me alguns amigos que nunca poderei me sentir novamente errado se eu aprender como ser sempre *correto*. Dizem-se outros que, embora nenhuma salvaguarda seja verdadeiramente confiável, posso ainda me arrepender e assim limpar de novo a lembrança do pas-

¹⁸ Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, Presses Universitaires de France, 1979, pp. 88-89.

¹⁹ A condição de não ser perseguido por escrúpulos é bastante fácil de se obter, com certeza. De fato, nós todos a obtemos, e nela nos achamos a maior parte do tempo. Mas “na maior parte do tempo” nos movemos fora do campo da ação moral para a área onde bastarão convenções e etiquetas, indo pelas moções codificadas e assim facilmente aprendíveis e legíveis, assim como pela simples regra de respeitar a privacidade de outrem e tornando o respeito visível virando os olhos para o outro lado e não olhando o outro no rosto. O resto do tempo, porém, estamos em situações carregadas moralmente, e isso significa estarmos no que nos é próprio. É verdade, essas são situações-limite, e todavia elas são o solo em que morais germinam, crescem, florescem e murcham, como os *extrema* existenciais da morte, do amor e do parentesco, e todas as inúmeras situações sobre que elas lançam sua densa sombra gigantesca.

sado.²⁰ Todavia, por mais desesperadamente que me apegue à esperança que tais conselhos oferecem, essa esperança dificilmente emergirá incólume do próximo teste, ainda não tentado.

Só as normas podem ser universais. Pode-se legislar deveres universais ditados como normas, mas responsabilidade moral só existe na interpelação do indivíduo e no ser portada individualmente. Os deveres tendem a fazer os humanos iguais; a responsabilidade é o que os fazem indivíduos. A humanidade não é captada em denominadores comuns – aí ela se submerge e desvanece. A moralidade do sujeito moral não tem, portanto, o caráter de norma. Pode-se dizer que o moral é o que resiste a codificação, formalização, socialização, universalização. O moral é o que permanece quando se fez o trabalho da ética, o trabalho da *Gleichschaltung*.

Há vários atributos que a moralidade deve possuir para ser universalizável, mas que ela não tem.

Primeiro, um propósito. Ter um propósito divide as ações entre ações úteis e ações inúteis. O propósito fornece a medida e o critério de escolha. Converte as ações em alternativas e permite que sejam comparadas, que se estabeleça uma preferência e se aja segundo ela. O propósito permite que se melhore sua utilidade; ele leva a pessoa que pensa a optar por ações mais úteis e lutar contra a tentação de se empenhar em ações menos úteis. Muitos estados desejáveis sugeriram-se ou foram sugeridos como “propósitos da moralidade”.

Segurança contra futuros riscos, por exemplo: não devo hesitar lançar-me ao rio para resgatar um estranho que se afoga – “Supõe que um dia eu mesmo precisarei de ser resgatado”. “Trapaças – os que recebem ajuda mas se recusam a dá-la – nunca prosperam, pois se nota e se pune seu trapacear”. A lógica da evolução, a forma que a evolução deu à sobrevivência, pode afiançá-la: “se há vantagens em ser participante de uma troca recíproca, e se é mais provável que alguém seja selecionado como participante se se tem genuíno interesse por outros, há vantagem evolutiva em ter genuíno interesse por outros”.²¹

²⁰ É tentador sugerir que foi durante toda essa experiência inerradicável e inextinguível de “não ter feito o bastante”, da impossibilidade existencial de auto-satisfação sem nuvens, das exigências insaciáveis da responsabilidade, que se forneceu o material do qual se fundiu pela primeira vez a imagem de “pecado original”, e mais tarde a de “trauma de nascimento” ou de outros igualmente teimosos “complexos psicológicos” dos incios distantes e inatingíveis da meninice.

²¹ Peter Singer, *The expanding circle: Ethics and sociobiology*, Farrar, Straus & Giroux, Nova York, 1981, pp. 17, 44.

Ou apenas um matiz mais espalhafatoso: “Acredita-se geralmente, por boa razão, que a prática da moralidade é do interesse do negócio, e este é motivo justificável para se agir de acordo com a moralidade”.²² Passando dos genes para os sociobiólogos, levar a firma de firmeza em firmeza para os tutores dos homens de negócios, ou para a só sobrevivência pessoal de todos os restantes, é o propósito da posição moral: vale a pena ter interesse pelos outros, uma vez que é razoável supor que os outros apreciarão, oferecerão crédito de confiança, e eventualmente retribuirão com cortesia, quiçá com outras vantagens. Algo um tanto mais profundo é a promessa outrora brandida obsessivamente (pela religião) e agora timidamente eclipsada (pelo espírito científico): os bons são recompensados (no outro ou neste mundo), os maus são punidos (com o inferno, ou com problemas de sobrevivência). Ser moral significa ligar o não-ligado, controlar o incontrolável, tornar o desconhecido habitável, talvez até mesmo hospitável.

Ou a sobrevivência de “algo maior”, mais inspirador de respeito, mais digno do que eu mesmo – meus parentes, minha nação, minha Igreja, meu Partido, e as idéias que implicam, guardam e tornam imortais, imortalizando-se a si mesmos na barganha. Se estamos unidos, “nós” precisamos nos “colar” uns aos outros, cuidar uns dos outros e socorrer-nos mutuamente, ajudar uns aos outros na hora de necessidade, comportar-nos como irmãos se comportam ou devem se comportar, para termos mais oportunidade de sobreviver do que “eles”, nossos inimigos ou competidores. Ajudar-se mutuamente pode requerer sacrifício, e fazer sacrifício é assunto de moralidade. Não importa se me benefico de meu sacrifício agora ou no futuro, na vida ou no após-vida. O que importa é que dei minha contribuição para a continuação daquele grupo por cujo sucesso se medem o bem e o certo. O cálculo de utilidade, nesse caso, foi-me feito para mim por alguém de autoridade. A eficácia de minha ação não é uma aposta, a moralidade não é um jogo de azar – assegurou-se-me que fiz minha

²² Tom L. Beauchamp e Norman E. Bowie, *Ethical theory and business*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, p. 5. Todavia, considerações de utilidade estão na mente por toda parte; como Thomas M. Garvett e Richard J. Klonowski (*Business Ethics* [Prentice Hall, Englewood Cliffs], 1986, p. 13) informam a seus leitores: “muitas vezes, com certeza, estamos em posição em que não podemos prevenir o mal ou podemos preveni-lo somente a preço desproporcional. Nessa situação, podemos ser escusados temporariamente”. A moralidade, como qualquer outra coisa no negócio, é ultimamente assunto de custos e ganhos.

parte e a fiz corretamente. Essa segurança é a isca que os portavozes do "algo maior" usam com entusiasmo e com grande efeito. Dados os tormentos da incerteza moral, garantias de honradez são tentações difíceis de resistir.

O que implicam as duas sugestões é que a moralidade é uma posição racional a se tomar, uma vez que tem um propósito; e que esse propósito é a autopreservação: sobrevivência ou imortalidade, em nível individual ou coletivo. A moralidade "faz sentido". A moralidade é algo "para". Os atos morais são meios para um fim. É o fim que conta. A moralidade é a serva da existência, instruída pela razão que a monitora. A moralidade é o que um ser racional, sendo razoável e um ser, escolheria. Uma posição moral é o que uma pessoa calculista prefere cada vez que ele/ela faz as contas certas. O cálculo precede à moralidade ... Ou será que precede?

Deve a moralidade justificar-se a si mesma em termos de algo diferente do que ela própria? Será que ela não cessa de ser moralidade logo que sente a necessidade ou é forçada a fazer apologia daquilo a que ela se sente impelida? De outro lado, serão as ações sugeridas pelo cálculo de sobrevivência necessariamente morais? E será que a ação não é moral precisamente pelo fato de não ter nenhum valor de sobrevivência?

Então a reciprocidade é o atributo vital que a moralidade não possui – mas deve possuir, se se quisesse que ela fosse universalizável. O dever de um parceiro não é o direito do outro parceiro; nem o direito de um parceiro exige dever equivalente do lado do outro. Uma posição não espera, para se tornar moral, até ter sido reciprocada, tornando-se assim ingrediente de um relacionamento dual ou múltiplo. Nem é a expectativa, por vaga que seja, de ser reciprocado que o torna moral. O caso é bem o contrário: é a serenidade com que o sujeito visualiza a questão de pagamento de volta, de recompensa, ou de padrão semelhante que o torna, enquanto dura essa serenidade, sujeito moral.

A reciprocidade pode ser imediata ou protelada; específica ou generalizada. A reciprocidade de uma transação de negócio, por exemplo, é tanto imediata como específica. A troca de serviços deve acontecer simultaneamente ou ser completada em data claramente estipulada, e os serviços trocados devem ser vistos por ambos os lados como mais o menos se equiparando dentro da transação aqui e agora. Uma transação de negócio é episódio fechado em si mesmo; o

cálculo de sua adequação nem é afetado por transações passadas nem tempera ou então prejudica as futuras. Cada transação de negócio começa, por assim dizer, num vazio, e nele termina. É difícil confundir transações de negócios com relacionamentos morais; quando muito, pode-se dizer (como o disse Durkheim ao insistir em "condições não-contratuais do contrato") que sem confiar na disposição do parceiro de manter sua palavra e agir segundo suas promessas – muitas vezes apresentadas como sinal de retidão moral – nenhuma transação de negócio seria possível. Mas mesmo essa conexão indireta entre transação e moralidade é questionável, visto que regulamentações legais meticulosas e ameaças de duras penalidades envolvem a conduta dos parceiros até a ponto de tornar suas posturas morais invisíveis e acima de tudo irrelevantes, fazendo do rompimento da promessa um "mau negócio" em sentido muito tangível e calculável.

Reciprocidade e seus tipos

Há, porém, outros tipos de reciprocidade – não imediata, não-específica, ou nem imediata nem específica. Dar presentes, por exemplo, muitas vezes é uma forma de reciprocidade não-imediata: recompensa nem é discutida nem conscientemente calculada no momento em que se faz a oferta – a longo termo, porém, espera-se que os presentes sejam reciprocados, e em quantidades que se julgam necessárias para manter a paridade. É provável que a disposição de dar presentes não dure indefinidamente a não ser que se cumpra essa expectativa. Diversamente do caso da transação de negócio, ganhos não é o motivo do presente; o mais das vezes é a benevolência que dispara a ação. Mais importante ainda, dar presentes não é ato episódico, que se autocontém. Pelo contrário, ele tem sentido – como mostrou Lévi-Strauss²³ ao elaborar a idéia de Marcel Mauss de *le don* – quando visto como instrumento para estabelecer relacionamento estável e pacífico entre pessoas ou grupos de outra forma mutuamente isolados e/ou hostis. Mas à semelhança das transações de negócio, "cortesia" e "equidade" são as medidas da propriedade e do sucesso (o que quer que possam significar) do dar presentes. Como no caso anterior, assume-se a reciprocidade no dar presentes desde o início; de conformidade com isso, se uma consideração moral está afinal envolvida, ela está focalizada no recipiente e não no doador. É

²³ Cf. *Les structures élémentaires de la parenté* (1955); edição inglesa (revisada) sob o título de *Elementary structures of kinship*, Beacon Press, Boston, 1969.

o recipiente que é o portador de um "dever moral": ou seja, o dever de reciprocidade (desta vez, na verdade, indubitavelmente moral – no sentido de "meramente moral"; isto é, não ordenado, apoiado, ou mandado por normas legais ou sanções juridicamente prescritas). Como quer que apareça a obrigação moral neste contexto, surge no fim do ato de dar presentes, como sua consequência, não no começo.

Reciprocidade generalizada – há também uma espécie de reciprocidade que nem é imediata nem específica; uma reciprocidade generalizada, à qual não se prende nenhum limite de tempo; da espécie que mencionamos brevemente antes, ao ponderar a idéia de que "vale a pena" ser bons para os outros uma vez que é provável que os outros sejam bons para aqueles que ganharam a opinião de serem bons para os outros... A gentileza será eventualmente reciprocada por alguém, talvez em excesso, e não necessariamente pelas pessoas às quais se fez a gentileza, nem necessariamente na mesma forma ou no mesmo contexto. Reciprocidade generalizada não é tão fácil monitorar para a "equidade" como dar presentes. Por essa razão ela pode em princípio continuar por longo tempo mesmo se os retornos não se tenham equiparado ao desembolso. (Na prática, é antes o inverso: a reciprocidade generalizada escapa de estrita monitoração de ambos os lados, e assim converte fraude e pretensão em afirmações "razoáveis", e sempre tentadoras. Essa fraqueza da reciprocidade generalizada é convite contínuo para interferência legal e a principal razão pela qual raramente se confia em "decência meramente moral" como fundamentação sólida para qualquer empreendimento coletivo, e certamente nela não se confia como material de construção para estrutura estável da sociedade).

Em todo caso, porém, a expectativa de reciprocidade (mesmo se expectativa protraída, e de espécie difusa) está firmemente trançada do lado dos motivos, e, enquanto for esse o caso, a ação que inspira nasce de raízes diversas do impulso moral; a circunstância não é fácil de detectar e reconhecer, uma vez que a conduta inspirada por considerações de reciprocidade generalizada pode parecer, para o observador externo, admiravelmente semelhante a generosidade desinteressada.

Também não se pode descrever a moralidade como contratual (outra ausência que a faz não-universalizável), e por razões muito semelhantes. A essência do contrato é que os deveres das partes foram negociados, definidos e acordados antes de se empreender qual-

quer ação. O que se espera que as partes façam, o que elas possam ser chamadas a fazer, aquilo pelo qual elas possam ser censuradas por não fazer, é previamente definido e circunscrito. Requer-se de ambas as partes – não menos, mas também não mais – que cumpram suas respectivas "obrigações contratuais". A atenção de ambas as partes deve-se focalizar *nas tarefas à mão* – a entrega de determinada mercadoria, a realização de determinado serviço, a troca de determinado serviço por certa soma de dinheiro – e não *um sobre o outro*. O interesse um pelo outro nem é preciso nem é encorajado a ir além da tarefa contratualmente acordada. Por mais que eles se queiram ou se suponha que se queiram, cada um não passa de agente ou portador ou operador dos serviços prestados ou artigos entregues. Não há nada de "pessoal" com referência a cada uma das partes. As partes não são pessoas nem indivíduos. Sua obrigação pode ser realizada por outros, se necessário for; se sou eu quem o faço, é meramente porque assinei o contrato. Não passo de uma criação jurídica, definida pelos parágrafos do acordo. Em sua capacidade impessoal, contratual, as partes não precisam estar, e costumam não estar, interessadas no bem-estar mútuo; nenhuma delas é chamada a cuidar do interesse do parceiro do contrato. Entra-se em contratos para salvaguardar o próprio bem-estar. A entrada tem propósito explícito, propósito inteiramente interesseiro.

O que mais que qualquer outra coisa torna o comportamento contratualmente definido diverso de um comportamento moral é o fato de que o "dever de cumprir o dever" depende para cada lado do cumprimento do outro lado. Estou obrigado a me ater ao contrato somente enquanto e na medida que a outra parte se atém. É a ação de meu parceiro, não a minha própria, que olho, observo e avalio primeiro. Meu parceiro deve "merecer" ou "ganhar" o cumprimento de minha obrigação; pelo menos não deve fazer coisas que o tornem "desmerecedor". "Ele não fez sua parte", é o único argumento de que preciso para escusar-me de minha própria obrigação. Está, por assim dizer, no poder de meu parceiro fazer-me (de propósito ou por negligência) "livre", "desligar"-me de meus deveres. Meus deveres são heteronômicos. E assim minhas ações são, por procuração, contratuais, e no fim eu, o agente, uma convenção fictícia de obrigações contratuais.

Além disso, no relacionamento contratual minhas obrigações são estritamente limitadas; inseridas no conjunto de ações que se podem forçar *juridicamente ao cumprimento*. "Isso é meu dever" não signifi-

ca mais do que: "Em caso de deixar de fazê-lo, serei penalizado". A idéia de dever tem aqui sentido extrínseco, não intrínseco. Sem sanção atribuída, não existe nenhum dever. A boa vontade nesse contexto segue ao medo de punição, e o que faço no fim é sempre questão de pesar o desconforto de realizar a obrigação contra a inconveniência da penalidade por deixar de realizá-la. Essa circunstância exacerba ainda mais o caráter heteronômico do comportamento contratual. É claro, pode-se descrever a entrada num contrato como a expressão de meu estado de tomador independente de decisão. Doravante, porém, não há "nada de pessoal" em minhas ações. Uma vez ligado por contrato, minhas ações são "remotamente controladas" por sanções punitivas, administradas pelas agências de sanção. Minhas ações não se podem mais referir unilateralmente à minha própria posição individual; de qualquer "em minha posição", isto é, numa situação definida pelos termos do contrato, esperar-se-ia comportar-se assim, e ser forçado a entrar na linha em caso de não se terem cumprido as expectativas.

Há um denominador comum a todos esses atributos que as ações propriamente chamadas "morais" não possuem. O que une propósito, reciprocidade e contratualidade é o fato de que todos três implicam calculabilidade da ação. Todos eles supõem que pensar precede o fazer; definição precede a tarefa; justificação precede o dever. Os três atributos pressupõem ação que é o resultado de tomada racional de decisão, ou pelo menos pode ser tal resultado, se os agentes se sujeitarem a ela. À luz da definição de Max Weber de racionalidade, podemos dizer que as ações, a que os atributos mencionados se referem, são racionais, no sentido de serem contadas em termos de meios e fins. Como a adequação de meios, e a adequação de sua seleção, podem em princípio ser objetivamente avaliados perante os fins a que se julgam que esses meios servem, as ações sob consideração são também objetivas no sentido de ser impessoais: sua escolha é trabalho da razão que não é propriedade pessoal de ninguém, e escolhas diferentes podem ser explicadas somente em termos das diferenças entre conhecimento e ignorância, ou capacidades de raciocínio versus inaptidão mental. É precisamente essa impessoalidade da ação racional que permite sua descrição como uma ação guiada por normas, e uma ação que segue normas que são universais em teoria e universalizáveis na prática.

Afirmo, ao contrário, que a moralidade é endêmica e irremissivelmente não-racional, no sentido de não ser calculável e consequentemente não se poder apresentar como seguindo regras impes-

soais, e não ser descritível como seguindo regras que são em princípio universalizáveis. O apelo moral é inteiramente pessoal; apela a minha responsabilidade, e a urgência de cuidar assim elícita não pode ser suavizada e aplacada pela certeza de que outros o façam por mim, ou que já fiz a minha parte seguindo à letra o que outros costumam fazer. As regras me diriam o que fazer e quando; as regras me diriam onde meu dever começa e onde termina; as regras me permitiriam dizer que, a certo ponto, eu posso descansar agora que tudo o que tinha que se fazer foi feito, e assim me permitir trabalhar permanentemente e em todas as ocasiões rumo a esse ponto de descanso que, como se me diz, existe e pode ser alcançado. Se faltam, porém, regras, minha situação é muito mais difícil, uma vez que não posso ganhar segurança de seguir fielmente os padrões que posso observar em outros, memorizá-los e imitá-los. Como pessoa moral, eu estou só, embora como pessoa social eu esteja sempre com outros; da mesma forma que sou livre mas apanhado no denso tecido de prescrições e proibições. (Como o expressa Maurice Blanchot, "todo mundo aqui tem sua própria prisão, mas nessa prisão cada pessoa é livre".)²⁴ "Estar com outros" pode-se regulamentar por regras codificáveis. "Ser pelo Outro" manifestamente não o pode. Nos termos de Durkheim, embora em oposição a intuições de Durkheim, podemos dizer que a moralidade é a condição de anomia perpétua e irreparável. Ser moral significa ser abandonado à minha própria liberdade.

ÉTICA E MORAL

Sou moral antes de eu pensar. Não há nenhum pensamento sem conceitos (sempre gerais), padrões (mais uma vez gerais), regras (sempre potencialmente generalizáveis). Mas quando conceitos, padrões e regras entram no palco, o impulso moral faz sua saída; o raciocínio ético toma o seu lugar, mas a ética é feita à semelhança da Lei, não do impulso moral. O que chamamos de ética, Jean Fourastié chamou de "morales des savants", que contrapôs a "morales du peuple". A última, sugeriu ele, "está muito perto do instinto. Diversamente da moralidade dos sábios, ela não procede por raciocínio e demonstração".²⁵ Também propôs que a moralidade ("morales du peuple") é uma "moralidade do sacrifício", ou seja, revela-se ser tal quando julgada retrospectivamente por seus efeitos. Ela não pode ser

²⁴ Maurice Blanchot, *Vicious circles*, Station Hill, Nova York, 1985, p. 10.

²⁵ Jean Fourastié, *Essais de morale prospective*, Goutier, Paris, 1966, p. 29.

explicada como busca da felicidade, nem – por mais que indiretamente – como defesa dos interesses do agente.

O que segue é que, se a solidão marca o começo do ato moral, estar-junto e comunhão emergem em seu final – como o estar-junto do “partido moral”, a façanha das pessoas morais solitárias alcançando para além de sua solidão no ato de auto-sacrifício que é tanto centro como expressão de “ser para”. Não somos morais graças à sociedade (somos apenas éticos ou obedientes à lei graças a ela); vivemos em sociedade, *somos* sociedade, graças a sermos morais. No coração da socialidade está a solidão da pessoa moral. Antes da sociedade, antes de seus legisladores e seus filósofos chegarem a expressar os princípios éticos da sociedade, há seres que já eram morais sem a compulsão (ou será ela luxo?) da bondade codificada.

10 - TENSÃO ÉTICA
Considera a moralidade

AS FUNDAMENTAÇÕES ILUSÓRIAS

O humano constitui um escândalo no ser, uma “doença” do ser para os realistas ...

Emmanuel Lévinas

LIVRO

LIVRO Fundamentos do EU

O eu moral é também um eu sem fundamentação. Tem com certeza seus impulsos morais como o fundamento sobre que se colocar, mas este é o único fundamento que tem. E o impulso moral dificilmente seria considerado por filósofos digno do nome de fundamentação. Para os que tem a seu encargo a Lei e a Ordem (os que distinguem, mediante suas leis, ordem de desordem), o impulso moral não é uma espécie de fundamentação sobre a qual possa se erigir qualquer coisa de importância e estabilidade: como um terreno pantanoso e lamacento, precisa primeiro ser inteiramente drenado para que se possa converter em lugar de edifício. Os filósofos não acreditariam que alguma coisa assim subjetiva, enganosa, errática como o impulso moral possa confiavelmente fundar qualquer coisa; se as pessoas se comportam de maneira que se pode descrever como moral, e continuam se comportando assim de maneira mais ou menos regular, deve haver alguma razão mais poderosa para ser assim. Poderia ser (como Leo Strauss sugeriu em 1953) a natureza ou a história; alguma coisa que é sempre e em toda parte a mesma para todos os humanos e deve portanto ser *descoberta*, ou alguma coisa que muda de tempo em tempo e de lugar em lugar tendo sido primeiro criada coletivamente. Em ambos os casos, porém, os indivíduos singulares seriam sempre confrontados com um “dever” amplo como a espécie ou amplo como a comunidade, sempre mais poderoso que suas próprias inclinações; seriam estimulados ou guiados, inspira-

dos ou limitados por alguma coisa exterior à capacidade de cada indivíduo. A moralidade só poderia ser *heterônoma*.

Os filósofos e também os administradores da ordem visualizariam um eu que aprende só com base no impulso moral com considerável suspeição. Não existe nenhuma maneira de se poder adivinhar o que fará esse eu; dado tal eu, "tudo pode acontecer". Para os guardas da ordem e também para os filósofos, o mundo em que tudo pode acontecer (leia-se: um mundo do qual eles não podem dizer com autoridade o que acontecerá ou o que não acontecerá) é afronta à mente e sinal vermelho para o homem de ação.

Por toda a era moderna, os filósofos, refletindo os interesses dos construtores da ordem, desconfiaram profundamente do eu moral. Os eus não podem ser deixados entregues a seus próprios recursos, pois não têm nenhum recurso a que possam ser conceivelmente deixados – foi uma afirmação que não dependeu para sua verdade de achados empíricos; não generalizava a partir da realidade, mas definiam a maneira como (no caso dos guardiães da ordem) a realidade tinha que ser modelada e (no caso dos filósofos) devia ser pensada e interpretada. Uma vez que a desconfiança foi construída desde o início no molde do mundo em que os eus agiam, e nas descrições que dão conta de sua ação, a afirmação de insuficiência moral do eu podia ficar seguramente fora do território em que se fazem testes empíricos. Não importava se a afirmação era verdadeira ou falsa; o que importava era que a condição sob a qual alguém podia se encontrar, que Deus o livre, se a afirmação fosse verdadeira, fora, graças a Deus, impedida, pelos pensadores, mediante pensá-la fora do campo do pensável, e, pelos praticantes da ordem, ordenando que ficasse fora da ordem. Pensadores e praticantes uniram forças na busca da tarefa conjunta de rejeitar qualquer impulso que possa estar animando o eu como impulso "moral".

Construindo sobre a desconfiança

O mais das vezes, pensa-se o bem-estar comum numa sociedade moderna como artifício da deliberação humana e de ação deliberada. Mesmo se essa ação visar somente a revelar o que a natureza "quer" ou "requer" que as pessoas sejam e façam, assegurando-se depois de que é isso exatamente o que elas farão, não se pode esperar que a

Inten.

tarefa seja feita pelos indivíduos mesmos, seguindo cegamente, sem pensar e sem ajuda, suas "inclinações naturais". Mede-se a perfeição da ordem humana, a qualidade da convivência humana pela distância em que ela se afastou da "ordem natural das coisas", agora chamada, com certa mescla de desprezo e apreensão, de "a lei da selva". (É essa selva mítica, a imagem do espelho dos demônios internos de nossa própria lei fabricada socialmente, que – como o retrato de Dorian Gray – mostra todas as contorções cruéis guardadas sob a pele lisa de nosso próprio rosto, de tal sorte que essa pele, pelo menos a nossos próprios olhos, possa ficar lisa). É contrário à razão – deveras inimaginável – que essa ordem, o sinônimo da ordem como tal, a única ordem que podemos pensar no mundo já construído como estratégia – pudesse ter suas raízes fincadas no solo natural – agindo na natureza por sua própria conta, não-cultivada e não-supervisionada. Um bem-estar comum *construído* é um edifício demasiado frágil e demasiado inseguro para se deixar aos cuidados dos impulsos morais de seus residentes. (Um arquiteto digno de sua profissão deixaria a implementação de seu projeto a diletantes não-profissionais?). Na melhor das hipóteses, os impulsos naturais têm alguma oportunidade de se tornar genuinamente morais se operados "sob nova administração": se colocados a bom uso por agências mais confiáveis do que seus donos originais. Poderes sociais, como alquimistas medievais, podem transubstanciar a matéria-prima das inclinações naturais no ouro puro das intenções morais; mas diversamente do caso do alquimista, o ouro que se sedimenta no cadinho socialmente melhorado é o único ouro moral que se pode encontrar em todo o universo; não há nenhuma moralidade fora das paredes da gruta do alquimista chamada sociedade.

Jeremy Bentham, talvez mais do que qualquer outro pensador responsável pela agenda da moderna filosofia ética, acreditava – fiel à inspiração de Hobbes – que "os seres humanos têm ... deficiência de altruísmo e por isso precisam da ameaça de coerção para encorajá-los a buscar os interesses da maioria antes que os próprios".¹ Bentham acreditava que (na incisiva interpretação de T. L. S. Springer) os motivos humanos "naturais" da busca da felicidade e da evitação da dor – por si mesmos destituídos de significado moral –

AMOR AO PRÓXIMO, filantropia, abnegação

¹ Segundo a interpretação de R. S. Dowrie e Elisabeth Talfer, em *Respect for persons*, Allen & Unwin, 1969, p. 42.

são simplesmente a matéria-prima da psicologia humana com que deve tratar o legislador ou o engenheiro social. O importante é criar uma sociedade em que os motivos que as pessoas têm realmente operem de forma que gerem boas intenções, tais que produzam normalmente boas ações, isto é, ações que aumentem a felicidade.²

Para Bentham e seus seguidores, assim como para a maioria de seus detratores, as intenções e os atos *morais* podiam ser somente fruto de engenharia social. Os engenheiros chamados a realizar a tarefa são de duas espécies: são ou legisladores, que estabelecem a lei do país e a sancionam, para coagir os que buscam egoisticamente a felicidade a considerarem a felicidade dos que os cercam. Ou são os pensadores morais, cuja dúplici tarefa é aconselhar os legisladores como manipular socialmente a distribuição social de prazeres e dores para tornar mais provável a submissão, e para convencer os coagidos de que eles fazem justiça a seu impulso de busca da felicidade se se sujeitarem à coerção sem resistir.

A busca febril de "fundamentações" das normas morais só se poderia suscitar e manter urgente pela última tarefa – a de convencer. Com efeito, a coerção pela lei só oferece ensejo de ser aceita com um mínimo de reclamação se se pudesse mostrar que a lei, em cujo nome a coerção tivesse sido ameaçada, é mais que mero arbítrio dos legisladores. Ela deve representar algo mais forte que o capricho, mesmo o capricho dos fortes; algo que não simplesmente deva ser aceito, mas que uma pessoa sã não possa não aceitar; algo que vincule com os mesmos poderes irresistíveis da necessidade os que são chamados a obedecer e os que os chamam a obedecer. O que é ainda mais importante (se bem que essa consideração seja raramente posta suficientemente à luz para fornecer motivos conscientes para a busca), podemos imaginar mandamentos morais como "fundamentados" somente se eles vêm à semelhança da Lei, isto é, na forma de *princípios* que se podem expressar, articular, arrolar, avaliar. É, afinal de contas, o próprio ato de concepção discursiva, a atividade de formular e detalhar, que fundamenta as prescrições e as proibições da Lei como princípios para guiar a ação, e por procuração fundamenta as próprias ações. Não poderia haver nenhuma moralidade sem princípios morais, como nenhum ato poderia ser moral a não ser que significasse agir *segundo um princípio*.

Relação entre moralidade e princípios sociais

² T. L. S. Sprigge, *Theoretical foundations of Ethics*, Routledge, Londres, 1988, p. 16.

*Integridade do caráter
reflexão
necessária*

Probidade, insiste Rawls, "não está, por assim dizer, à mercê de existirem necessidades e interesses".³ Não é só ele quem o diz. Há amplo acordo, entre os escritores sobre ética das mais diversas escolas de pensamento, que confiar a sorte do que as pessoas constituídas em autoridade e as que fazem o pensamento para elas estariam dispostas a descrever como "adequação" às "necessidades e interesses existentes" (isto é, não-processados), significaria abandoná-las "à mercê". E assim as afirmações a esse respeito, como a seguinte, escolhida quase ao acaso, são abundantes entre os escritos éticos de nosso tempo:

Se meus valores fundamentais e fins últimos devem me capacitar, como certamente devem, para avaliar e regular minhas necessidades e desejos imediatos, esses valores e fins últimos devem ter uma sanção independente do mero fato de acontecer que eu os sustento com certa intensidade.⁴

Não se pode dizer que um homem adotou o ponto de vista moral a não ser que esteja disposto a tratar das normas morais como princípios antes que como meras regras práticas, isto é, a fazer coisas *por princípio* antes que agir apenas em vista de vantagens, apenas visando a determinado fim. E, de mais a mais, deve agir segundo regras que são pensadas para todos, e não só para ele próprio ou algum grupo formado.⁵

As democracias liberais são território de pluralismo moral que permitem aos indivíduos manterem concepções radicalmente diversas de bondade e perfeição humana. Em tal situação, a filosofia moral deve ... destilar, somente pela força da racionalidade, um cerne formal das obrigações universais, morais precisamente no sentido de se destacar de crenças e tradições ... Essa exigência estabelece em princípio uma radical separação entre racionalidade e enraizamento histórico ...⁶

³ John Rawls, *A theory of justice*, Oxford University Press, 1971, p. 261. Alan Wolfe (*Whose keeper? Social science and moral obligation*, University of California Press, 1989, p. 125) discorda da infatigável busca de Rawls de princípios, que a seu ver anulariam motivos "menores" da interação humana, frisando que "princípios" têm pouco uso, e ainda menos efeito prático, no negócio da vida: "Num mundo em que as pessoas educam crianças, vivem em comunidades, e valorizam amizades, uma teoria moral que exige conhecimento racional no grau que Rawls exige é de pouca ajuda e pode bem ser um peso. Ele ensina as pessoas a desconfiarem do que mais as ajuda – sua ligação pessoal com aqueles que elas conhecem ..." O que Wolfe deixou de observar, ou pelo menos de tornar claro, é que ensinar tal desconfiança não é um erro, nem um sintoma de ingenuidade sociológica, mas precisamente o propósito, reconhecido ou latente, da honra prestada aos "princípios" na hierarquia dos critérios morais em que simpatias e impulsos presumidamente erráticos a serem levados em conta são confinados inteiramente à linha de fundo.

⁴ Michael J. Sandel, "Justice and the good", em *Liberalism and its critics*, ed. Michael J. Sandel, Blackwell, Oxford, 1984, p. 159.

⁵ Kurt Baier, *The moral point of view*, Cornell University Press, Ithaca, 1958, p. 210.

⁶ Monique Canto-Sperber, "Pour la philosophie morale", em *Le Debat*, vol. 72 (1992), p. 49. Reconhecidamente, Canto-Sperber distancia-se das expressões mais agudas do programa com que simpatiza e está disposta a fazer algumas concessões ao espírito cético de nossos tempos. E

Sujeito MORAL AUTÔNOMO

Os leitores seguramente notarão, nos argumentos citados ou semelhantes, a abundância de frases como “não pode”, “eles seguramente devem” que, o mais das vezes, revelam a inabilidade do autor em fornecer qualquer razão para a opinião apresentada exceto para a intuição do que é “sensato” ou para o horror de tudo o que o autor considera ser “incongruente”. Os mais galantes guerreiros da batalha contra as intuições de *hoi polloi* apóiam-se pesadamente, e com gosto, sobre intuição legal própria. Essa é, porém, apenas uma observação formal, que por si mesma não importa muito, se não pela substância do raciocínio ao qual está mais intimamente relacionada. A substância que verdadeiramente importa, e em cujo nome os defensores leais do raciocínio correto estão dispostos a valer-se do subterfúgio da *petitio principii*, é a desconfiança no sujeito moral autônomo; ou seja, um sujeito moral cuja autonomia funda-se em algo diverso da internalização de princípios já endossados por uma autoridade que pretende estar falando por “todos”. A verdadeira mensagem transmitida pela afirmação de que somente uma conduta monitorada por princípios pode ser reconhecida como moral, e a exigência de que uma fundamentação pré-conativa e supraconativa deve ser elucidada e demonstrada para esses princípios, é que a conduta como ela “acontece ocorrer” tende a ser *sem* princípios e *sem* fundamentação. O efeito e realização mais imediatos do edifício da fundamentação foi a proclamação da não-existência ou insuficiência de qualquer outra fundamentação sobre a qual se possam basear as escolhas e os atos morais; quanto mais agitados e ansiosos fossem os esforços de construção, tanto mais pronunciada (e, como se espera, mais convincente) seria a desconfiança no juízo moral autônomo, a incerteza do sujeito moral, a necessidade que o sujeito moral sentia de guia autoritária.

As fundamentações buscadas em geral eram concebidas à imagem da autoridade legal, habilitada a fazer pronunciamentos obrigatórios sobre o *status* legal das pessoas e seus atos; uma autoridade que tinha o poder de decidir os direitos e os erros do paciente, e discriminar assim os atos aprovados dos desaprovados. A aposta era feita principalmente na razão (postulada como atributo humano

assim ela diz duas páginas depois que: “Parece-me que as questões de princípio, que se propõem quanto àquelas obrigações, são as questões de seu descobrimento, definição e ‘estabilização’, e não a questão da fundamentação” – o que quer que isso possa significar, de qualquer maneira, se de alguma, difere da autodefesa ortodoxa dos buscadores/construtores de fundamentações.

RAZÃO ↔ Moralidade
EMOÇÕES ↔ AMORALIDADE

universal, ou antes atributo que cada homem era capaz de adquirir – não tendo então nenhuma escusa por não a ter adquirido) e nas regras, ou mais precisamente nas regras ditadas pela razão e pela razão guiada pela regra (para todos os efeitos, razão e guia-da-razão tendiam a ser tratadas como sinônimas). A maioria dos argumentos éticos seguiam sem parcimônia a invalidação feita por Kant das emoções como poderosos fatores morais: admitiu-se axiomáticamente que os sentimentos, assim como o agir por afeições, não têm nenhum significado moral – somente a escolha, a faculdade racional e as decisões que ela dita podem refletir sobre o agente como pessoa moral.⁷ De fato, a própria virtude significava para Kant e seus seguidores a capacidade de dominar as próprias inclinações emotivas, e neutralizá-las e rejeitá-las em nome da razão. A razão tinha que ser não-emocional, assim como as emoções eram não-rationais; e a moralidade era relegada pura e simplesmente ao domínio não-sciente da razão. Foi posta justamente aí, visto que a razão, diversamente dos sentimentos, foi precisamente o mecanismo de ação em cuja base se podia legislar. O medo de Kant das emoções assombrou sua busca da autonomia moral; a razão foi, afinal, a abertura pela qual pressões heterônomas podiam penetrar no “interior emocional” das escolhas dos agentes. Apontar a razão como a única faculdade relevante para avaliação moral da ação decidia antecipadamente as questões de moralidade como governadas por regras, e as regras como heterônomas.

Quanto a aposta na razão foi incitada pelo desejo de amansar e domesticar os sentimentos morais de outra forma desregrados, colocando-os seguramente na camisa de força de regras formais (ou formalizáveis), mostra-se pela tendência, da balança entre razão e regras, de mudar constantemente para o lado das regras: para a concepção “deontológica” da moralidade, segundo a qual, para saber onde o ato foi ou não moralmente correto, não é necessário se preocupar com descobrir se as conseqüências do ato foram “boas” (definir o “bem” independentemente da questão se as regras foram seguidas

⁷ Na interpretação de Lawrence A. Blum (*Friendship, altruism and morality*, Routledge, Londres, 1980, p. 169): “A afirmação de que nossas emoções e sentimentos podem refletir em nós moralmente é contrária a uma das correntes mais profundas de pensamento dentro da visão kantiana, segundo a qual somente nossa capacidade de escolha – nossa vontade – pode refletir em nós moralmente; sentimentos e emoções, a cujo respeito somos inteiramente passivos, não podem refletir moralmente na pessoa.”

ou não fielmente seria uma obrigação difícil de qualquer forma, dada a virtual identificação da conduta moral com governo pelas regras); é suficiente saber se a ação foi de acordo com as regras prescritas para aquela espécie de ação. Critérios de moralidade tendiam, portanto, para o puro "processualismo", que em sua forma extrema declarava a consciência moral do agente inteiramente excluída do julgamento e manejava para separar os meios dos fins, a bondade do comportamento da bondade de suas conseqüências, a questão da moralidade da questão de "fazer o bem". Com efeito, a concepção consistentemente deontológica da moralidade, com sua ênfase no procedimento antes que nos efeitos e motivos, lançou a questão de "fazer o bem" inteiramente fora da agenda moral, substituindo-a pela questão da *disciplina*. Abriu amplamente a porta para a manipulação do impulso moral, para a expropriação do direito individual de juízo moral autônomo, e para o desabono da consciência moral – tudo isso com conseqüências desastrosas. Como advertiu C. H. Waddington há trinta anos,

as guerras, torturas, migrações forçadas e outras brutalidades calculadas que constituem muito da história recente foram na maior parte efetuadas por homens que acreditavam sinceramente que suas ações eram justificadas, e, na verdade, exigidas pela aplicação de certos princípios básicos em que acreditavam ...⁸

Desde que Waddington escreveu essas palavras, confirmou-se muitíssimas vezes a atualidade duradoura de sua advertência. A dessubstanciação do argumento moral em favor do processualismo contribuiu com muito para a subordinação do agente moral a agência legisladora externa, mas pouco ou absolutamente nada para o aumento da soma total de bem; no final de conta, ela desarma as forças de resistência moral a comandos imorais – quase que a única proteção que o eu pode ter contra participar da desumanidade.

⁸ C. H. Waddington, *The ethical animal*, Allen & Unwin, Londres, 1960, p. 187. Waddington continua comentando que, em vista da onipotência das regras heterônomas em dar forma ao comportamento humano, pode-se fazer a pergunta "se nosso atual desenvolvimento do superego não representa uma superespecialização, comparável às dimensões excessivas de corpo dos dinossauros desaparecidos, ou à adaptação singular de certos parasitas que os ajustam a viverem somente em um só bando". Examinei alhures o papel do reducionismo processual, importante por sua tendência de superenfatizar a disciplina organizacional acima do julgamento moral independente dos agentes, em possibilitar a participação de pessoas, aliás "morais", na realização coletiva de atos moralmente injuriosos, e, em particular, nas formas especificamente modernas de genocídio (Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge, 1989).

A longa busca de fundamentações seguras da conduta moral dá aqui uma volta completa. Desconfiando dos sentimentos declarados *a priori* volúveis e voláteis, os buscadores de fundamentações apostaram no tomador racional de decisão que estabeleceram para se desembaraçarem da concha de emoções erráticas. Essa mudança de aposta visava ao ato de libertação; seguir as emoções foi definido como não-liberdade (tudo o que não se pode deixar de fazer mesmo que a razão sugerisse não fazê-lo, deve ter sido resultado de compulsão capaz de atropelar todo argumento), e conseqüentemente a emancipação equivalia a trocar a dependência da ação dos sentimentos para sua dependência da razão. A razão é, por definição, guiada pelas regras; agir racionalmente significa seguir certas regras. Veio-se a medir a liberdade, a marca registrada de um eu moral, pela exatidão com que se seguiam as regras. Afinal de contas, a pessoa moral foi tirada do cabide das emoções autônomas só para colocar a couraça das regras heterônomas. A busca que começa com a descrença na *capacidade* moral do eu termina na negação do *direito* do eu de fazer juízo moral.

Moralidade antes da liberdade

Comentando sobre a resposta/pergunta de Caim: "Sou por acaso o guarda do meu irmão?", ao desafio de Deus: "Onde está o teu irmão?", Emmanuel Lévinas escreve:

Não se deve tratar a resposta de Caim como uma caçoada de Deus, ou como uma resposta de um rapazinho: "Isso não é comigo, é com ele". A resposta de Caim é sincera. Só que o ético está ausente aí; a resposta nasce somente da ontologia; eu sou eu e ele é ele. Somos seres ontologicamente separados.⁹

Ontologicamente, cada um de nós está separado um do outro; e Caim tinha razão de se sentir indignado com a pergunta de Deus. É preciso primeiro acontecer alguma coisa para nos colocar juntos, numa espécie de relacionamento em que a pergunta: "Onde está o teu irmão?", se dirigida a mim, soará natural. Essa "alguma coisa" pode ser uma lista de deveres que alguém com autoridade compôs e me ensinou a obedecer: "És obrigado a ter interesse pelos movimentos de teu irmão"; ou, mais exigentemente: "És obrigado a cuidar que nenhum

⁹ Emmanuel Lévinas, "Philosophie, justice et amour", em *Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris, 1991, pp. 128-129.

mal seja feito a teu irmão". Ou essa "alguma coisa" pode ser um contrato, em que eu e meu irmão concordamos entrar e que foi devidamente assinado e jurado, de sorte que nos tornamos de certa forma agentes e representantes um do outro, ou se enlaçaram nossas respectivas sortes ou alguns de seus aspectos. Se nada disso aconteceu, Caim estava perfeitamente dentro de seus direitos ao expressar estranheza e ficar ofendido ouvindo a pergunta de Deus. Era coisa de Deus, afinal, justificar a adequação de questionar Caim sobre o paradeiro de Abel.

Ontologicamente, estamos quando muito um com o outro. Lado a lado pode até mesmo significar estar fisicamente próximos, literalmente esfregando um nos ombros do outro – mas infinitamente distantes: dois seres separados e fechados em si, mônadas leibnizianas de sortes, cada um existindo por guardar sua *ipseité* (Paul Ricoeur), sua identidade consigo mesmo, seus confins, seu espaço. Paradoxalmente, estar com significa estar separado. "Ele não é senão o não-eu, o lugar que ele ocupa é um lugar onde não estou". Nunca se desavanece a separação, a distância entre nós. Só se pode lançar uma ponte sobre o abismo: por meu conhecimento dele, por meu contar com as possíveis vantagens e perigos potenciais que sua presença pressagia, ou por lhe dar a ele o que ele quer e conseguir dele o que eu quero. Podemos ser gentis um com o outro ou podemos lutar um com o outro. Podemos coexistir em paz ou podemos nos armarmos mutuamente emboscadas. Tudo isso dito ou feito, ainda continuaremos somente lado a lado. Além disso, pontes podem se desmantelar. Pontes devem, por isso, ser protegidas. Para mantê-las intatas, são precisas sólida argamassa e guardas vigilantes. Também, talvez, severa penalidade para atos de sabotagem. É preciso ter Lei. Ou então se precisa de Ética, que só se mascara de Moralidade enquanto macaqueia a Lei. Lei – com seu poder heteronômico e coercitivo – é o único ponto a que podemos chegar quando partimos do "estar com" de seres ontologicamente separados.

Lévinas sabe disso, e daí anuncia, ponderando sobre o *Miteinandersein* de Heidegger: "não é com a preposição *mit* que se deve descrever a relação original com o Outro".¹⁰ *Mit* é o que constitui a ontologia. A ontologia é o território sem moralidade. Da perspectiva da ontologia, o relacionamento moral só pode ser adição posterior, um artifi-

¹⁰ Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, Presses Universitaires de France, Paris, 1979, p. 19.

cio, nunca inteiramente legitimado, um corpo para sempre estranho e desajeitado, para sempre questionável e lançado em posição em que se exige constantemente e nunca realmente se aceita a apologia: não se pode derivar o "deve" do "é"; não se pode argumentar com valores partindo dos fatos. Fatos não são nem bons nem maus; verdadeiros fatos são naturais e devem permanecer naturais para se manterem verdadeiros; "realidades" não incluem avaliações ... Seja quem for que começar com a ontologia não embarca na fundamentação da moralidade. Embarca, ao invés, na desqualificação da moralidade como "dada" antes de ser e antes dos fatos, tornando assim sua substituição pela Lei e pela Ética semelhante à Lei conclusão antecipada.

Mas a moralidade é dada, ainda que dada precariamente, numa postura que resiste à síntese, que não sobrevive à síntese, que se dissipa e desaparece no ponto em que se realiza a síntese. O que é construído a partir da circunstância de "estar com" não é moralidade, embora os arquitetos e os construtores façam o melhor que podem para apresentá-lo como tal, de sorte que nenhuma coisa mais possa pretender o título. A moralidade é *antes* da ontologia; o *por* é antes do *com*:

a experiência irreductível e última do relacionamento parece-me de fato estar em outro lugar: não na síntese, mas no face-a-face dos humanos, na socialidade, em sua significação moral. Mas entenda-se que a moralidade não vem como camada secundária, em cima de uma reflexão abstrata sobre a totalidade e seus perigos; a moralidade tem uma área independente e preliminar. A filosofia primeira é uma ética ...

O relacionamento entre os homens é certamente o não-sintetizável por excelência. Pode-se também duvidar se a idéia de Deus, especialmente tal como Descartes a pensa, pode tornar-se parte de uma totalidade de ser, ou se ela não é, antes, transcendente ao ser. O termo "transcendência" significa precisamente o fato de que se pode pensar a Deus e estar junto. Assim também no relacionamento interpessoal não se trata de pensar o ego e o outro estando juntos, mas estando se encarando. A verdadeira união ou o verdadeiro estar-junto não é o estar-junto da síntese, mas um estar-junto do face-a-face.¹¹

A filosofia primeira é uma ética ... Ética vem antes da ontologia ... O relacionamento moral vem *antes* do ser ... O que significa tudo isso? O que pode significar "antes" quando ser e ontologia ainda não existem? Não está o tempo seqüência (a que palavras como "antes" e "depois" se referem) em casa somente na ontologia? Simultaneidade e sucessão, "antes" e "depois", não aparecem somente juntos com o

LEVINAS

¹¹ Emmanuel Lévinas, *Ethics and infinity: Conversations with Philippe Nemo*, Duquesne University Press, 1985, p. 77.

ser ontológico? É esse precisamente o busilis: o "antes" da condição moral é um antes *não-ontológico*, uma condição com a qual a ontologia não interfere; ou uma condição em que se rejeita e se ignora essa interferência e assim ela é também como não-estando-lá, e a autoridade da ontologia, também a autoridade sobre "antes" e "depois", sobre "junto" e "só", não se reconhece e perde sua influência. Nessa condição, "antes" não assinala a regularidade do ser, um ser que foi ordenado, ao qual se deu estrutura. Ele está, ao invés, pela rejeição de toda azáfama de ordenar, de toda estrutura que lança os seres "no lugar que lhes compete". "Antes" na ausência ou apesar da ontologia só pode ter sentido *moral*, e esse sentido é: *melhor*. "Face-a-face" é *melhor que "com"*. "Com" tem uma vantagem prática sobre o "face-a-face", a mesma vantagem que a realidade tenaz do ser tem sobre rebentos incoados de possibilidade. Ter vantagem, porém, significa quando muito ser mais forte, e não melhor.

E assim a moralidade é postulada aqui não como um herói de mito etiológico, não como um ser imaginário "primordial" de sortes; não como uma espécie diferente de ser, outro ser antes do ser que conhecemos, um estado mítico "pré-ontológico" do eu; não como um ser que *precede* ao "ser no tempo" ontológico ("preceder" só é concebível como uma noção eminentemente ontológica). O "antes" da moralidade é instituído não pela ausência da ontologia, mas por seu rebaixamento e destronação. A moralidade é uma *transcendência* de ser; a moralidade é, mais precisamente, a *oportunidade* dessa transcendência. O eu moral chega ao que lhe é próprio por sua habilidade de ascender acima do ser, por seu desprezo do ser; pela escolha do "face-a-face" sobre o "com"; pela recusa de aceitar que a garra do ser seja de fato "garra de ferro"; por viver o "face-a-face" com o Outro *como se o ser*, que conhecemos da ontologia, não tivesse nenhuma voz, ou se tivesse voz, se pudesse ignorar a voz e não precisasse obedecer-lhe. Como tradutor de Lévinas, Richard A. Cohen o expressou assim:

A ética não tem essência, sua "essência", por assim dizer, é precisamente não ter essência, deslocar essências. Sua identidade é precisamente não ter identidade, desfazer identidades. O seu "ser" não é ser, mas ser *melhor que ser*. A ética é precisamente ética por perturbar a complacência do ser (ou do não-ser, correlato do ser). "Ser ou não ser", insiste Lévinas, *não é a questão*.¹²

¹² Em Lévinas, *Ethics and infinity*, p. 10. Muitas sentenças, que lutam para passar a idéia do ético "ser antes do ser", soam ineptas de forma irreparável. A linguagem que usamos (a única que podemos usar) é uma sedimentação da vida organizada sob os auspícios da domina-

A moralidade não tem nenhum "motivo", nenhuma "fundamentação" (de novo, duas noções inflexivelmente ontológicas, intransferíveis para a linguagem da moralidade, não tendo nenhum referente no mundo moral "antes" da ontologia, no "de outra forma do que o ser"). Ela nasce e morre no ato de transcendência, na auto-elevação sobre "realidades do ser" e "fatos", em seu não-estar-presa por ambos. Confrontar o Outro não como pessoa (*persona*: a máscara recebida para significar o papel desempenhado, tendo sido este papel primeiro descrito e prescrito no enredo), mas como a *face*, já é o ato de transcendência, visto que tudo que diz respeito ao Outro em sua capacidade de ser está ausente do Outro como Face. "A face não é uma força. É uma autoridade. A autoridade é com freqüência sem força". A face "é o que resiste a mim por sua oposição e não o que é oposto a mim por sua resistência ... A absoluta nudez de uma face, a face absolutamente sem defesa, sem cobertura, veste ou máscara, é o que se opõe ao meu poder sobre ela, a minha violência, e opõe a eles de uma maneira absoluta, com uma oposição que é oposição em si mesma".¹³ O Outro não tem nenhum poder sobre mim; ou, antes, se tivesse tal poder – se já tivesse pronunciado ordem a que devo obedecer – não seria mais uma face, mas um ser ontológico, a realidade rígida e inalterável de resistência e cabo de guerra. O Outro é uma face na medida em que mostro o caminho, lidero seu comando, antecipando-o ou provocando-o; quando eu o comando para comandar a mim. O Outro é uma autoridade desde que eu queira ouvir o comando antes de o comando ter sido pronunciado, e seguir o comando antes de eu conhecer o que ele comanda que eu faça. "Por si mesmo" (se houve tal estado), o Outro é fraco, e é precisamente essa fraqueza que faz de meu posicioná-lo como a Face um ato moral: eu sou inteira e verdadeiramente pelo Outro, visto que sou eu que dou a ele o direito de comandar, faço o fraco forte, faço o silêncio falar, faço o

ção não-desafiada da ontologia. É uma linguagem cunhada para relatar e dar conta do ser, construída do modo como a ontologia a define; o conceito de 'ser' e todos os seus correlatos e derivados transmitem o direito existente de fato da ontologia de definir. Pode-se ajudar a pessoa a lutar com a dificuldade resultante e a afastar-se dela lembrando que no discurso ético de Lévinas, "ser" aparece, como diria Derrida, *sous rature*.

¹³ "The paradox of morality: an interview with Emmanuel Lévinas by Tamara Wright, Peter Hayes and Alison Ainley", em *The provocation of Lévinas: Rethinking the Other*, orgs. Robert Bernesconi e David Wood, Routledge, Londres, 1988, p. 169; Emmanuel Lévinas, "Freedom and command", em *Collected philosophical papers*, org. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff, Haia, 1987, pp. 19, 21.

"Outro" e a Responsabilidade

não-ser ser, oferecendo-lhe o direito de me comandar. "Eu sou pelo outro" significa eu dou-me a mim mesmo como refém ao Outro. Eu tomo a responsabilidade pelo Outro. Mas eu tomo essa responsabilidade não da maneira como alguém assina um contrato e toma sobre si as obrigações que o contrato estipula. Sou eu que tomo a responsabilidade, e eu posso tomar essa responsabilidade ou eu posso rejeitá-la, mas como uma pessoa moral eu estou tomando essa responsabilidade como se não fosse eu que a tomei, como se a responsabilidade não fosse para tomar ou rejeitar, como se ela "já" estivesse lá e "sempre", como se ela fosse minha sem nunca ter sido tomada por mim. Minha responsabilidade, que constitui simultaneamente o Outro como a Face e eu como o eu moral, é incondicional.

A responsabilidade pelo outro pode não ter começado com meu comprometimento, com minha decisão. A responsabilidade ilimitada em que me encontro vem do outro lado de minha liberdade, de um "anterior a todo sentido", de um "ulterior a toda realização", do não-presente por excelência, do não-originado, do anárquico, anterior à e além da essência.¹⁴

Ser incondicional significa não depender dos méritos do caso ou da qualidade do Outro. Minha responsabilidade não é o deserto que o Outro ganhou e "tem o direito" de reclamar. Não é sequer algo que eu devo ao Outro pelos serviços prestados. Não é uma remuneração ou compensação por alguma coisa, visto que nada ainda aconteceu e o "partido moral" entre mim e o Outro começa somente agora. A moralidade é um começo absoluto.

O leitor estará entrementes desconcertado, e muito provavelmente também confuso, pela nebulosidade misteriosa e "irrealidade" da descrição. Acaso o Outro não é mera face, mas na melhor das hipóteses face de *alguém*? Existe acaso uma pessoa atrás de cada face, uma pessoa com a carga normal de virtudes e vícios, realizações e falhas, façanhas e negligências, boa vontade e malícia, amabilidade e repulsividade? Nosso estar-juntos tem acaso uma história anterior, mesmo se até este encontro aqui e agora eu não tenha sido consciente dela? A "Face", tal como se descreve aqui, é acaso uma ficção, e uma ficção de que se supõe que a evoco inteiramente por mim mesmo, pretendendo - como se para tornar as coisas ainda mais desnorteantes - que ela sempre estava lá?

¹⁴ Emmanuel Lévinas, *Otherwise than being, or Beyond essence*, Martinus Nijhoff, Haia, 1981, p. 10.

Numa moralidade anterior ao SER, o que justifica minha responsabilidade?

A fundamentação não-fundada

Sim, o leitor tem direito à incredulidade, da mesma forma que Caim estava no direito ao encolher os ombros e rejeitar como irrelevante ou absurda a inquirição de Deus. Numa moralidade que vem antes de o ser existir não há nada para justificar minha responsabilidade, e ainda menos para determinar que eu sou responsável, que a responsabilidade é minha; a determinação e justificação são traços do ser, do ser ontológico; o único ser que há, afinal. E o leitor razoável estará certo ao apontar que "antes do ser" não existe nada, e, mesmo se existisse, não saberíamos nada sobre ele de alguma forma - não da forma como "sabemos" sobre "fatos". Sim, tudo isso é evidentemente verdadeiro (com a ontologia fornecendo toda a evidência que fosse preciso). E, no entanto, não existe nenhum outro lugar para a moralidade senão antes do ser; isto é, repetamos, no campo-não-campo que é melhor que o ser. E este campo deve ser encontrado pela própria moral, visto que não há nenhum trilho batido e marcado que leve a ele. A responsabilidade evoca Face que eu encaro, mas também me cria a mim como eu moral. Assumir responsabilidade como se fosse já responsável é ato de criação do espaço moral, que não pode ser urdido alhures e de outra forma. Essa responsabilidade, que é tomada "como se já estivesse aí", é a única fundamentação que pode ter a moralidade. Fundamentação frágil, é preciso admitir. Mas aí estás: pega-a ou larga-a ...

eticamente, a moralidade é antes do ser. Mas ontologicamente não há nada antes do ser, como ontologicamente também o "antes do ser" é outro ser. A moralidade é antes do ser somente em seu próprio sentido moral de "antes"; isto é, no sentido de ser "melhor". Mas no sentido ontológico, o sentido que predomina sempre que os dois sentidos competem no campo do ser, o campo em que todos estamos, o ser é antes da moralidade; o eu moral não pode ser senão um eu moral. Ontologicamente, a moralidade só pode vir depois do ser, isto é, ou como determinado resultado do ser, ou como uma regra obrigada a admitir prioridade do ser por querer justificar-se a si mesma em termos de ser. E eus morais (aquele de outra forma que o ser, não outro ser) são ontologicamente inseparáveis dos objetos de carne, animados, chamados seres humanos. Ontologicamente, estes objetos vêm antes dos eus morais. "Por que devo me interessar pelos outros? ... Sou acaso o guarda de meu irmão? Essas perguntas só

Importante

Sobre o Ego e o Outro
o Outro e o eu
moralidade

têm sentido se já se supôs que o ego só se interessa por si mesmo, é só um interesse por si mesmo. Nessa hipótese, de fato permanece incompreensível que o absoluto fora-de-mim, o outro, me afete.¹⁵ A estranha verdade acerca da moralidade é que ela não é inevitável, não determinada em qualquer sentido que se considerasse válido desde a perspectiva ontológica; ela carece de "fundamentações" no sentido que aquela perspectiva reconheceria. A ética que salta para o Grande Desconhecido do "antes do ser" não o faz para encontrar ou construir fundamentações que nenhuma expedição partindo do "ser" conseguiu revelar ou construir. A ética olha para o "antes" do ser não porque espera que as fundamentações buscadas aí se escondam, mas porque sabe que é precisamente o ato de buscar que funda o eu moral, sendo, por assim dizer, a única fundamentação que a moralidade pode ter e a única que ela suportará.

Existe um momento utópico no que eu digo; é o reconhecimento de algo que que não pode ser realizado, mas que, em última instância, guia toda ação moral ... Não há nenhuma vida moral sem utopia - utopia neste sentido exato de que santidade é bondade.¹⁶

E, no entanto, a questão não teria desaparecido e tem que ser confrontada. Qual a diferença entre uma utopia ativa, uma utopia capaz (*realmente capaz*) de gerar ação moral (se bem que nem sempre, e sem nenhuma segurança de sucesso), e a fantasia utópica vagabunda e abstrata? Existe alguma coisa dentro do ser que incite o eu ontológico a ir para o exílio do "de outra forma que o ser" e assim fazer-se a si mesmo um eu moral? Lévinas descreve essa viagem como o "despertar" (*l'éveil*) que é incitado e contido pelo nascimento do eu ou o contém. Despertar não se refere ao confronto *comigo mesmo* como "outro eu", mas àquela visão husserliana do Outro em que o *Körper* torna-se *Leib*, corpo vivo, corpo espiritual, corpo "com subjetividade". Somente na análise de Lévinas aquele evento admirável, que para Husserl é ele mesmo não-epistemológico (não-cognitivo), mas o começo de toda epistemologia (*da possibilidade* da epistemologia) é, ao invés, um evento pré-ético que é o começo de toda moralidade (*da possibilidade* da moralidade). Nesse evento, "a esfera primordial perde sua prioridade, a subjetividade desperta de sua ego-logia: do egoísmo e do egotismo." Esse evento é "a possibilidade de

¹⁵ Lévinas, *Otherwise than being*, p. 117.

¹⁶ "The paradox of morality", p. 178.

emergir para sensatez onde eu, encarando o Outro, sou libertado de mim mesmo, despertado do sono dogmático". "Tudo está desde o início no acusativo ... Eu estou 'em mim mesmo' através dos outros."¹⁷ O despertar não está no "eu sou eu", mas no "eu sou para".

Não obstante, é ainda despertar. Ou, ainda mais incisivamente, o emergir para a sensatez. Pode-se despertar, pode-se não despertar. Pode-se emergir para a sensatez, mas pode-se permanecer apatetado. E tanto o despertar como o emergir para a sensatez apontam para uma passagem de duas vias. Se se pode despertar ou emergir para a sensatez, pode-se também cair no sono e ficar embriagado. A incerteza embala o berço da moralidade, a fragilidade a persegue pela vida. Não há nada de necessário no ser moral. Ser moral é oportunidade que se deve assumir; ainda que se possa, e muito facilmente, perder.

O busilis, porém, é que perder a oportunidade da moralidade é também perder a oportunidade do eu. Se "tudo está desde o começo no acusativo", não haveria nenhum eu, a não ser que ele partisse do acusativo, do "ser para". Despertar para ser pelo Outro é o despertar do eu, que é o nascimento do eu. Não há nenhum outro despertar, nenhuma outra maneira de descobrir-me a mim mesmo como o único eu, o eu único e singular, o eu diferente de todos os outros, o eu *insubstituível*, não um espécimen de uma categoria.

Jean-Paul Sartre afirmou que o ego nasce de autoconhecimento, mas que esse autoconhecimento é disparado pelo olhar do Outro: um olhar de escrutínio, um olhar de avaliação, um olhar "objetivante". O Outro olha para mim como um objeto, e por ter olhado assim comprometeu minha subjetividade; ele me converteu em "ser como tal", um ser entre outros seres, um objeto entre outros objetos, uma coisa constituída pelos interesses e relevâncias Dele, do Outro. Isso não é tanto descoberta como ser descoberto; um assalto que suscita minha resistência. Meu "despertar" para mim mesmo (se Sartre usasse essa frase) seria impensável a não ser como ato de resistência. Eu posso me tornar um eu, um ego, somente quando junto minhas forças *contra* o Outro, luto pela liberdade que o Outro ameaça. Para Sartre, a ruptura é o ato de nascimento de minha subjetividade. Subjetivida-

¹⁷ Emmanuel Lévinas, "La philosophie et l'éveil", em *Entre nous*, p. 103; *Otherwise than being*, p. 112.

de é alienação... Não é assim, diz Lévinas. O eu só pode nascer da união. É através de me estender a mim mesmo para o Outro que me tornei o único, singular, o eu insubstituível que sou.

Ser humano significa viver como se não fosse um ser entre os seres ... Sou eu que apóio o Outro e sou responsável por ele ... Minha responsabilidade é intransferível, ninguém poderia me substituir. De fato, é uma questão de dizer a verdadeira identidade do eu humano partindo da responsabilidade ... A responsabilidade é o que incumbe a mim exclusivamente, e o que humanamente não posso recusar. Essa carga é uma suprema dignidade do único. Eu sou eu só na medida que eu sou responsável, um eu não-intercambiável, eu posso substituir-me a mim mesmo por qualquer um, mas ninguém pode substituir-se a si mesmo por mim.¹⁸

É essa responsabilidade – total e inteiramente não-heterônoma, radicalmente diversa da responsabilidade por injunção, ou de obrigações provenientes de dever contratual – que me converte em eu. Essa responsabilidade não “deriva” de qualquer outra coisa. Eu sou responsável não por causa do que eu sei do Outro, de suas virtudes, do que ele fez ou poderia ter feito a mim ou para mim. Não cabe ao Outro provar a mim que lhe devo minha responsabilidade. Somente naquela vigorosa e ativa recusa de “ter razão”, de “ter uma fundamentação”, é que a responsabilidade me faz livre. Essa emancipação não está contaminada com submissão, mesmo se ela resulta em dar-me a mim mesmo como refém do bem-estar e das dores do Outro. A ambivalência reside no coração da moralidade: sou livre na medida em que sou refém. Eu sou eu na medida em que sou para o Outro. Uma vez que esta ambivalência se oculta à vista ou é banida da vista, somente o egoísmo pode se colocar contra o altruísmo, o interesse próprio contra o bem-estar comum, o eu moral contra a norma ética socialmente endossada.

A vida, porém, é carregada nesse “depois da ruptura”, quando a ambivalência já foi transformada em oposição binária, conflito e luta de interesses. É dessa vida que é preciso “despertar”, “emergir para a sensatez”, para voltar à ambivalência confusa, incongruente, não-racional que fundamenta verdadeiramente o eu moral. O eu moral buscaria em vão fundamentações no “depois da ambivalência”. Nesse “depois” pode-se encontrar apenas compromisso que deixa o egoísmo incólume e interesses opostos – um compromisso impelido a jus-

Li via de longe, isto é
já esdido

¹⁸ Ethics and infinity, pp. 100-101.

tificar-se como uma capitulação, como um mal menor, como um auto-sacrifício inevitável ainda que lastimável. Só se podem encontrar fundamentações retirando-se daquele ser ordeiro, bem raciocinado e lógico. E, em última instância, “emergindo para a sensatez” quanto ao fato de que a moralidade não é nem ordeira nem lógica; que ela só tem a ambivalência como única fundamentação.

O silêncio insuportável da responsabilidade

Voltar para a incurável ambivalência do “pelo Outro” significa, portanto, afastar-se da confortante segurança do ser para a temerosa insegurança da responsabilidade. Se deixo atrás a existência bem organizada e bem configurada dos interesses que se podem circunscrever, articular e calcular claramente, dos deveres que se podem aprender e dos direitos que se podem testemunhar e defender nos tribunais, dispenso o conforto da vida assegurada contra a culpa, do afável envolvimento propício desintoxicado em convenções que não pedem mais que ser seguidas. Nas palavras de Knud E. Logstrup, o grande filósofo ético dinamarquês, “o que normalmente se espera de nós na vida diária não diz respeito à vida da pessoa, mas às coisas que fazem parte da cortesia convencional. A convenção social tem o efeito de reduzir tanto a confiança que demonstramos como a exigência de que cuidemos da vida da outra pessoa”. As convenções tornam a vida confortável: elas salvaguardam a vida vivida na busca dos interesses próprios. É mera aparência superficial que seguir a cortesia convencional seja instrumento do estar-junto. De fato, o efeito é a separação. Usamos as convenções “como um meio para nos mantermos afastados uns dos outros e para nos insularmos”. Esse uso já torna atraentes as convenções, e sedutor o viver-com como cortesia convencional. Existe, porém, outro mérito que torna a convencionalidade ainda mais tentadora: as normas sociais

dão diretivas relativamente precisas sobre o que devemos fazer ou o que devemos deixar de fazer. Em geral conseguimos nos conformar com essas diretivas sem nunca ter que considerar a outra pessoa, muito menos cuidar de sua vida.¹⁹

¹⁹ Knud E. Logstrup, *The ethical demand*, Fortress Press, Filadélfia, 1971 [orig. 1956], pp. 19, 20, 58. Seguindo apelos convencionais para nenhum pensamento, e certamente para nenhum envolvimento: “Nenhum homem é menos refletido do que quem faz questão de aplicar e realizar diretivas já dadas ... Tudo se pode levar a cabo de forma muito mecânica; tudo o de

Agora estou certo, agora estou errado; em ambos os casos, sei exatamente onde estou, é sempre ou aqui ou lá, *tertium non datur*. As normas, regras, convenções sociais referem-se a segurança e consciência tranqüila. "Todo o mundo faz isso", "É assim que se fazem as coisas", é a medicina preventiva e eficaz para a consciência culpada. Na verdade, como efeito colateral, perdi minha autonomia. Mas o que ganhei não se deve deixar de lado ligeiramente.

Como é angustioso, ao invés, encarar aquela exigência pré-ontológica que as convenções nos ajudam a esquecer facilmente. Aquela exigência é *inexpressa*. O Outro, como lembramos, não é uma força, mas uma face: o Outro resiste a mim simplesmente por ser o Outro, por sua oposição – não se opõe a mim por sua resistência (resistência é alguma coisa contra a qual sou levado a lutar e vencer; é a falta de resistência que verdadeiramente desarma). O Outro é "somente" autoridade, e autoridade não precisa de força. Assim a ordem de cuidar, de "ser para", foi dada antes de ser falada, e teria sido dada se nunca fosse falada e devesse permanecer em silêncio para sempre. Como frisa Logstrup:

A exigência, precisamente porque não é falada, é radical ... Sem considerar quão significativa ou insignificante aquilo que deve ser feito a parece na superfície, a exigência é radical porque na própria natureza do caso ninguém a não ser ele sozinho, através de seu próprio desinteresse, é capaz de descobrir o que melhor servirá à outra pessoa ... A exigência tem o efeito de fazer da pessoa, à qual se dirige a exigência, um indivíduo no preciso sentido da palavra ... A radicalidade manifesta-se também no fato de a outra pessoa não ter ela própria nenhum direito de fazer a exigência.²⁰

A "exigência", ao contrário da ordem confortavelmente precisa, é abominavelmente vaga, confusa, leva à confusão, mal é audível. Ela força o eu moral a ser seu próprio intérprete, e – como no caso de todos os intérpretes – permanecer sempre inseguro da correção da interpretação. Por mais radical que seja a interpretação, a pessoa nunca poderá ficar inteiramente convencida de que se comportou à altura da radicalidade da exigência. Fiz isso, mas não poderia ter feito mais? Não há nenhuma convenção, nenhuma regra para traçar os confins do meu dever, para oferecer paz de consciência em troca

que se precisa é de cálculo meramente técnico" (p. 121). É por isso, insiste Logstrup, que não pode haver uma coisa como "moralidade cristã". Se Jesus "quebrou o silêncio da exigência" (p. 115), eliminou-se da forma ética a substância moral.

²⁰ Logstrup, *The ethical demand*, pp. 46-47. .

Ambivalência da linguagem
rejeito a de sua moralidade

de eu nunca violar minha aquiescência. E não há sequer esperança de que o Outro, confiado à minha responsabilidade, possa ajudar. O Outro não tem nenhum direito de exigir ... Se fizesse ouvir suas exigências, estaria apenas invocando e apresentando direitos e obrigações, normas e regras (para podermos ir ambos ao tribunal e pleitear) ou flexionando seus músculos (para podermos lutar). Mas é provável que ação judicial nem murros serão capazes de apaziguar uma exigência que se mantém teimosamente silenciosa lá onde as convenções são volúveis e vociferantes. É precisamente a radicalidade, que nasce do fato de não se falar, que torna dura a exigência como a rocha, indestrutível e incondicional – exatamente a fundamentação sobre a qual o eu moral pode apoiar sua insegura segurança, sua incerta certeza ...

Para ser franco, essa não é a espécie de fundamentação com que sonharam os filósofos e continuam sonhando. Ela deixa muito a desejar, e talvez seja essa a razão pela qual os buscadores de terreno para construir a Lei preferem ter a outra visão. Não se pode edificar nenhuma ética harmoniosa sobre esse terreno – somente os rebentos esparsos da ansiedade moral, que jamais termina e nunca se resolve, crescerão profusamente nesse solo. Essa fundamentação promete tudo menos harmonia arquetônica e paz de espírito de seus residentes. E, no entanto, é a *ansiedade* moral que fornece a única substância que poderia ter o eu moral. O que faz o eu moral é o ímpeto de fazer, não o conhecimento do que se deve fazer; a tarefa não-realizada, não o dever corretamente cumprido. "Mas isso tudo acresce ao fato de que uma pessoa não pode nunca estar inteiramente segura de que agiu da maneira correta", conclui Logstrup.²¹ Certamente. Essa incerteza sem qualquer saída é precisamente a fundamentação da moralidade. Reconhece-se a moralidade por seu sentido corrosivo de não-cumprimento, por sua endêmica insatisfação consigo mesma. O eu moral é um eu sempre perseguido pela suspeição de que ele não é suficientemente moral.

Falando da responsabilidade moral de alguém que sobreviveu aos horrores do Holocausto, um dos mais ativos e dedicados salvadores das vítimas nazistas, Wladyslaw Bartoszewski, concluiu que "somente os que morreram prestando socorro podem dizer que fizeram o suficiente". Esse veredicto não será de muita ajuda para os que

²¹ Logstrup, *The ethical demand*, p. 114.

sobreviveram, aos quais se endereçava: soa como confinamento vitalício na culpa. Afinal, muitos ajudaram as vítimas, mas poucos estavam dispostos a se tornarem vítimas. O Vaticano reconheceu a excepcionalidade, a anormalidade do auto-sacrifício radical proclamando santo o Padre Kolbe, que foi à morte para salvar a vida de outro prisioneiro de Auschwitz. Sábios talmúdicos também não tiveram dúvidas: é isso o que disseram em *Trumot* (8,10):

Ulla bar Koshev estava sendo procurado pelo governo. Fugiu buscando asilo junto do Rabi Joshua ben Levi em Lod. As forças governamentais vieram e cercaram a vila. Eles disseram: "Se não no-lo entregardes, destruiremos a vila". O Rabi Joshua foi ter com Ulla bar Koshev e persuadiu-o a se entregar. Elias costumava aparecer ao Rabi Joshua, mas a partir daquele momento parou com as aparições. "Espera-se que eu apareça a informantes?", ele perguntou. Rabi Joshua disse: "Eu segui a Lei". Elias replicou: "Mas porventura a lei é para os santos?"

Os santos são santos porque não se escondem atrás dos ombros largos da Lei. Eles sabem, ou eles sentem, ou eles agem como se sentissem que nenhuma lei, por mais generosa e humana seja, pode exaurir o dever moral, traçar as conseqüências do "ser para" até a seu fim radical, até a escolha extrema de vida ou morte. Não quer dizer que para ser moral se precise ser santo. Não quer dizer também que escolhas morais sejam sempre, diariamente, questões de vida e morte: a maior parte da vida é levada em distância segura das escolhas extremas e últimas. Mas quer dizer que a moralidade, para ser eficaz na vida mundana não-heróica, deve-se talhar segundo o tamanho heróico dos santos; ou, antes, manter a santidade dos santos por seu único horizonte. A prática moral pode ter só fundamentações impráticas. Para ser o que ela é – a prática moral – ela deve estabelecer-se padrões que não pode alcançar. E ela nunca pode apaziguar-se a si mesma com auto-seguranças, ou seguranças de outras pessoas, de que os padrões foram atingidos. É, em última análise, a falta de autojustificação, e a auto-indignação que essa produz, que são as trincheiras mais invencíveis da moralidade.

O PARTIDO MORAL DE DOIS

Uma por uma, a modernidade foi despojando o homem de todas as pompas "particulares", reduzindo-o ao (pretense) cerne de "todo humano" – o cerne do "ser moral independente, autônomo e, por conseguinte, essencialmente não-social".¹ A modernidade desde o início se dispôs a libertar o homem de todas "as influências e desvios históricos que corrompem sua essência mais profunda", a fim de que – como se esperava – "possa emergir nele como sua essência o que é comum a todos, o homem como tal".² "O homem como tal" era naturalmente sigla para dizer o ser humano subordinado a um só poder e por ele movido: o poder legislador do estado; ao passo que a emancipação, que se devia efetuar para "a essência" poder brilhar com toda sua primitiva pureza, queria dizer a destruição ou neutralização de todos os *pouvoirs intermédiaires* – poderes "particularizantes", que sabotam a obra que o poder "universalizante" do estado moderno se esforçava para realizar. A batalha para descobrir a "essência humana" era apenas uma dentre as muitas batalhas travadas na guerra pelo direito de legislar, e legislar *monopolisticamente*. Ou, mais propriamente, a guerra para substituir a "mão morta" do costume e da tradição (uma mão de fato muito viva graças aos mecanismos localmente entrincheirados de reprodução controlada) pela vontade do estado como legislador exclusivo. As outras formas – consuetudinárias e tradicionais – deviam ser esmagadas, desembaraçando-se delas, para se poder revestir de roupa nova, agora feita pelo desenhista, o corpo e a alma desnudos do "homem como tal".

¹ Louis Dumont, *Essays on individualism: Modern Theory in anthropological perspective*, University of Chicago Press, 1986, p. 25.

² Georg Simmel, "Freedom and the individual", em *On individuality and social forms*, org. Donald N. Levine, University of Chicago Press, 1971, pp. 219-220.

Despido da carapaça de seus laços "naturais", a "essência" do "homem como tal" comprovou-se ser, entre outras coisas, uma solidão associada. Os pensadores líderes da nova ordem artificialmente planejada, como Hobbes ou Locke, imaginavam um indivíduo relacionado à sociedade em geral (leia-se: a nação-estado) só externa e instrumentalmente: não viam o fato de que o "ser parte da sociedade" tinha a capacidade de "mudar ou alterar os indivíduos de algum modo fundamental ou significativo", mas criam que as instituições sociais "existiam para preservar, proteger e defender os interesses próprios dos indivíduos".³ Nesse modo de ver, porém, declarava-se livre o indivíduo de todas as obrigações para com outros seres humanos (exceto, porém, das expressas e sancionadas pelo único poder competente para legislar "a lei e a terra"). No sumário incisivo de Simmel:

Assim, todas as relações com os outros são, em última análise, meras estações ao longo da estrada pela qual chega a si o ego. Isso é verdade, quer se sinta o ego basicamente idêntico a esses outros porque ainda precisa do apoio desta convicção porquanto tem que se valer sozinho confiando em si mesmo e suas capacidades, quer seja bastante forte para agüentar a solidão de sua própria condição, apresentando-se aí a multidão apenas para que cada indivíduo possa usar dos outros como uma medida de sua incomparabilidade e da individualidade de seu mundo.⁴

A mônada hermeticamente fechada e solitária é abandonada no meio da multidão dos outros que estão bem perto se bem que infinitamente distantes e estranhos sem concerto, apenas buscando em cada intercurso uma oportunidade de nutrir sua identidade ... A sociedade moderna especializou-se na renovação do espaço social: visava a criar um espaço público onde não devia haver nenhuma proximidade moral. A proximidade é o campo da intimidade e moralidade; a distância é o campo da estranheza e da Lei. Devia haver entre o eu e o outro distância estruturada somente por normas jurídicas - nenhuma influência falseante de qualquer coisa espontânea e imprevisível, nenhum espaço para poderes na medida que inconfiáveis e resistentes à legislação universal tais como os precedentes do impulso moral instável. Esperava-se que se obedecesse às normas legais uma vez que apelavam aos interesses próprios dos chamados a

³ Jean Bethke Elshtain, "Liberal heresies: existentialism and repressive feminism", em *Liberalism and the modern polity: essays in contemporary political theory*, org. Michael J. Gargas McGrath, Marcel Dekker, Nova York, 1978, p. 35.

⁴ Simmel, "Freedom and the individual", p. 223.

Aléias - Alameda, Argumento ou via,
como no modo de Simmel, muitos
obedecer, e prometiam prestar o melhor serviço que há ou pode haver: as normas legais visavam a ajudar os indivíduos, estimulando-os a buscar o que convém a seu interesse próprio, e prometiam mostrar como fazê-lo. O indivíduo legalmente definido era alguém que tinha interesses que não eram interesses de outros. A distância entre o eu e o outro era traçada para além do risco de colisão pela separação e conflito (sempre possível) entre interesses individuais.

Um vez exiladas de sua moradia natural, a moradia da proximidade, as afeições podiam ser redirecionadas para a totalidade abstrata e imaginada da nação-estado (no vocabulário de Reinhold Niebuhr, podia-se reforçar o ^{origem no Drexler} altruísmo individual em egoísmo grupal). O que deixaria moralmente dessecada a imediata vizinhança do indivíduo, a companhia dos outros na qual se vivia a vida. O efeito, em parte planejado e em parte imprevisto, de tudo isso foi, por assim dizer, certa falta subsequente de instrução moral: a incapacidade de o indivíduo estar à altura da presença do Outro e da afeição que essa presença evocava - misteriosa e ilegitimamente, como então se presumia. Num mundo construído só de normas codificáveis, o Outro assomava do lado de fora do eu como presença mistificante, mas sobretudo como ambivalência desconcertante: como potencial ancoragem da identidade do eu, mas ao mesmo tempo como obstáculo e resistência à auto-afirmação do ego. Na ética moderna, o Outro era a contradição encarnada e a mais terrível das pedras de escândalo na marcha do eu para sua realização.

Se a pós-modernidade constitui uma retirada das aléias cegas a que tinham levado as ambições radicalmente perseguidas da modernidade, uma ética pós-moderna seria uma ética que readmitisse o Outro como próximo, como alguém muito perto da mão e da mente, no cerne do eu moral, de volta da terra devastada dos interesses calculados à qual ele foi exilado; uma ética que restaura o significado moral autônomo da proximidade; uma ética que lança novamente o Outro como a figura decisiva no processo pelo qual o eu moral chega ao que é seu. Como postulou Alain Renaud, para remediar as negligências da filosofia ética moderna, a nova ética precisaria focalizar a intersubjetividade como "a limitação imposta ao individualismo monadológico".⁵ Neste sentido, a ética de Lévinas é ética pós-moderna. Como sugeri

⁵ Alain Renaud, *L'ère de l'individu*, Gallimard, Paris, 1989, p. 61.

Produção moral do indivíduo

Monadologia e a
Zurück zum Anderen
Ética Pós-Moderna

François Laruelle, Lévinas é "le penseur de l'Autre"; "Lévinas 'in-vente' un Autre radicalement éthique, il dit l'Autre par quoi il fut interpellé avant même de pouvoir en énoncer les manières."⁶ Ou, nas palavras de Marc-Allain Ouaknin: a ética de Lévinas é um "humanismo de l'Autre homme". Sua ética é pós-moderna porque é movida pela

estratégia da abertura, que quebra a imanência monádica fazendo do sujeito alguém que dá passo para fora de si mesmo, o sujeito de autotranscendência. Para Lévinas, é esse desbrochar [surissement] de intersubjetividade que constitui o sujeito, e não vice-versa.

Numa ética pós-moderna, o Outro não mais seria aquele que, na melhor das hipóteses, seria a presa da qual pode-se alimentar o eu para reabastecer seus humores vitais orgânicos, e – na pior das hipóteses – contrariaria e impediria a constituição do eu. Ele será, ao invés, o guardião da vida moral. Nas próprias palavras de Lévinas, "a humanidade do homem, a subjetividade, é uma responsabilidade pelo Outro, uma extrema vulnerabilidade. O retorno ao eu torna-se um interminável rodeio ..." E aquilo de que falam essas palavras é uma responsabilidade pelo Outro que chega antes de o Outro ter tido tempo de exigir qualquer coisa; a responsabilidade "que é ilimitada por não ser medida por desempenhos, aos quais se referem a aceitação ou a recusa de responsabilidades".⁸ Entrou-se na responsabilidade antes de desempenhos, numa responsabilidade que é a medida *a priori* de todos os desempenhos, antes de ser medida *a posteriori* por eles.

A assimetria de eu-tu

Numa das mais dramáticas inversões dos princípios da ética moderna, Lévinas concede ao Outro a prioridade que inquestionavelmente se atribuiu outrora ao eu.

A relação intersubjetiva é uma relação não-simétrica. Nesse sentido, eu sou responsável pelo Outro sem esperar reciprocidade, mesmo que tivesse que morrer por isso. A reciprocidade é questão *déle* ... Eu sou responsável por uma

⁶ François Laruelle, "Irrecusable, irrecevable", em *Textes pour Emmanuel Lévinas*, org. François Laruelle, Jean-Michel Place, Paris, 1980, p. 9

⁷ Marc-Alain Ouaknin, *Méditations érotiques*, Balland, Paris, 1992, p. 129.

⁸ Emmanuel Lévinas, "No identity", em *Collected philosophical papers*, Martinus Nijhoff, 1987, p. 149.

Responsabilidade moral pelo outro - Lévinas.

total responsabilidade, que responde por todos os outros e por tudo nos outros, mesmo por sua responsabilidade. O eu sempre tem uma responsabilidade *a mais* que todos os outros.⁹

O nó da subjetividade consiste em ir para o outro sem se importar com seu movimento para mim. Ou, mais precisamente, consiste em se aproximar de tal sorte que, acima e além de todas as relações recíprocas que não deixam de se estabelecer entre mim e o próximo, eu tenha sempre dado um passo a mais rumo a ele ... O próximo atinge-me antes de qualquer conjectura, antes de qualquer desempenho aceito ou recusado ... Como que ordenado de fora, eu sou traumáticamente comandado, sem interiorizar, por representações ou conceitos, a autoridade que me comanda. Sem perguntar-me a mim mesmo: O que então tem a ver comigo? Donde tirou ele o seu direito de comandar? O que eu fiz para de início me achar em débito?

A face de um próximo para mim significa uma responsabilidade inexplicável, precedente a qualquer consentimento livre, a qualquer pacto, a qualquer contrato.¹⁰

Nenhuma liberdade é absoluta, oniabrangente, ilimitada. Não existe modo de se levantar de qualquer espécie de dependência senão com a alavanca de outrem. Cada luta de libertação tem por resultado, se triunfante, na substituição de uma constrição, penosa e vexante, por outra – ainda não experimentada ou vista como mal menor. Cada liberdade celebrada é uma liberdade da dependência mais temida, mas não uma dependência como tal. A emancipação moderna tomou como ideal o homem socializado, guiado por normas racionalmente processadas, claramente expressas, legalmente endossadas e rebatizadas assim como a Lei do País, que substituiria a dependência das forças rebeldes e incontroladas, não-codificadas e, em consequência, "cegas" dos instintos e emoções humanos (para Durkheim, por exemplo, tirar as algemãs constrangedoras de normas societariamente impostas não revelaria um indivíduo livre, mas um escravo de paixões animais). De outro lado, liberdade do eu, a quem se devolveu o direito de agir por sua própria responsabilidade moral, sem nenhuma vergonha e sem nenhuma necessidade de defender-se, só pode significar abandonar-se a um comando moral que não conhece nenhum alívio e sempre exige mais do que o eu pode ou quer entregar.

⁹ Emmanuel Lévinas, *Ethics and infinity: conversations with Philippe Nemo*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1985, pp. 98-99.

¹⁰ Emmanuel Lévinas, *Otherwise than being, or Beyond essence*, Martinus Nijhoff, Haia, 1981, pp. 84, 87, 88.

Proximidade e Levinas

O campo do ser, o campo das normas, é também campo de significados. Espera-se das coisas e dos atos que portem significados e *possuam* sentidos: ser *possuidores* de significados, e – sendo a propriedade de relacionamento de exclusão – ter significados que outras coisas e atos não têm. A responsabilidade, na medida em que permanece apenas moral, na medida em que nenhuma tentativa se fez para exauri-la numa lista de obrigações e direitos concedidos, não tem significado nesse sentido. A face, com que a responsabilidade se confronta, levanta exigências por sua insignificância, pela irrealização de seu potencial de assumir e portar significados. Será somente mais tarde, quando eu reconhecer a presença da face como minha responsabilidade, que nós dois, eu e o próximo, adquirimos significados: Eu sou eu, quem sou responsável, ele é ele, a quem eu atribuo o direito de fazer-me responsável. É nessa criação de significado do Outro, e assim também de mim mesmo, que chega a mim minha liberdade, minha liberdade ética. É precisamente por causa da unilateralidade, por causa da não-simetria da responsabilidade, por causa da condensação de poder criativo inteiramente do meu lado, é que a liberdade do eu ético seja talvez, paradoxalmente, a única liberdade que se veja livre da sombra ubíqua da dependência.

Lévinas chama o campo do comando moral a ser responsável (e assim a ser livre) de “proximidade”. O termo – com suas conotações espaciais – está mais uma vez *sous rature*: nada há de realmente espacial na proximidade, certamente não no sentido do espaço físico, nem sequer no sentido do espaço social (o da densidade do mútuo conhecimento). A contigüidade da proximidade não se refere ao encurtamento da distância, aos dois seres vindos a ficar braço a braço ou face a face (literal ou metaforicamente), à contigüidade ou à fusão de identidades. Não se refere a qualquer coisa de relativo que possa ser mapeado ou medido. A “proximidade” está pela única qualidade da situação ética – a qual “se esquece da reciprocidade, como no amor que não espera ser partilhado”. A proximidade não é uma distância muito pequena, nem sequer é superar, negligenciar ou negar a distância – é, simplesmente (embora não por inteiro simplesmente), “uma supressão da distância”:

Não se pode reduzir o relacionamento de proximidade a qualquer modalidade de distância ou contigüidade geométrica, nem à mera “representação” de um próximo; ela já é uma adjudicação, uma adjudicação extremamente urgente – uma obrigação, que precede no tempo a todo desempenho. Essa anterioridade é “mais velha” que o *a priori*.

O “significado absoluto e próprio” de proximidade, simplesmente (ou não por inteiro simplesmente) “pressupõe ‘humanidade’”.¹¹ A proximidade do próximo é “obsessiva” – a espécie de imediatidade que está “dormindo no palco da consciência, não por falta mas por excesso, pela ‘demasia’ da aproximação”. A proximidade está “além da intencionalidade”.¹² A intenção já pressupõe um espaço medido, uma distância. Para a intenção ser, deve haver primeiro separação, tempo para refletir e ponderar, para “elaborar uma decisão”, para proclamar ou anunciar. A proximidade é o terreno de toda intenção, sem ser ela mesma intencional. Maurice Blanchot sugeriu que o Outro, no relacionamento ético, é “a atenção”:

A atenção é esperar [*L'attention est l'attente*]; não um esforço, tensão, nem mobilização de conhecimento em torno de certa coisa com a qual se está preocupado. A atenção espera. Espera sem pressa, deixando vazio o que está vazio, e evitando apenas a pressa, o desejo impaciente e, mais ainda, o horror do vazio que nos incita a preencher o vazio prematuramente.¹³

Tal atenção, tal *esperar*, não é possessivo; não visa despossuir o Outro de sua vontade, de sua distintividade e identidade – através da coerção física, ou da conquista intelectual chamada de “a definição”. A proximidade nem é distância superada por uma ponte, nem distância exigindo ser superada por uma ponte; não é um preâmbulo para identificação e fusão, que pode, na prática, só ser ato de sucção e absorção. A proximidade está satisfeita com ser o que ela é – proximidade. E está disposta a permanecer tal: estado de permanente atenção, venha o que vier. Responsabilidade nunca completa, nunca exaurida, nunca passada. Esperar pelo Outro para que exerça o seu direito de comandar, direito que nenhum comando já dado e obedecido pode diminuir.

A aporia da proximidade

Prestar atenção, esperar dessa maneira, é tarefa que desanima. Estira o eu até aos limites de sua capacidade de agüentar; chega muito perto desses limites em busca da possibilidade de se poder

¹¹ Lévinas, *Otherwise than being*, pp. 82, 100-101, 81.

¹² Emmanuel Lévinas, “Language and proximity”, em *Collected philosophical papers*, p. 119.

¹³ Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969, p. 174.

Proximidade

Como evitar o pacto corruptor do Poder na Proximidade?

evitar a transgressão. Por quanto tempo pode alguém esperar, se nenhum fim se promete, se ao esperar se nega desde o início que virá o conforto da realização? Não admira que o pensamento comece com a responsabilidade buscando febrilmente sua própria negação. A tentação de perguntar: "Sou eu o guarda de meu irmão?", inscreve-se no ser um. A "fuga da liberdade" de Erich Fromm não é nenhum impulso tão opressivo como no estado da responsabilidade primitiva pré-ontológica, onde se apresenta a liberdade em seu grau mais absoluto, sendo, em consequência, menos suportável.

Mas revela-se o poder do Outro em sua negação. O que era tão tentador como promessa de libertação (da responsabilidade impiedosa e insaciável e do interminável da espera) só tem o condão de me revelar o Outro como dependência minha. Sou agora verdadeiramente refém (das pretensões impiedosas e insaciáveis do Outro e de sua lamúria interminável). Se no estado de proximidade o Outro era a *autoridade* que fundava a minha responsabilidade – minha liberdade, minha unicidade – agora se torna ele uma *força*, uma resistência; aquele poder lá fora que traça uma fronteira ao redor de minha liberdade, que me faz emboscada para roubar-me qualquer liberdade que eu gostaria de conservar. A fragilidade do Outro suscita o eu moral em mim; sua força e militância, de outra parte, lança-me ao campo de batalha e mantém-me lá. Como antes, o fim não está, porém, à vista. A luta, da mesma forma que o esperar, desconhece qualquer fim, não admite qualquer resolução definitiva.

Se no estado de proximidade é que a responsabilidade, sendo ilimitada, é menos suportável, é também no estado de proximidade que o impulso de fugir da responsabilidade é mais forte. Donde o paradoxo: a mesma condição que sustenta a atenção desinteressada dá nascimento à mais impiedosa das lutas (nenhuma guerra é tão impiedosa, deixa tão pouco espaço para a magnanimidade, como uma guerra de desespero, uma guerra sem esperança de ganhar). O mesmo solo produz amor e ódio; o mais humano dos amores e o mais desumano dos ódios. O terreno da responsabilidade é também, inevitavelmente, lugar de crueldade. Só a ilimitação da crueldade pode (ou tão logicamente levantar boatos de) preponderar (deixar de preponderar – silenciar, ou banir do campo visual) a incondicionalidade do comando ético. A proximidade é o terreno da glória mais deslumbrante da moralidade; mas também de suas mais ignóbeis derrotas.

A humanidade converte-se em crueldade por causa da tentação de fechar a abertura, de recuar no processo de se estirar rumo ao Outro, de deixar de lutar contra o empurrão inexorável, se bem que silencioso, do "comando não-falado". Este é um conflito, um conflito genuíno, um conflito experimentado muitas vezes por quem acha a generosidade onerosa demais, e a prioridade incondicional da fraqueza do Outro sobre minha força exigente demais para se aceitar para sempre. Com efeito, o conflito é tão comum e tão "normal" que é impossível contemplar a "natureza inata" do impulso moral sem admitir ao mesmo tempo a natureza endêmica da agressão. Donde os intermináveis debates sem conclusão entre os pensadores que crêem que os homens são bons "por natureza", e os que afirmam a "naturalidade" do mal. Cada lado do debate dispõe de provas abundantes em apoio de sua argumentação – demais abundantes para que o outro lado se sinta confiante. Com efeito, a condição de proximidade, o lugar de nascimento do eu moral, tende a se ver desde o início dissociado pelo impulso de ficar e pelo impulso de fugir. A competição entre a atitude de abrir e a urgência de fechar começa bem antes da razão, e as regulações éticas que a razão é tão capaz de produzir começam a intervir.

Desarma-se a exigência incondicional logo que se substitui a proximidade pela distância mediada pela razão; a inatenção toma então o lugar da atenção, a impaciência substitui o esperar. São agora atenção e esperar que precisam ser efetuados e postos no lugar: precisam passar pelo crivo da argumentação, suportar a defesa, mostrar-se que são adequados e "têm boas razões". Entramos aqui no campo do ser, naquele diferente da moralidade, naquele reino de essências e regras. Entramos também no campo dos conflitos que esperam por solução e buscam soluções, mediante vitória ou compromisso, e mediante manter o jogo dentro das regras. Antes dos conflitos e da solução do conflito há, porém, a aporia da própria exigência incondicional; não um conflito, uma vez que conflitos são contradições que se podem resolver (ou se crêem resolvíveis), mas precisamente uma aporia, isto é, um estado envolvido em contradição sem solução: uma condição que não se pode realizar sem autonegação, que não se pode aluir por próprio esforço de autoperfeição, auto-realização ... Uma condição cujo impulso para a autodestruição nasce de sua necessidade inata de lutar por perfeição.

Aporia da
Proximidade

A atenção ao Outro como um-outro, como a fragilidade que provoca minha força, como a presença outra que a mim resiste e se opõe (antes de ela ter tido o ensejo, ou antes de eu lhe dar, de se opor a mim por sua resistência), vem *antes* do conhecimento. Com efeito, ela termina no momento em que vem o conhecimento; em todo caso, com a vinda do conhecimento, ela muda para além de reconhecimento: é agora uma decisão arrazoada antes que um impulso, exige (ou exhibe) explicações e garantias. Foi, porém, essa atenção antes do conhecimento que me pôs no caminho para o conhecimento e aplicou-me o primeiro impulso. Ser-para-o-Outro significa ouvir o comando do outro; esse comando é inexpresso (é essa precisamente a razão pela qual minha responsabilidade é ilimitada), mas meu ser-para exige que eu o faça falar. Meu conhecimento é o único meio que tenho para fazê-lo falar. Se ser-para significa agir por causa do Outro, é o bem-estar ou a dor do Outro que emoldura minha responsabilidade, dá conteúdo ao "ser responsável". Eu sou responsável de atender à condição do Outro; mas ser responsável de maneira responsável, ser "responsável por minha responsabilidade", exige que eu conheça o que é a aquela condição. É o Outro que me comanda, mas sou eu que devo dar voz àquele comando, torná-lo audível a mim mesmo. O silêncio do Outro manda-me falar-por, e falar-pelo-Outro significa ter conhecimento do Outro.

Mesmo que essa não tenha sido sua intenção (mais exatamente, não sua intenção consciente, seu desígnio), a atenção leva-me a inquirir sobre a condição do Outro a quem dou atenção. Embarco na busca do conteúdo do comando. Mas não posso encontrar o conteúdo de qualquer forma exceto através de o "representar", de o colocar junto como *meu conhecimento*. O que eu "encontro" é o comando do Outro tal como articulado por mim; minha representação da voz do Outro. O "encontrar" coloca uma distância entre o Outro enquanto ele-pode-estar-por-si-mesmo e o Outro pelo-qual-eu-sou - a distância que não existia antes. O meu "ser por" agora é *mediado*. A primitiva proximidade inocente não mais existe ... E isso ocorre mesmo se minha representação do comando for idêntica com o próprio comando. (O que significaria mesmo essa identidade? Como se eu pudesse saber que este é o caso e se eu pudesse saber como descobrir se este é o caso ... A ressonância entre o comando e sua representação sempre será afinal também construção *minha*.) A distância - inevitavelmente, por causa de ser distância - retém a não-identidade como

ouçosa: produzir, entrever, vaticinar,
dunçar, fazer voto

seu perpétuo corolário. A identidade pode ser falaz, suposta; quer genuína ou fantasiada, sempre será *imputada*. Mas a representação do comando é a única forma de eu ouvir o comando distintamente; o único comando sobre o qual eu posso *agir*.

O Outro é refundido como minha criação; agindo com o melhor dos impulsos, eu roubei a autoridade do Outro. Sou eu agora quem diz *o que* o comando comanda. Eu tornei-me o plenipotenciário do Outro, embora tenha eu próprio assinado o poder de procurador em nome do Outro. "O Outro pelo qual eu sou" é minha própria interpretação daquele silêncio, daquela presença provocadora. E, sendo assim, posso vir a pensar (já estou *pensando*) que o que cheguei a ver não é o que eu quero, ou não é o que eu preciso para me incomodar excessivamente; a pergunta: "Sou o guarda do meu irmão?", segue pronta e "naturalmente", e acabou-se o "partido moral" ... É verdade, ainda posso proceder aonde meu impulso moral incita-me a ir; ainda posso seguir o comando, reconhecer minha responsabilidade. Será agora, porém, um comando a servir minha interpretação, responsabilidade pelo bem e dores do Outro "tal como se vê na interpretação". Outra pergunta pode seguir, uma vez mais desde dentro do partido moral, mas já augurando sua abdicação: "Não sou eu juiz melhor do que é bom para ele?" O Outro pode não conseguir reconhecer-se na interpretação; se ele ficar em silêncio, como dentro do relacionamento moral ficaria, eu não teria nenhuma meio de saber do desagrado; se ele quebrar o silêncio, adquirirá voz própria provocada pelo som de minha voz, e assim começará a resistir, e agora temos sua leitura própria contra a minha leitura em seu nome; e se quero me assegurar que minha responsabilidade foi exercida plenamente, que nada foi deixado não-feito, omitido ou negligenciado, eu me sentirei obrigado a incluir em minha responsabilidade também o dever de superar o que eu posso ver como nada mais que sua ignorância, ou sua interpretação *errônea*, de "seu melhor interesse próprio". Se assim é, minha responsabilidade parece ficar, gratificadamente, reforçada: ingenuidade, imprudência, imprevidência do Outro realçam minha intuição, prudência e circunspeção.

Seguindo sua própria lógica, imperceptível ou sub-repticiamente, sem falta minha ou má vontade, o cuidado converteu-se em poder. A responsabilidade gerou opressão. O serviço ricocheteia como conflito de vontades. Porque eu sou responsável, e porque eu não me esquivo de minha responsabilidade, eu devo forçar o Outro a submeter ao

Lo Pooler e OUTRO COM O
Quonob a responsab. moral gera opressão?

POOLER: A DOR DA PROXIMIDADE MORAL

que eu, na melhor das consciências, interpreto como “o seu melhor bem”. Não há razão para me acusar de ambição ou de possessividade, nem sequer de egoísmo: eu ainda estou agindo *por causa do Outro*, eu ainda sou um eu moral, não tocado por interesse próprio, não contando meus custos, pronto para o sacrifício. “Realmente não há nenhuma outra coisa a fazer, uma vez que sou reponsável” – assim responderei às acusações.

Essa é a genuína aporia da proximidade moral. Não existe nenhuma boa solução à vista. Se não ajo na minha representação do bem-estar do Outro, não sou culpado de indiferença pecaminosa? E se eu agir, até que ponto devo ir ao quebrar a resistência do Outro, quanto de sua autonomia posso retirar? Como Bertrand Russel disse em outro contexto, a dificuldade neste caminho em que cada passo leva ao seguinte é que não se sabe em que passo parar de vociferar ... Há apenas uma linha tênue entre cuidado e opressão, e a armadilha do desinteresse está à espreita dos que a conhecem, e procedem cautelosamente cuidando para não transgredir ...

Moralidade como carinho *Ética Pós-Moderna como ética do carinho*

“A ética pós-moderna, sugere Marc-Alain Ouaknin, “é uma ética de carinho”.¹⁴ A mão, que acarinha, permanece, caracteristicamente, aberta, jamais se fechando em garra, nunca “pegando para reter”; ela toca sem apertar, ela se movimenta obedecendo à forma do corpo acarinhado ...

Emmanuel Lévinas usou pela primeira vez a alegoria do carinho em 1947, trinta anos antes de completar sua magna obra, *Otherwise than being*. A visão do carinho como paradigma do relacionamento moral apareceu pela primeira vez muito tempo antes da primeira premonição do espaço pré-ontológico da ética, antes da exploração fenomenológica da proximidade e da articulação de responsabilidade sem limites. Em seu sentido primário, o carinho é a atividade do amor erótico; ele visualiza o que no amor escapa à visão, ele serve para descrever de maneira que o amor não serve. Na descrição, o carinho está pelo amor. Na história da filosofia ética de Lévinas, o amor erótico forneceu a moldura em que se devia delinear o “ser

Atitude Moral e Amor Eros

para” em geral, a condição moral como tal. Ou, em outras palavras, a atitude moral, tal como se representa no ensinamento ético de Lévinas, é uma metáfora do amor erótico: que generaliza e particulariza ao mesmo tempo uma categoria-matriz e um caso específico de amor.

O carinho desloca-se para o centro da visão de Lévinas no contexto de sua análise do impressionante paralelismo entre futuro e o Outro. Futuro, o futuro genuíno, futuro que ainda-não-foi (diversamente do futuro existindo na antecipação, o futuro de Bergson-Heidegger-Sartre, o “futuro presente”), é o que não pode ser captado de maneira alguma. A exterioridade do futuro é inteiramente diversa da exterioridade espacial precisamente porque nenhuma extensão da mão será bastante para captá-lo. O futuro “cai sobre nós” e “nos oprime”. Em outras palavras, “L’avenir, c’est l’autre”. Olhando para o futuro, da mesma forma que olhando para o Outro, o sujeito “ne peut rien pouvoir” – “não pode ser capaz de nada”. O futuro, da mesma forma que o Outro, está (em seu ato de confrontar, em seu face-a-face) simultaneamente “dado” e “escondido”. Nenhum equivalente, sequer semelhança, do futuro pode-se eventualmente encontrar no presente, naquilo que eu apreendo, naquilo que se pode apreender. Entre o presente e o futuro, um abismo. O futuro sempre é novo nascimento, começo absoluto. E assim é o Outro.

O amor erótico reconhece essa alteridade absoluta; mais do que isso, é o caráter absoluto da alteridade que torna possível o amor erótico.

O *pathos* do amor consiste na insuperável dualidade de seres. O amor é relacionamento com o que está para sempre escondido. Esse relacionamento não neutraliza a alteridade, senão que a conserva. O *pathos* do desejo repousa no fato de ser dois. O outro como outro não é objeto destinado a se tornar meu ou que ficou meu; ele se retira, pelo contrário, em seu mistério.¹⁵

A intencionalidade do desejo do amor não visa a um “fato futuro”, mas ao futuro como tal, à sua absoluta alteridade e perpétua esquiva. O carinho, a atividade do desejo, não tem intenção nenhuma de “possuir, pegar, conhecer”; se tal fosse o caso, o carinho visaria a aniquilar a alteridade no Outro e assim à autodestruição. O carinho é “como um jogo com algo que se esconde, um jogo sem

¹⁵ Cf. Emmanuel Lévinas, *Le Temps et l'autre*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991, pp. 64, 68, 71-72, 78.

¹⁴ Ouaknin, *Méditations érotiques*, p. 129.

nenhum projeto ou plano, jogado com algo que não se pensa que vá se tornar nosso ou nós, mas com algo outro, sempre outro, para sempre inacessível, sempre por vir. O carinho é a atenção prestada ao futuro puro, um futuro sem conteúdo".¹⁶ O amor erótico é o relacionamento com a alteridade, com o mistério, com o futuro, com o que neste mundo, em que tudo existe, nunca existe ...

Pode-se argumentar, com Edith Wyschogrod,¹⁷ que a ética pré-ontológica de Lévinas não se podia fundar nas faculdades do ver e do ouvir, mas unicamente no sentido (ou antes, no meta-sentido, no arqui-sentido) do tato – naquela “pura aproximação, pura proximidade”, naquele “estar-perto do ser”. Acrescente-se todavia que mais que a ética pode-se fundar no fenômeno do tato. O carinho e o assalto físico (reafirmação da alteridade, e invasão da privacidade do corpo) são *ambos* exemplos de tato, e – como tantos casos de tribunais mostraram – notavelmente difíceis de se distinguirem entre si. O carinho é o gesto de corpo dirigindo-se a um outro e o alcançando; já, desde o começo, em sua “estrutura” interna, um ato de *invasão*, ainda que seja apenas tentativo e exploratório. Ser convidado ou bem-vindo não é sua condição necessária. Nem o é sua reciprocidade e mutualidade. Mas essa “multifinalidade” do resultado, essa possibilidade de ramificar-se em apropriação e violência – não são falha nem *accidens* do carinho, mas seu *atributo*, seu traço constitutivo; é, afinal, o que separa o *tocar* (aquela unilateralidade mas ...) do ver e do ouvir (aquela unilateralidade pura e simples), e é essa a razão pela qual se pode construir a “ética do amor” (ou, ter assumido aquele amor é o padrão segundo o qual se modela e se julga a atitude moral, também a “ética do Outro” em geral) sobre a faculdade do tato, mas não sobre as do ver e do ouvir.

No coração do carinho encontramos uma vez mais ambivalência. Não se admira se foi feita sob encomenda, como a marca do amor, aquela condição que deve sua admirável capacidade de ajuntar o separado, de partilhar temores e repartir alegrias, precisamente à sua ambivalência inata e inextricável. Com efeito, se o amor fosse apenas o reconhecimento da “insuperável dualidade de seres”, em que se diferenciaria do mero calejamento e indiferença? O que o im-

Ambivalência e Carinho

¹⁶ Lévinas, *Le Temps et l'autre*, p. 82.

¹⁷ Cf. Edith Wyschogrod, “Doing before hearing: On the primacy of touch”, em *Textes pour Emmanuel Lévinas*, org. François Laruelle, Jean-Michel Place, Paris, 1980, pp. 179-203.

pediria de degenerar em narcisismo e interesse próprio? Sim, o “pathos do amor” reconhece a dualidade de ser como mais que falha temporária, mais do que aquilo que até o momento permaneceu insuperado; aceita a dualidade como insuperável. E todavia não pode dar expressão à aceitação senão tentando, desde o início e enquanto durar o amor, negar o que assumiu – superar o insuperável: fazer seus próprios os sofrimentos do parceiro, “absorver” os sentimentos do parceiro, partilhar do ser do parceiro (“amar é mudar-se à semelhança do amado”), como sugere Kierkegaard,¹⁸ fazer de dois corpos um, transformar os confins entre os corpos na sutura que ata num só corpo. Sem aquela cláusula que exige que se viva a dualidade como desafio, para ser sentida como colarinho apertado demais, percebida como condição que não se pode contemplar com serenidade, o amor não seria amor, mas alteridade pura e simples. Caindo a cláusula, é assim que o amor definha, murcha e morre. Ouçamos Max Frisch:

Porque o nosso amor chegou ao fim, porque se gastou sua energia, aquela pessoa terminou para nós ... Nós nos afastamos de nosso desejo de partilhar ulteriores manifestações. Nós lhe recusamos o direito, que cabe a todas as coisas vivas, de permanecer inagarráveis, e então ambos ficamos surpresos e desapontados que o relacionamento parou de existir. “Tu não és”, diz aquele(a) que foi desapontado(a), “o que pensei que eras”. E o que era o que se pensou? Um mistério – que afinal é o ser humano – um enigma excitante de que se cansou. E assim a pessoa cria para si uma imagem. Este é ato de desamor, a traição.¹⁹

É verdade, o *pathos* do amor nutre-se de mistério. Mas o mistério, de que se nutre, é mistério que espera arrombar. A curiosidade é a esperança de conhecimento – e, desvanecida a esperança, a curiosidade abre vias à indiferença. Um mistério demasiado hermético, que rejeita quaisquer lisonjas e molestações para se permitir abrir, perde seu poder de sedução. Mas também o perde um mistério demais ansioso por se escancarar, de deixar de ser mistério, de exaurir-se em rotina sem surpresa alguma. Portanto, de ambos os lados da “dualidade insuperável”, armadilhas malvadas estão à espreita do amor infeliz. Pode-se envenenar o amor pela curiosidade cansada

¹⁸ Soren Kierkegaard, *The last years: Journals, 1853-1855*, Collins, Londres, 1968, p. 186.

¹⁹ Max Frisch, *Sketchbook, 1946-1949*, Harcourt Brace Jovanovich, Nova York, 1977, p. 17. “A solidão do amante”, observou Roland Barthes, “não é solidão da pessoa ... é solidão do sistema: eu estou só em fazer dela um sistema” (*A Barthes Reader*, org. Susan Sonntag, Jonathan Cape, Londres, 1982, p. 453).

da satisfação adiada para sempre, ou pelo enfado da curiosidade satisfeita. Para evitar o primeiro laço, o amor pode "tomar a iniciativa nas próprias mãos", colocando, sub-repticiamente, sua própria solução no lugar do enigma. Para escapar do segundo laço, o amor apenas precisa se retirar. Em ambos os casos, a cura da aporia do amor é não-amor.

Há ciladas em fileiras ao longo dos limites externos do amor, produzidas não por imposição externa, mas pelos impulsos internos do próprio amor, os anelos que o amor, sendo amor, não pode ficar sem. Uma vez nas ciladas, ou movido somente pelo desejo de escapar delas, murcha ou morre o amor. Mas o que acontece quando os laços não passam de oportunidade externa, e o amor ainda está no que é seu? A ambivalência é o pão diário do amor. O amor precisa de dualidade que permaneça insuperável. Mas o amor vive tentando superá-la. O sucesso, porém, é o toque de finados-do-amor. O amor deixa de viver por sua omissão. Sob circunstâncias, os trabalhos diários do amor são paliativos, meias soluções, quase-soluções, soluções que criam a necessidade de novas soluções. Uma visão daquilo com que pode parecer o parceiro quando verdadeiramente livre, forma-se somente para logo depois se despedaçar pela liberdade "realmente existente" do parceiro; é preciso eliminar a visão – afinal de contas, o florescer livre do parceiro é o que interessa ao amor (não seria amor se não se conduzisse como se esse fosse o caso); como se, seguindo a audaz receita de Rousseau, se precisasse forçar o parceiro para ser livre ... Todavia, um parceiro forçado não é mais livre e, sendo assim, não mais respeitado, e, sendo assim, não mais digno de interesse ... Como Jeffrey Blustein observou com razão, "as relações íntimas tendem de modo especialmente fácil a faltas de respeito manipuladoras e paternalistas".²⁰ Quanto mais íntimas forem as relações, tanto mais vulneráveis serão. Os trabalhos do amor perdem-se antes de começarem.

Há uma ambivalência, uma aporia no coração do amor. O que torna o amor insustentável é precisamente aquela intenção ideal sem a qual o amor não pode ser ... A intenção do amor, de qualquer

²⁰ Jeffrey Blustein, *Care and commitment: taking the personal point of view*, Oxford University Press, 1991, p. 176. E assim é precisamente, segundo o modo de ver de Blustein, porque o amor é "uma espécie de cuidado desinteressado" (p. 148). Quanto maior o cuidado, tanto maiores a intimidade, a dependência mútua e a vulnerabilidade – e a perda do respeito, e depois a perda do cuidado desinteressado, em consequência.

cuidado, é a felicidade de seu objeto. Mas é, e deve ser, a visão que o amante tem de felicidade que se propõe como horizonte do esforço do amor. O primeiro, a necessidade existencial, milita contra o segundo, a necessidade pragmática, e por esta é contrariada. O jovem Lukács expressou essa aporia agudamente, se bem que talvez inadvertidamente, ao colocar lado a lado, na mesma página, duas características do amor, igualmente indispensáveis, todavia dissonantemente incompatíveis. "Amar: tentar nunca ser comprovado certo". E: "Amar de tal modo que o objeto do meu amor não fique no caminho do meu amor".²¹ A autodeterminação, o dom do amante ao parceiro proclamado na primeira sentença, cancela-se na segunda. A primeira sentença anuncia a entrega do amante. A segunda é o manifesto da dominação do amante. O problema é que ambos são aspectos do mesmo relacionamento; sua presença simultânea é o *sine qua non* do amor.

Em esplêndido estudo de animais domésticos como produtos de amor, Yi-Fu Tuan diz que "afeição não é o oposto de dominação"; que, mais desconcertantemente ainda, "a própria afeição é possível somente num relacionamento de desigualdade": "a palavra *cuidado* exclui de tal modo humanidade que tendemos a esquecer sua mais inevitável matização por paternalismo e condescendência em nosso mundo imperfeito". A afeição não é adorno, tempero ou suavização da desigualdade – é a fonte constante e mais profusa de desigualdade. Na onda do movimento para realizar-se a si mesmo plenamente, para atingir completude e perfeição, afeição e cuidado – o cuidado de afeição, amor – tentam aquele que presta cuidados, aquele que ama a reduzir o objeto de amor e cuidado "a simulacros de objetos sem vida e brinquedos mecânicos".²² Com efeito, o objeto do amor com certeza não "se poria no caminho do meu amor" ... Em sua busca de perfeição (perfeição de seu amor, que projetam como a perfeição daqueles que eles amam), os amantes tendem a se converterem em jardineiros-artistas, e seus parceiros em jardins onde se desenvolve

²¹ György Lukács, "The foundering of form against life", em *Soul and form*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1974, p. 34. Enquanto o relacionamento permanece vivo, escreve Lukács, "ora um está certo, ora o outro; ora é um que é melhor, mais nobre, mais belo, ora o outro". Enquanto, porém, essa gangorra continua balançando, o objeto do amor mantém-se no caminho do amor ...

²² Yi-Fu Tuan, *Dominance and affection: The making of pets*, Yale University Press, New Haven, 1984, pp.1-5.

sua arte. E na continuidade suave dos passos, é difícil saber onde parar de vociferar ...

A íntima dialética de amor e dominação já foi notada há um século por Max Scheler. *Agape* (contraposto a *Eros*, nunca verdadeiramente "imotivado"²³ porque sempre tingido pelo pecado de concupiscência) é o ideal cristão do amor. O amor de Deus é o modelo perfeito pelo qual se devem medir imitações humanas inadequadas: mas Deus é onipotente. Ele com certeza não ama "visando a um fim" – para obter para si algo que antes não tivesse possuído. O seu amor, *agape*, é doador de tudo e não tomador, e assim deve ser todo amor que tenta imitar o exemplo de Cristo. Sendo assim, o "amor é renúncia livre da própria abundância vital", manifestação do senso de segurança, completude, força, plenitude de poder. No ato de amor, "o nobre condescende com o vulgar, o saudável com o doente, o rico com o pobre, o bonito com o feio, o bom e santo com o mau e comum, o Messias com os pecadores e publicanos".²⁴ Scheler escreveu sua visão de *agape* em resposta a Nietzsche, que pintou em preto infernal o que em Scheler brilha com brancura angélica: para Nietzsche (veja-se especialmente seu *Anticristo*), *agape* não passava de opressão nascida e alimentada pelo *ressentimento*, rancor e despeito surgidos pela vista da *diferença* resoluta e confiante de si. Se Scheler, porém, estivesse querendo pensar através de seu próprio retrato, manifestamente antinietzscheano, do amor, não encontraria muita coisa para discutir. "Condescender com" o fraco, da parte do forte confiante em si, é no fim o ato de nascimento da dominação e hierarquia: a refundição da diferença em inferioridade. A noção de *agape* de Scheler, como a de Nietzsche, está desde o começo tingida de complacência e condescendência, só que da maneira dúplice e autofalaz que Nietzsche tentou desmascarar asperamente.

Má saúde é o normal do amor. Como os amantes mesmos, o amor morre em função de sua mortalidade "pré-programada", e não em função de doenças contingentes, evitáveis em princípio. A morte do amor é o produto das atividades da vida de amor. Cada doença pode

²³ Cf. Anders Nygren, *Agape and Eros*, Westminster Press, Filadélfia, 1953, p. 75. Amor "motivado", diz Nygren, é humano; amor espontâneo e "imotivado" é divino. Mas é tarefa dos humanos lutar para soerguer seu amor ao padrão divino.

²⁴ Max Scheler, *Ressentiment*, Free Press, Nova York, 1961, pp. 86-88. O amor é "essencialmente expansão"; amor é "descida" ao fraco, descida que "nasce de espontânea superabundância de força".

ser curável – mas a cura não passa de subterfúgio que é outra doença. Um distúrbio que não se pode curar é a ambivalência, a essência do amor. Afaste-se essa ambivalência, e não existe mais amor. E, no entanto, todos os remédios patenteados, encomendados pelos peritos para os males do amor, tentam fazer precisamente isso.

Doenças e remédios e mais doenças do amor

Aguilhado por sua própria ambivalência, o amor é por natureza inquieto: ímpeto contínuo de ultrapassar e assim transcender o que se alcançou. A transcendência não é necessariamente arremetida para frente, embora no tempo pareça ser assim; retrospectivamente, parece mais semelhante a "fazer tudo o que pode para ficar no mesmo lugar" – uma condição de não se retirar. O amor há de sempre sacar novos suprimentos energéticos para manter-se vivo. Há de reabastecer-se e reafirmar-se cada dia de novo: uma vez acumulado, o capital é quase devorado se não for de novo provido. O amor é, portanto, insegurança inveterada. Admitindo que para a maioria das pessoas insegurança é condição sem conforto e insuportável a longo termo, pode-se esperar razoavelmente que se busquem duas estratégias: de fixação e de flutuação.

Fixação. O esforço para emancipar o relacionamento de sentimentos erráticos e vacilantes, para assegurar que – aconteça o que acontecer com suas emoções – os parceiros continuem a beneficiar-se dos dons do amor: o interesse, o cuidado, a responsabilidade do outro parceiro. Um esforço para alcançar o estado em que se possa continuar recebendo sem dar mais, ou dando não mais do que o padrão estabelecido exige.

Flutuação. A recusa de conceder o caráter árduo da tarefa e o duro trabalho implicado. A estratégia de "cortar as próprias perdas", de "não investir dinheiro bom em busca de mau", de desistir de buscar alhures outra tentativa uma vez que parece que os ganhos caíram abaixo do nível das despesas que se precisam para assegurá-los. Nessa estratégia, escapa-se da insegurança mais do que se luta com ela, na esperança de que se possa encontrar a segurança alhures a custos mais baixos e com esforço menos oneroso.

Ambas as estratégias tiveram (e ainda têm) seus praticantes e seus filósofos.

A primeira estratégia, a da fixação, visa de modo geral à substituição de normas e rotinas para o amor, a simpatia e outros sentimentos considerados demasiado inconfiáveis e custosos para fundar relacionamento seguro. A formulação clássica dessa estratégia foi fornecida por Kant no limiar dos tempos modernos e foi desde então tacitamente aceita como o axioma em que se funda a estratégia da fixação. Na versão de Downie e Talfer, por exemplo,

podemos nós passar sem (a simpatia), pois, se devemos crer em Kant, é possível cumprir o dever sem simpatia ... Pode ser possível pôr os movimentos externos das ações que condizem com o dever sem simpatia ativa.²⁵

Desenvolveu-se a mesma idéia, todavia mais lucidamente, no estudo popular de Francesco Alberoni e Salvatore Veca sobre o altruísmo moral:

Não podemos nos obrigar a amar alguém ... Nossa razão, porém, é capaz de conceber o dever como uma necessidade. Se falta a espontaneidade do sentimento do amor, a moralidade seria não obstante possível graças à existência do dever. O dever preenche o vazio deixado pelo amor ... Uma vez que não podemos contar com o amor, esse sentimento espontâneo, aceitamos voluntariamente seu equivalente que tem as mesmas conseqüências práticas. A moralidade força-nos a agir como se estivéssemos no amor. O dever "parece" com o amor.²⁶

O dever substitui o amor, como a rotina confortavelmente familiar substitui frenéticos esforços e aventuras. O amor é luta árdua, o dever vai sem esforço – quando praticado consistentemente – conver-

²⁵ R. S. Downie e Elisabeth Talfer, *Respect for persons*, Allen & Unwin, Londres, 1969, pp. 25-26. Os autores acrescentam, porém, que "o exercício criativo e imaginativo da vida moral" (o que quer que possa significar) "não é possível sem simpatia ativa" (P. 26). "Simpatia ativa" é definida pelos autores, seguindo W. G. Maclagan, como "interesse prático pelos outros", diversamente da "simpatia passiva", que denota somente empatia e identificação emocional. A simpatia que os autores consideram como condição de vida moral "criativa e imaginativa" tem, portanto, o mesmo estatuto ontológico que as normas: ela usa faculdades intelectuais dos agentes morais como seus materiais de construção.

²⁶ Francesco Alberoni e Salvatore Veca, *L'Altruisme et la morale*, Ramsay, Paris, 1990, p. 77. Os autores sugerem que, ao passo que a moralidade do amor é moralidade de alegria, a moralidade do dever é moralidade de esforço (p. 79). Não é isso, porém, o que se sugeriu por nossa própria análise. Talvez se pudesse fazer uma justaposição mais adequada entre esforço contínuo de um lado, e rotina e hábito de outro.

Em seu agudo e intuitivo relato do predicamento do amor moderno (*Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt am Main, 1990), Ulrich Beck e Elisabeth Beck-Gernsheim declaram que os conselhos e as terapias do "kit de primeiros socorros doméstico" da moderna racionalidade fazem "parte da doença que pretendem curar"; a espontaneidade que buscam, a ressonância de sentimentos, são contrários à promessa controlada. "Certeza contratual cancela o que devia tornar possível: o amor" (p. 205). Isso porque a arte simbólica, a capacidade de sedução, a firmeza do amor, todas crescem com sua impossibilidade (p. 9). "O amor", diz Beck, é "comunismo no capitalismo" (p. 232).

ter-se em hábito. Fazer o que a rotina exige pode afinal não ser agradável. Essa, porém, é uma espécie de não-gradabilidade diferente da causada dia a dia pela incompletude e incerteza crônicas do amor: essa é uma não-gradabilidade que se pode agüentar justamente por seu caráter rotineiro: nada mais assoma no horizonte: não parece haver nenhuma alternativa; poupa-se à pessoa a hesitação angustiada das encruzilhadas. Essa é uma não-gradabilidade tranquila, uma não-gradabilidade que gera tristeza mas não instiga à ação. A não-gradabilidade de um cemitério, é-se tentado a dizer. Com efeito, o dever é a morte do amor – de seus esplendores assim como também de seus tormentos ...

A passagem seguinte é um belo trecho do primeiro ensaio de Lukács onde se traça o laço fatal entre certeza e morte com toda sua certeza terrível – e mortal:

Alguém morreu. E os sobreviventes encaram a penosa questão, para sempre familiar, da eterna distância, do vazio intransponível entre um ser humano e outro. Nada fica em que possam pegar, pois a ilusão de entender a outra pessoa só se nutre pelos renovados milagres, pelas surpresas antecipadas de constante companheirismo ... Tudo o que uma pessoa pode conhecer sobre outra é só expectativa, só potencialidade, só desejo e temor, adquirindo realidade só como resultado do que acontecer mais tarde; e essa realidade também logo se dissolve em potencialidades ...

A verdade, a formalidade da morte, é ofuscantemente clara, mais clara que qualquer outra coisa, talvez porque só a morte, com a força cega da verdade, arrebatava a solidão dos braços de eventual fechamento – aqueles braços que estão sempre abertos para novo abraço.²⁷

A morte significa que nada mais vai acontecer. Nenhum milagre, nenhuma surpresa – nenhum dasapontamento também. A morte da pessoa amada é a segurança do amante; agora o amante está livre, real e plenamente livre, sem sequer um "mas", para pintar o retrato da pessoa amada usando sua própria palheta – é somente agora que se atingiu plena e verdadeiramente a liberdade. Mas o que vem de seus pincéis permanecerá para sempre retrato de morto,

²⁷ György Lukács, "The moment and form", em *Soul and form*, pp. 107-108, 109. Notemos, porém, que o amor é "destinado à morte" também quando evita o namoro com a completude – certamente no resultado desse evitar. "A condição de todo amor genuíno é o desejo desesperadamente difícil de deixar ir, não uma vez mas sempre e sempre de novo: deixar ir os estereótipos e expectativas que ferem o amante e o amado em mutilantes camisas de forças; deixar ir de teu controle, e mesmo em certos sentidos de tua pretensão sobre a outra pessoa; deixá-los ser livres para ser eles mesmos, e a ti para seres tu mesmo ... O caminho do amor é uma série de contratos de pequenas mortes; e a morte física é somente o último deixar-ir" (Gordon Mursell, *Out of the deep: prayer as protest*, Darton, Longman & Todd, Londres, 1989, pp. 38, 39).

máscara mortuária. O abraço final, o dois-em-um com que o amor, sendo amor, sempre sonhou e que inspirou todos os seus muitos trabalhos, finalmente chegou. Mas o momento é a morte, e o lugar, o cemitério.

O dever é o ensaio da morte; ensaio rotineiro, repetição diária antes do fato; a vida de hoje colonizada pela morte de amanhã; tentativa de roubar a tranqüilidade, a caridade da morte, quando ainda incontaminada por finalidade, a cavilação da morte. Para todos os fins práticos, a pessoa amada está agora morta, e também o amor do amante. Não como um sopro do fado, porém; mas como a última estação na peregrinação do amor para a autoperfeição. A "exterioridade" da rotina foi uma tendência "interna" do amor por todo o tempo. Com efeito, foi por ser tal tendência que guardou o amor vivo; uma condição necessária da possibilidade do amor. O amor não pode realizar-se a si mesmo sem fixação, ele permanece inseguro de si mesmo, insaciado, temeroso e inquieto. É essa inquietude que o faz amor – só que não seria realmente amor se o admitisse e o aceitasse sem opor resistência. Para ser amor, tinha que tomar a fixação (amor para sempre, venha o que vier; para melhor ou pior; até que a morte nos separe) por seu ideal, e assim tratar a sede e a agitação como sinais de sua própria imperfeição. E, no entanto, quanto mais perto chega do ideal, menos sobra dele; o ideal do amor é sua tumba, e o amor pode chegar lá apenas como cadáver. É como se Thánatos arastasse a carruagem de Eros.

Talvez essa não seja a ruína só do amor. Parece que o amor partilha das conseqüências de seu caráter aporético, da "ambivalência no cerne", com muitas outras intenções, da mesma forma impulsionadas por um *telos* que elas podem alcançar somente à custa da vida. Parece que o amor não passa de um caso (provavelmente um dos casos mais espetaculares, românticos e inspiradores) daquele predicamento humano mais geral de que Jean-François Lyotard escreveu:

Despojada de discurso, incapaz de ficar de pé, hesitante acerca dos objetos de seu interesse, inepta para calcular suas vantagens, não sensitiva à razão comum, a criança representa eminentemente o humano porque sua penúria anuncia e promete as coisas possíveis.²⁸

²⁸ Cf. Jean-François Lyotard, *The inhuman: Reflections on time*, Polity Press, Cambridge, 1991, pp. 2-7.

JACQUES DERRIDA

– sendo assim a humanidade um estado de perpétua infância e a possibilidade nunca plenamente realizada, embora todos os esforços que marcam a existência humana visem a "amadurecimento", deixando para trás essa infância. A humanidade está destinada a implementar-se a si mesma no perpétuo esforço de evadir-se de seu predicamento ...

Jacques Derrida escreveu da intencionalidade dos atos lingüísticos de uma maneira em que caberiam sem mais as peregrinações do amor. A intenção, diz Derrida,

necessariamente pode e não deve atingir a plenitude para a qual não obstante ela tende. A plenitude é seu *telos*, mas a *estrutura* desse *telos* é tal que, se atingida, ela, assim como a intenção, desaparecem ambas, ficando paralisadas, imobilizadas, ou morrendo ...

A plenitude é o fim (a meta), mas, se fosse atingida, seria o fim (morte) ... A plenitude é o que imediatamente *orienta e faz periclitar* o movimento intencional ... Não há nenhuma intenção que não tenda para ela, mas também nenhuma intenção que a atinja sem desaparecer com ela.²⁹

O que permite à linguagem manter-se afastada do perigo, a sobreviver à sua própria tendência suicida que não obstante é o seu *spiritus movens*, é – assim sugere Derrida – a iterabilidade; aquela curiosa repetição/não-repetição, um "acontecer de novo" que não é repetir o que aconteceu antes, aquela habilidade das locuções de serem separadas do contexto intencional que lhes deu origem, e serem aparentemente "repetidas" – mas só aparentemente, visto que cada "repetição" é inevitavelmente uma renovação, um renascimento, um rejuvenescimento, que suga os sucos vitais de outros contextos e outras intenções (as locuções são *iteradas*, não *re-iteradas*). A ambivalência endêmica da iterabilidade, antes que a fixidez sonhada da *Eindeutigkeit*, é a única prevenção, ou antídoto, contra os perigos inerentes à ambivalência endêmica do *telos* da intenção. Reduzida aos essenciais, não seriam grandes novidades, porém: o que significa, em síntese, é a banal observação de que a única medicina plenamente preventiva contra a morte é a vida (a estranha vida que é, e não pode não ser, vida-para-a-morte).

O impulso de fixação (a desesperada tentativa de alcançar a plenitude antes de a morte a trazer sem ser rogada) só deslinda a ambivalência interna e a precariedade incurável do amor que segue.

²⁹ Jacques Derrida, "Afterword: towards an ethic of discussion", em *Limited Inc.*, Northwestern University Press, Evanston, 1988, pp. 128-129.

DERRIDA E O CONCEITO DE ITERABILIDADE

O amor é precário e compelido a permanecer tal enquanto for movido por intenção amorosa, e a sede de fixação, sendo assim, nunca será abrandada. Legisladores éticos o sentiram (intuíram, ainda que se tenham absterido de apresentar relato da intuição), e seus projetos mais vigorosos e imaginosos estiveram ladeados pelo desejo esmagador do amor de escapar de sua própria fragilidade, de segurar firmemente o seu objeto, amável porque misterioso e inabarcável, em vez de “meramente” acariciá-lo. Curiosamente, foi demasiado para os legisladores éticos elevar a proclividade natural do amor às alturas de um princípio abstrato, e chamar depois os agentes a seguirem o princípio antes que suas proclividades, a atingirem (em teoria, e na prática precedida pela teoria) precisamente isso: a aparição fantasmagórica do amor depois da morte; galvanização do cadáver, com o agulhão dos princípios, na imitação espectral dos movimentos outrora feitos pelo corpo vivo inspirado pelo impulso amoroso. Nenhuma outra filosofia ética realizou a façanha de maneira mais completa que o utilitarismo, que faz da original intenção do amor – o cuidado pela felicidade do Outro – o preceito dominante de toda ação raciocinada. Na outra face dele, o utilitarismo ergueu andaime de aço para firmar o edifício frágil construído sobre os impulsos do amor. Mas somente em face dele. Como se expressa no veredicto de Stuart Hampshire,

o sentido original da soberana importância dos seres humanos, e de seus sentimentos, converteu-se por exagero em seu oposto; um sentido segundo o qual estes fins originais da ação constituem, ou podem tornar-se em breve, problemas relativamente manejáveis na ciência aplicada ...

O hábito utilitário da mente acarretou uma nova crueldade abstrata na política, uma probidade sombria e destrutiva.³⁰

O suave toque do amor torna-se garra de aço do poder. Nada, exceto o vocabulário (ou, mais exatamente, a retórica) do amor e do cuidado sobreviveram à transformação. “Cuidado pelo outro”, “fazê-lo por causa do outro”, “fazer o que é melhor para o outro”, e ditos similares, os motivos do amor são agora fórmulas legitimantes da dominação. Na maior parte do tempo, elas acompanham burocraticamente rotinas simplificadas de limpeza-de-consciência: o que aqui

³⁰ Stuart Hampshire, “Morality and pessimism”, em *Public and private morality*, org. Stuart Hampshire, Cambridge University Press, 1978, pp. 3, 4. Nas mãos de filósofos utilitários, a moralidade torna-se, diz Hampshire, “uma espécie de engenharia física que mostra a maneira de induzir estados mentais desejados ou valorizados”.

Michel Foucault
Poder e Resistência

descrevo não passa de variante, usando termos de Michel Foucault, da dominação típica do “poder pastoral”, uma das mais insidiosas das muitas formas de dominação, uma vez que chantageia seus objetos em obediência e embala seus agentes em autojustificação, apresentando-se como auto-sacrifício em nome da “vida e salvação do rebanho”. Mas em ocasiões não muito raras eles substituem uma evasiva agradável por uma fria e implacável crueldade com que “os melhores interesses” dos outros lhes são empurrados por suas gargantas. O que quer que seja, as emoções se foram. A receita utilitária para a felicidade universal difere de cuidado amoroso da mesma forma que a última lista de distribuição beneficente de comida difere do partilhar uma refeição. Na escalada aos padrões do cuidado rotineirizado, o amor é o primeiro peso a se lançar ao mar.

A fixação não é calamidade não-diluída, porém; não para todos, em todo caso. Para muitos recipientes de serviços que o amor pode prestar, a rotina fixada pode constituir verdadeiro abrigo, talvez o único abrigo contra as fantasias do amor. Para um lado mais fraco do relacionamento de amor, a escolha pode ser não entre o corpo vivo e o esqueleto do amor, mas entre ser amado (de qualquer forma ou maneira) e ser abandonado. O amor é, como lembramos, um relacionamento inerentemente precário para qualquer envolvido; mas raramente é o grau de precocidade igual para os dois lados. Ambos os parceiros passam perpetuamente pelos tormentos da incerteza, se bem que com toda probabilidade um deles se sinta ainda mais inseguro que o outro; para o parceiro menos seguro, o compromisso de cuidado rotineirizado e fixado em normas pode ser mal menor. Pode-se, argumentar, portanto, que a rotineirização do elemento de cuidado presente no amor (todavia não o próprio amor; o amor, como vimos, não suporta nenhuma rotina) carrega certa proteção para o fraco (é por essa razão que o forte, em geral, resiste a ela e recusa-se a aceitá-la senão forçado). Injetar o volátil impulso erótico com a mistura solidificante das leis matrimoniais, ou atar os impulsos parentais com as normas que definem os deveres familiares, são os casos mais evidentes quanto ao tema. Pode-se esperar que não será o fraco a aceitar de bom grado a estratégia alternativa, a estratégia da flutuação, como o remédio contra a incerteza do amor.

A flutuação é a proposta que mais diz aos ouvidos do forte. Ela suaviza os tormentos do amor abaixando as apostas e permitindo saída antes de as coisas se tornarem insuportavelmente quentes. O

amor é alegria contínua, mas também sacrifício contínuo; a flutuação promete preservar a primeira sem precisar pagar o pesado preço do segundo. Ou, melhor dizendo, ela limita os pagamentos ao tempo em que alegrias, recebidas ou ainda esperadas, continuam excedendo a pena dos gastos. E aplica-se isso igualmente aos dois parceiros: ambos assumem livremente o relacionamento, e cada qual é livre para optar sair. Igualdade é certamente neste caso a ideologia do parceiro mais forte e não passa de auto-engano do mais fraco. O relacionamento de amor só se pode criar se *ambos* os parceiros consentirem; para terminá-lo, porém, basta a decisão de um dos parceiros. Os sentimentos e os desejos do outro parceiro não contam mais. A flutuação não constitui nenhuma cura para a dominação, a armadilha constante do amor.

Em recente estudo de Anthony Giddens encontramos o mais abrangente levantamento e a mais coerente análise até o momento das tendências contemporâneas nas formas do amor. Ele aponta com precisão o lugar, cada vez mais importante, ocupado pela flutuação (não termo de Giddens) entre as estratégias de amor prevalentes sob as condições contemporâneas, dos fins dos tempos modernos e do pós-modernismo. A prática da flutuação é bem apreendida por dois conceitos de Giddens: *puro relacionamento*, e *amor confluyente*.

Um puro relacionamento nada tem a ver com pureza sexual, constituindo conceito limitante mais que apenas conceito descritivo. Refere-se a uma situação em que se entra numa relação social por causa dela mesma, pelo que pode provir para cada pessoa de uma associação mantida com o outro; e que é contínua apenas na medida em que ambas as partes pensam que ela proporciona satisfação bastante para cada indivíduo permanecer dentro dela ...

Amor confluyente é amor ativo, contingente e, por isso, luta com as qualidades "para sempre", "um só e único" do complexo do amor romântico.³¹

Em nenhuma das duas definições há referência a motivos morais ou significado ético (na verdade, não achamos os verbetes "ética" ou "moralidade" no índice aliás escrupulosamente minucioso do livro dedicado às correntes transformações da intimidade). E justamente, visto que o "puro relacionamento" e o "amor confluyente" destinam-se a servir de urdidura e trama na rede conceitual em que se poderia captar melhor certa experiência contemporânea importante, ou seja, a hodierna experiência de alguns homens e mulheres

³¹ Anthony Giddens, *The transformation of intimacy: Sexuality, love and eroticism in modern societies*, Polity Press, Cambridge, 1992, pp. 58, 61.

importantes (importantes porque articulados, barulhentos, lançadores de modelos). É essa experiência que fornece o material para a análise de Giddens, que, naquela "dupla hermenêutica" que, como Giddens explicou em suas obras anteriores, é obra da sociologia, coloca-se a tarefa da hermenêutica "de segundo grau". (Se a palavra inglesa "experience" não tivesse nivelado os dois sentidos que a língua alemã separa, poderíamos dizer que o método de Giddens é levantar o Erleben notoriamente inefável dos agentes ao nível da *Erfahrung*, onde pode ser discursivamente articulado e, por assim dizer, "racionalizado"). Naquela experiência primária, que oferece o recurso e o tema para a análise de Giddens, as considerações morais fazem-se de fato notar por sua ausência. É uma das mais impressionantes características da intimidade pós-moderna, que é a espécie de intimidade buscada e praticada por homens e mulheres que levam o estilo de vida pós-moderno, que ela tenda a se libertar de compulsões morais de que se conhece que ao mesmo tempo motivam e coíbem a relação amorosa de eu-tu.

Podemos dizer que, por analogia com a ciência, que estabeleceu sua identidade mediante proibição e eliminação (mediante banir de sua linguagem todos os termos teológicos), a experiência pós-moderna da intimidade deriva sua identidade do eliminar toda referência a deveres e obrigações morais. Com efeito, para a experiência de intimidade ser pós-moderna, o critério de "o que pode ser derivado por cada pessoa da associação" deve ser bastante para dar conta dos casos de intimidade, muito semelhante ao critério de que "o que é o caso" devia ser o solo a se usar para a representação da realidade ser científica. E, assim, "haurir satisfação" por parte de cada parceiro é o sentido de o relacionamento ser "por causa de si mesmo", e a única justificação que se pode dar para manter viva a relação íntima.

Basicamente se trata de reprodução do conceito platônico de *philia* (um relacionamento que comprime numa só coisa o que hoje chamamos de amor e amizade), que afirmava que um objeto adequado de afeição deve ser útil ao sujeito da afeição, "útil" no sentido de proporcionar o que de outra forma faltaria ao sujeito; um homem suficiente por si mesmo, ou seja, um homem a quem nada falta, conseqüentemente não amará ninguém. Também uma pessoa, cujas necessidades foram satisfeitas (ou cujo objeto de afeição parou de proporcionar os bens que lhe faltam, não tem razão nenhuma para dar

continuidade a seu amor.³² (É isso exatamente o que quero dizer aqui por “flutuação do amor”). O “puro relacionamento” de Giddens é puro não só pelo fato de ser emancipado (na autoconsciência dos parceiros, mesmo se não objetivamente) das funções sociais a que se pensava outrora servirem relações íntimas, mas também, e eu diria primariamente, pelo fato de neutralizar impulsos morais e também eliminar considerações morais das definições dos parceiros e de suas considerações acerca de sua intimidade. “Puro relacionamento”, sugeriria eu, é a intimidade de pessoas que suspendem sua identidade de sujeitos morais duradouramente. “Puro relacionamento” é intimidade deseticizada.

Aquilo de que o relacionamento-em-busca-de-pureza desembaraça-se em primeiro lugar são os laços do dever moral: aquele ato constitutivo de toda moralidade, minha (ilimitada) responsabilidade pelo Outro. Somente quando a responsabilidade se desembaraça desses laços é que se pode buscar e praticar a fuga das aporias do amor pelo expediente da flutuação. Em minha responsabilidade pelo outro, ser responsável por meu impacto sobre o Outro desempenha papel na verdade decisivo e unitivo. Há os efeitos de meu próprio “estender-me para fora”, de meu toque de carinho, a serem considerados; posso ter solicitado reciprocidade no amor, posso ter conseguido abrir meu parceiro para mim, posso ter feito meu parceiro dependente de minha resposta à sua resposta ao meu carinho. Deste modo minha responsabilidade cresce em vez de diminuir no itinerário de seu exercício; as exigências morais crescem ao se lhes obedecer, da mesma forma que o apetite cresce com o comer. O traço deixado pela história do amor condensa-se e amplia-se com o tempo e fica cada vez mais difícil apagá-los. Meus deveres morais para com o parceiro no amor multiplicam-se e crescem como *conseqüência* de meu amor. Eu sou responsável pelos efeitos de meu amor (e isso mesmo se eu deixar fora de conta, como os parceiros de um “puro relacionamento” fazem com freqüência, minha responsabilidade pelos efeitos “colaterais” que meu amor produziu – como, por exemplo,

³² Cf. A. W. Price, *Love and friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1989, pp. 4-6. A interpretação baseia-se principalmente no texto de *Lísias*. Segue também – indiretamente – do mesmo texto que, segundo *Lísias*, as pessoas mais semelhantes umas às outras são também as mais cheias de inimizade, rugas e ódio, a afeição – realizada uma vez sua “função” (isto é, saciadas as necessidades do sujeito da afeição) – tenderá a se converter em inimizade mútua dos antigos parceiros; se eram diferentes ontem, são semelhantes hoje ...

filhos, afetados muito obviamente pelos altos e baixos do “amor confluyente” de seus pais). O meu amor tem conseqüências, e eu as aceito junto com as responsabilidades novas e crescentes que decorrem. A forma pós-moderna de intimidade só é possível, porém, com a condição de se negar esse encadeamento de conseqüências, ou de se lhe recusar significado conativo, ou de se rejeitar sua autoridade.

Relações puras (porque são puras no sentido acima) e o amor confluyente (porque é confluyente) são por natureza “vividos” como episódicos, por mais tempo que afinal possam durar. Ser vivido como episódicos significa, certamente, que não se assumem “até que a morte nos separe”, sendo administrados de acordo; que se pensam como tendo ponto final iminente, embora não-definido no momento; e que são em todo momento de sua duração apenas “até segundo aviso”. Mas ser episódico significa também algo mais: a saber, que o que quer que hoje aconteça não amarra o futuro, que nada de sólido está sedimentado, que o estar-juntos dos parceiros não se “acumula” com o tempo, exaurindo-se, ao invés, inteiramente nas intimidades de momentos presentes sucessivos. Ser episódicos significa, em outras palavras, não ter nenhuma conseqüência, pelo menos nenhuma conseqüência duradoura (isto é, conseqüência que dure mais tempo que o “obter satisfação”).

A ambivalência da fixação, como vimos antes, consiste em desenvolver simultaneamente as perspectivas de segurança e de dependência à maneira de escravo. A ambivalência da flutuação consiste, pelo contrário, em combinar a promessa de liberdade com o espectro da insegurança. Com muita freqüência, a reobtenção da liberdade por um parceiro tem o efeito de terremoto nas oportunidades do outro parceiro. Amor flutuado deixa em sua esteira denso precipitado de miséria.

Mas a utilidade da flutuação repousa não só na possibilidade de escapar unilateralmente do embaraço de um amor que se sente ser demasiado angustiante; se isso fosse a única coisa que a flutuação pudesse fazer, a fuga não seria nem proposta atraente nem verdadeira fuga em absoluto, visto que o preço em termos da responsabilidade moral ferida (que pode ser silenciada pelas convenções do amor confluyente, mas nunca verdadeiramente apagada) seria demasiado alto para valer a pena tentar os ganhos. A utilidade da flutuação é real somente se o direito a renúncia unilateral estender-se para a natureza moral da relação; se, em outras palavras, cada parceiro

puder não só terminar o relacionamento de amor, mas também anunciar a insignificância moral do ato, junto com a insignificância moral do Outro agora afastado. No fim do amor confluyente, tal condição de irrelevância moral só se pode estabelecer por um ato que em si mesmo é imoral. Como Lévinas muitas vezes insistiu, a justificação das dores do Outro é o começo e o caroço duro de toda imoralidade,³³ e as convenções do puro relacionamento constroem-se de tal forma a permitirem o direito à liberdade de escapar para justificar a dor da pessoa de que se fugiu. Do outro lado ou além dos confins do amor confluyente, estende-se o mundo em que regras de etiqueta e normas de procedimento substituem os impulsos morais, e em que muitos atos diários não são elegíveis para condenação moral. Para os amantes, porém, a única vereda àquele mundo passa pela crueldade de um ato imoral.

Notemos que, embora seja a dor que recai sobre o Outro, e somente aquela dor que se considera como “o preço” de se terminar o caso, aliás justificada em termos da emancipação do eu, o eu não emerge necessariamente do caso de amor como irrestritamente ganhador. A saída de um amor confluyente é por definição unilateral, mas para entrar numa relação de amor confluyente requerem-se dois – e é o volume e a qualidade de recursos disponíveis a cada um que determinam a oportunidade sucesso. A negação do encadeamento de conseqüências – a pretensão de que um amor confluyente não empenha o futuro – é decepção de dois gumes: uma enganosa consolação para o parceiro abandonado, mas também uma auto-ilusão para aquele que abandona. O não-encadeamento das conseqüências só é credível junto com a crença conseqüente de que a soma de alternativos “amores confluentes” não diminui com o tempo; mas essa última crença constitui erro potencialmente custoso. O “puro relacionamento”, um relacionamento sem “nenhum laço agregado”, sem nenhum dever mútuo e sem nenhuma garantia de duração, parece ser oferta de que não se vê nenhuma razão para recusar enquanto a soma de alternativas parece inexaurível. A riqueza da soma, porém, não passa do reflexo da amplidão dos próprios recursos de alguém; assim como se encolhem os recursos, como inevitavelmente se encolhem com a idade, assim também se encolhe a soma. No entanto, o descobrimento

³³ Compare, por exemplo, *The provocation of Lévinas: Rethinking the Other*, org. Robert Bernasconi e David Wood, Routledge, 1988, p. 163.

de que tal é o caso chega, como o Messias de Kafka, um dia depois de sua chegada.

Estimamos falhas as duas estratégias de se escapar da aporia do amor. Sua própria ambivalência (medida pela ambivalência de seus efeitos, antecipados ou não) não é menos intensa e incômoda que a ambivalência que eles se esforçam para resolver ou pelo menos mitigar. Cada remédio comprovou-se de mais a mais eficaz no tratamento de um mal particular, evidenciando-se, porém, como letal para o amor como todo. A fixação alarga a vida de amor, mas apenas na forma de aparição pairando sobre a tumba; ao passo que a flutuação cancela o laço irritante entre estabilidade e não-liberdade à custa de impedir o amor de visitar as profundezas que ele, aliás alegremente, se bem que perigosamente, intui. Parece que não pode sobreviver o amor às tentativas de curar sua aporia; que ele pode perdurar, como amor, somente em sua ambivalência. Com o amor, como com a própria vida, é a mesma novela de novo: somente a morte é sem ambigüidade, e a fuga da ambivalência é a tentação de *Thánatos*.

↳ P/ Texto correto.

PARA ALÉM DO PARTIDO MORAL

Eu não fui feito para a política porque sou incapaz de querer ou de aceitar a morte do adversário.

Albert Camus, *Carnets*

No último capítulo visitamos a “cena primordial” da moralidade; aquele “antes do ser” onde “o melhor” é ainda criar “o é”, e por mais que o “ser com” seja desovado, não passa do produto do “ser para”; onde o Outro é encontrado pela primeira vez, não significando, porém, mais que minha responsabilidde – responsabilidade inexpressa, não-codificada e em consequência ilimitada e incondicional. A “cena primordial” da moralidade é o campo do “face-a-face”, da “sociedade íntima”, do “partido moral”; tal é o berço e o lar do eu moral. É aí que começa a moralidade; a moralidade não tem nenhum outro começo, sendo todas as outras pretensões de paternidade presunçosas ou fraudulentas.

Para melhor ou pior, a moralidade – com seu terrível potencial para amor e ódio, para auto-sacrifício e dominação, para cuidado e crueldade, tendo a ambivalência como seu primeiro movente – pode manter a íntima “sociedade de dois”, o eu e o Outro, incontestada. Aí, ela é auto-suficiente. Não precisa de razão ou conhecimento, argumento nem persuasão. Aliás, não os entenderia; ela é “antes” de tudo isso (nem sequer se pode dizer que o impulso moral é “inefável” ou “mudo” – a inefabilidade e a mudez vêm depois da linguagem, mas o impulso moral precede ao discurso). Também não precisa de padrões: ela é seu próprio padrão, estabelece seus padrões à medida que caminha, ela é ato de contínua criação. Não sabe de culpa ou de inocência; é a pureza da ingenuidade (como frisou Vladimir Jankélé-

A A ambivalência do L pulso moral

vitch, “não se pode ser *puro* exceto sob a condição de não *ter* pureza, ou seja, de não possuí-la conscientemente”).¹

Gostaríamos de reafirmar observações anteriores sobre a ambivalência do impulso moral: o impulso moral, o “ser por”, é ambivalente em sua consequência, mas ele próprio não é consciente dessa ambivalência – não “ambivalente *für sich*”. Somente na presença da lei que luta para destilar o bem puro e separá-lo do mal puro, faz com que o eu moral adquira a consciência de sua inata ambivalência: mas este é o momento em que a pureza da abertura moral ao mundo se perde. “A ansiedade”, escreveu Shestov, “não é a realidade da Liberdade, mas a manifestação da perda da Liberdade”; e ele propôs considerar a expulsão de Adão e Eva do Paraíso como a alegoria da perda sempre reiterada da inocência moral:

Deus, o mais excelente ser, não escolhe entre bem e mal. E o homem que ele criou também não escolhe, porque não havia nada para escolher ... Somente quando o homem, obedecendo à sugestão de uma força hostil e incompreensível a nós, estendeu sua mão para a árvore, sua mente caiu em sono e se tornou o ser fraco, sujeito a princípios alheios, que agora vemos.²

Só quando é contemplado de fora, o “partido moral” congela-se num “casal”, num “par”, num “eles lá” (e pela lei da reciprocidade que rege fora, o “eles” é expresso para ser traduzido pelos de dentro do “casal” em “nós” sem nenhuma perda de sentido). O olhar de fora “objetifica” o partido moral, fazendo-o assim uma unidade, uma coisa que pode ser descrita “como ela é”, “manuseada”, comparada com outros “como ela”, calculada e avaliada, regulamentada. Mas do ponto de vista de mim como um eu moral não há nenhum “nós”, nenhum “casal”, nenhuma entidade supra-individual com suas “necessidades” e “direitos”. Há somente eu, com minha responsabilidade, com meu cuidado, com o comando que comanda a mim e só a mim – e a

¹ Vladimir Jankélévitch, “On conscience, or on the pain of having-done-it” (fragmento de *Traité des vertus*, 1968), em *Contemporary European Ethic: Selected Reading*, org. Joseph J. Kockelmans, Double Day, Nova York, 1972, p. 52. “Pesar é a melancolia nostálgica do irreversível, ou seja, do passado que é demais passado”, diz Jankélévitch; mas no mundo do face-a-face do relacionamento moral, nenhum passado é “demais passado”, assim como um relacionamento tecido de responsabilidade é uma coisa contínua, um perpétuo presente, uma constante busca e uma possibilidade de perdão. Como Paul Ricoeur sugere, uma experiência de pecado (de ter pecado) pode aparecer só com a vinda da lei finita, que sempre se debate com a exigência moral sempre infinita: “a lei é um ‘pedagogo’ que ajuda o penitente a constatar que é pecador” (*Philosophie de la volonté: Finitude et culpabilité*, vol. 2, Aubier Montaigne, Paris, 1960, p. 52).

² A *Shestov anthology*, org. Bernard Martin, Ohio University Press, Atenas, 1970, pp. 313, 311.

Ambivalência do impulso moral

Face, que dispara tudo isso. O que quer que haja, flui do que eu fiz e estou fazendo. O meu estar-junto com o Outro tem unicamente a mim sobre que repousar, e não sobreviverá ao desaparecimento ou à eliminação de mim ou do Outro. Nada restaria para "sobreviver" àquele desaparecimento. O estar-junto de um "partido moral" é excessivamente vulnerável, mais que qualquer outro coletivo imaginável. Ele é fraco, frágil, perpetuamente em perigo, vivendo precariamente com uma sombra de morte nunca distante – e tudo isso *porque* nem eu nem o Outro nesse grupo é *substituível*. É precisamente essa *insubstituibilidade* que torna nosso estar-junto moral, e a moralidade de nosso estar-junto auto-sustentada e auto-suficiente, não precisando de nenhuma regra ou lei. Porque *cada um de nós* é insubstituível, não há nenhuma maneira de ações de algum de nós poderem ser classificadas como "egoístas" ou "altruístas". O bem só pode ser visto em sua oposição ao mal – mas como pode alguém estar dentro de uma espécie de "sociedade" em que (numa oposição dissonante à "genuína" sociedade) *nenhum* é substituível, em que o que é bom para um pode ser mau para o outro? É dentro de tal "sociedade moral", o "partido moral de dois", que minha responsabilidade não pode ser penetrada ou saciada, e sente-se ilimitada; e é sob essa condição que o comando não precisa de nenhum argumento para ganhar autoridade, nem do apoio de ameaça para ser comando; ele se sente como um comando, e um comando incondicional, por todo o tempo.

Tudo isso muda com o aparecimento de o *Terceiro*. Agora aparece verdadeira sociedade, e o impulso moral ingênuo, não-regulado e irregular – a condição tanto necessária como suficiente do "partido moral" – não é mais suficiente.

O terremoto de o Terceiro, ou o nascimento da sociedade

A sociedade *sensu stricto* começa com o Terceiro. Agora a prioridade significa "ser antes", e não "melhor". Agora o estar-junto primordial e ingênuo de eu e o Outro deixou de ser primordial e ingênuo. Há agora um monte de perguntas que podem ser e são feitas acerca desse estar-junto. A responsabilidade busca desesperadamente seus limites, nega-se redondamente que o comando seja incondicional. Perplexo, o impulso moral faz uma pausa e espera instruções. Agora eu vivo num mundo habitado por "Todos, Alguns, Muitos e

Antônio: antigo: relativo a T - por pois Antão.

seus companheiros. De modo semelhante, há Diferença, Número, Conhecimento, Agora, Limite, Tempo, Espaço, também Liberdade, Justiça e Injustiça, e, com certeza, Verdade e Falsidade". Há atores principais do jogo chamado Sociedade, e todos eles estão longe do alcance de minha sabedoria moral (agora "*meramente intuitiva*"), aparentemente imunes a tudo o que eu possa fazer, poderosos contra minha impotência, imortais contra minha mortalidade, prístinos contra meus desajeitos, de modo que minhas asneiras só prejudicam a mim mesmo, e não a Eles. *Eles* são as personagens que agora agem: como Agnes Heller o frisa com exatidão: "A Razão raciocina, a Imaginação imagina, a Vontade quer, e a Linguagem fala (*die Sprache spricht*). É essa a maneira como as personagens se tornam atores por sua própria conta. Vêm à existência. Vivem independentemente de seus criadores ..."³ E tudo isso se tornara possível, até inevitável, desde a entrada de o Terceiro; ou seja, uma vez que o "partido moral" cresce para além de seu "tamanho natural" e se converte em sociedade.

O Terceiro é também Outro, mas não o Outro que encontramos na "cena primordial" onde o jogo moral, não sabendo de si como jogo, foi encenado e dirigido por minha reponsabilidade. A alteridade de o Terceiro é de ordem inteiramente diversa. Os dois "outros" residem em diferentes mundos – dois planetas cada um com sua própria órbita que não cruza com a órbita do outro "outro" – e nenhum sobreviveria à troca de órbitas. Os dois "outros" não conversam entre si; se um fala, o outro não ouve; e se o outro ouve, não entenderá o que ouve. Cada um pode se sentir em casa se o outro se afasta, ou melhor, ainda está fora.⁴ O outro que é o Terceiro só pode ser encontrado quando deixamos o campo próprio da moralidade, e entramos em outro mundo, o campo da Ordem Social governada pela Justiça, não pela moralidade. Para citar Lévinas mais uma vez,

³ Agnes Heller, *A Philosophy of history in fragments*, Blackwell, Oxford, 1993, p. 85.

⁴ Em *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge, 1989, pp. 187-188, tentei dar sentido da separação, surpreendente e que desafia a lógica, da consciência da maior parte dos alemães entre as imagens do "judeu como tal" – judeu como categoria, universalmente condenado ou ameaçado com fria indiferença – e o judeu como próximo, o judeu da porta ao lado, cuja imagem ficou obstinadamente não-afetada pelo estereótipo categorial. Sugeri em conclusão que "o contexto da proximidade com responsabilidade, dentro do qual se formam imagens pessoais, cerca-as de densa parede moral virtualmente impenetrável a argumentos "meramente abstratos". Por persuasivos e insidiosos possam ser estereótipos intelectuais, sua zona de aplicação pára abruptamente onde começa a esfera do intercurso pessoal". "O outro' como categoria abstrata simplesmente não se comunica com 'o outro' que conheço."

→ Referências da política na
teoria de Z. Lévinas

esse é o domínio do Estado, da Justiça, da política. A Justiça difere da caridade pelo fato de ela permitir a intervenção de alguma forma de igualdade e medida, um conjunto de normas sociais estabelecidas de acordo com o juízo do Estado, e assim também da política. O relacionamento entre mim e o outro deve agora deixar espaço para o terceiro, um juiz soberano que decide entre dois iguais.⁵

O que faz o Terceiro tão diferente de o Outro, com que deparamos no encontro moral, é a distância daquele Terceiro, tão agudamente distinta da *proximidade* do Outro moral. Em sua determinação do que chamou de "o significado sociológico do terceiro elemento", Georg Simmel⁶ reduziu o papel único e seminal do Terceiro ao fato de que "o terceiro elemento está a tal distância dos outros dois que não existe propriamente interações sociológicas que atinjam todos os três elementos de maneira igual". O "terceiro" é constantemente deixado para trás, separado por alguma coisa que liga estreitamente os da "díade" dentro da "triade". Podemos supor que precisamente esse separar, esse desajuntar, esse desacoplamento de interesses, que se pode chamar de "a perda de proximidade", estabeleceu o Terceiro no papel único de a "terceira parte desinteressada". O "desinteresse" ricocheteia como "objetividade". Do ponto de vista do Terceiro, e somente do Terceiro, o "partido moral" congela em grupo, entidade dotada de vida própria, totalidade que "é maior que a soma de suas partes". Assim, simultaneamente, os eus (únicos e insubstituíveis embora estejam dentro do partido moral) tornam-se comparáveis, mensuráveis, acessíveis a serem julgados por padrões extrapessoais, "de média estatística" ou "normativos" – e o Terceiro é colocado firmemente na posição do juiz, árbitro, aquele que dá o veredicto. Contra as forças de propulsão dos eus morais, o Terceiro agora pode estabelecer os "critérios objetivos" de interesses e vantagens. A assimetria do relacionamento moral se foi por inteiro, os parceiros agora são iguais, intercambiáveis e substituíveis. Têm que explicar o que fazem, enfrentar os argumentos, justificar-se a si mesmos por referência a padrões que não são seus próprios padrões. O terreno é desobstruído para dar lugar a normas, leis, regras éticas e tribunais de justiça.

E sobre o terreno se deve construir, e urgentemente. A objetividade, o dom do Terceiro, deu um golpe mortal, e pelo menos potencialmente terminal, na afeição que movia os parceiros morais. "Um ter-

⁵ Roger-Pol Droit, entrevista com Emmanuel Lévinas, *Le Monde*, 2 de junho de 1992.

⁶ Todas as citações que seguem vêm de *The Sociology of Georg Simmel*, Free Press, Glencoe, 1950, pp. 145-153.

ceiro elemento mediador despoja as pretensões conflitivas de suas qualidades afetivas", diz Simmel; mas também despoja a afeição de sua força como guia da vida. A razão – esta inimiga da paixão – deve entrar, para que não haja desorientação e caos. A razão é o que chamamos de relatos *ex post facto* de ações das quais se drenaram a paixão e a ingenuidade. A razão é o que, esperamos, nos dirá o que fazer quando as paixões desapareceram e não mais nos impelirem. Não podemos viver sem a razão uma vez que a sobrevivência do "grupo" é algo diverso da vida do Outro e de minha responsabilidade que a sustenta, uma vez que o único Outro se dissolveu na alteridade dos Muitos; é agora questão entre minha vida e a vida dos muitos. A sobrevivência dos muitos e minha própria sobrevivência são duas sobrevivências diversas, eu posso ter-me tornado um "indivíduo", mas o Outro com a maior das certezas perdeu sua individualidade agora dissolvida num estereótipo categorial, e assim meu ser-para-cindiu-se na tarefa de autôpreservação e na obrigação da preservação do grupo.

Quando o Outro dissolve-se nos Muitos, a primeira coisa a se dissolver é a Face. O(s) Outro(s) agora é(são) sem face. São pessoas (*persona* significa a máscara que – como fazem as máscaras – esconde, não revela a face). Eu estou tratando agora com máscaras (classes de máscaras, estereótipos aos quais as máscaras/uniformes me enviam) e não com faces. É a máscara que determina com quem estou tratando e quais devam ser minhas respostas. Tenho que aprender os sentidos de cada espécie de máscara e memorizar as respostas associadas. Mas mesmo então não posso ficar inteiramente seguro. Máscaras não são confiáveis como faces, podem ser postas e tiradas, escondem tanto quanto (se é que não mais que) revelam. A confiança inocente e esperançosa do impulso moral foi substituída pela ansiedade nunca mitigada da incerteza. Com o advento do Terceiro, apareceu a fraude – até mesmo mais horrificante em sua premonição que em sua presença confirmada, mais paralisante que perigos reais lá fora – por ser espectro não-exorcizável. E tenho que viver com essa ansiedade. Goste ou não goste, devo confiar nas máscaras; não há nenhuma outra maneira. A confiança é o modo-de-viver-com-ansiedade, não o modo de dispor da ansiedade.

Considere duas opiniões agudamente contraditórias: primeiro a de Logstrup, depois a de Shestov:

É característica da vida humana que mutuamente confiamos uns nos outros ... Inicialmente cremos na palavra um do outro, inicialmente confiamos um no outro ... Confiar, porém, é entregar-se a si mesmo nas mãos de outrem ... Vê-se que a confiança, e a auto-entrega que vai com ela, são partes fundamentais da vida humana ... quando a confiança é violada.

Homo homini lupus é uma das máximas mais firmes ... Em cada um de nossos próximos tememos um lobo. "Este cara é mal-intencionado, se não for restringido pela lei, vai nos destruir", assim pensamos cada vez que um homem sai do sulco da tradição santificada.

As duas descrições se contradizem mutuamente, ainda que não se excluam mutuamente – apesar da lógica, são corretas simultaneamente: é a própria condição de nossa vida que é entretecida de contradição e consequentemente destinada a permanecer incuravelmente ambivalente. Confiamos, e não confiamos; temos medo tanto de confiar (que nos transformará em presa fácil de qualquer vigarista) como de desconfiar (desconfiança regular tornará nossa vida insuportável). Deixados a nossos próprios estratagemas (o que seriam eles?), somos incapazes de escolher entre confiança e desconfiança. Sendo assim, cremos que os outros são confiáveis e suspeitos ao mesmo tempo, o que nos lança em estado de permanente desafinação cognitiva. Ficamos perdidos, confusos, vulneráveis. Precisamos de ajuda.

A sociedade é o nome dessa ajuda. "Na ética dos estranhos", escreveu Stephen Toulmin, "o respeito das regras é tudo, e as oportunidades de discricção são poucas", ao passo que "na ética da intimidade, a discricção é tudo, e a relevância de regras estritas é mínima".⁸ Os que não mais podem se apoiar em discricção precisam muito de regras. A sociedade é o nome do armazém onde as regras estão na prateleira, armazenadas, e de onde elas são obtidas.

Parece, no entanto, que há dois armazéns; um fazendo ofertas que os clientes acham difícil recusar, outro que não toma a recusa como resposta. Pareceria também, às vezes, que a sociedade suporta o eu moral de modo bastante semelhante como a corda suporta o enforcado – sendo as normas a corda e a razão o fabricante da corda.

Sobre as normas e a sua função
EU MORAL

⁷ Knud E. Logstrup, *The Ethical Demand*, Fortress Press, Filadélfia, 1971, pp. 8-9; *A Shestov anthology*, p. 70.

⁸ Citado segundo Jeffrey Blustein, *Care and contract: taking the personal point of view*, Oxford University Press, 1991, p. 218.

Estrutura e contra-estrutura

Numa das mais subestimadas das grandes obras de antropologia (ou numa das maiores obras grandemente subestimadas de antropologia), Victor W. Turner distinguiu dois modos distintos de estar-juntos de acordo com as maneiras como se induz, se emoldura e se coordena o comportamento dos que estão (ou entram) juntos.

É como se houvesse dois "modelos" principais de inter-relacionamento humano, que se caracteriza respectivamente por justaposição ou intercâmbio. O primeiro é o modelo de uma sociedade como sistema estruturado, diferenciado e muitas vezes hierárquico, de posições político-jurídico-econômicas, com muitos tipos de avaliação, que separam os homens em termos de "mais" e "menos". O segundo ... é o modelo da sociedade como *communitas*, comunidade, não-estruturada ou rudimentarmente estruturada e relativamente indiferenciada, ou então a comunhão de indivíduos iguais que juntos se submetem à geral autoridade dos antepassados rituais.

À primeira vista, a dualidade de modelos societários, proposta por Turner, parece não passar de outra versão da consagrada distinção ideal-típica entre *Gesellschaft* e *Gemeinschaft*. Mas diversamente de Tönnies, Turner não sugere sucessão histórica e exclusividade temporal das duas formas, mas sua coexistência, interpenetração e alternância, e por isso perpétua e regular. Para distinguir seu modelo bipartido da dupla conceitual banalizada no folclore sociocientífico, Turner propõe falar de *societas* e *communitas*, representando a segunda, a seu ver, uma manifesta aparência regular mesmo numa sociedade estreitamente estruturada, sempre que um indivíduo ou um grupo passam, ou são transportados, de um lugar da estrutura social a outro (a essência da argumentação de Turner, desenvolvida a partir da análise dos "ritos de passagem", é que não há nenhuma via direta que leve de um lugar socialmente definido da estrutura social a outro; os viajantes devem primeiro passar pela *communitas*, que nos termos da *societas* é um limbo, um vazio, um nenhures). Turner às vezes articulou a oposição diversamente, como oposição de "estrutura versus antiestrutura": a condição da *communitas* é dissipação ou suspensão ou canceladura temporária dos arranjos estruturais que sustentam em "tempos normais" a vida da *societas*.

As condições da *societas* e da *communitas* são mutuamente opostas em quase todos os aspectos. Se a *societas* se caracteriza por heterogeneidade, desigualdade, diferenciação de status, sistema de nomenclatura, a *communitas* está marcada por homogeneidade,

Societas e Communitas

igualdade, ausência de *status*, anonimia. O conjunto de diferenças acima relacionadas reflete-se simbolicamente nas ostentações e nas oposições notáveis entre, digamos, vestes distintivas referentes ao *status*, de um lado, e veste uniforme (ou nudez; despir-se em público é a mais enfática das afirmações "antiestruturais"), de outro; ou entre simbolização, supersimbolização e subsimbolização de distinções sexuais; ou entre cuidado e displicência da aparência pessoal. Em outras palavras, a *communitas* liquefaz o que a *societas* tenta arduamente moldar e forjar. Ou a *societas* molda, configura e solidifica o que dentro da *communitas* é líquido e carece de forma.

Turner explica a co-presença (pública ou oculta) das duas condições em geral funcionalmente: a breve interrupção de mudadores de *status* na *communitas* entre duas áreas de residência estável na *societas* tem

o sentido social de reduzi-los a certa espécie de *materia-prima* humana, desprovida de forma específica e reduzida a uma condição que, embora ainda seja social, está desprovida ou abaixo de todas as formas aceitas de *status*. A implicação é que para um indivíduo subir na escala de *status*, deve descer mais baixo que a escala de *status*.⁹

Os indivíduos devem ser humilhados para ser elevados; despojados da parafernália ligada ao *status* anteriormente obtida, para que possam ser vestidos de outra; essa necessidade, ditada principalmente pelos pré-requisitos da reprodução sistêmica, torna a co-presença de dois "estados" funcionalmente indispensável. Mesmo que não esteja implicado nenhum desígnio consciente, são ainda as necessidades da administração do sistema que se retêm ser a "explicação" da dualidade. Assim, a posição de comando da "estrutura" sobre a "antiestrutura" é reconfirmada indiretamente na lógica da explicação: na explicação, a "antiestrutura" faz sua aparição como empregada da "estrutura". O que torna as "explicações" funcionais não muito mais que narrativas de dominação – a dominação contada como

⁹ Victor W. Turner, *The ritual process: structure and anti-structure*, Routledge, Londres, 1969, pp. 96, 170. É verdade que Turner, pelo fim de seu estudo, considera – sem elaborar – a possibilidade de uma "consciência dupla" que persegue toda sociedade, e expressa-a com referências implícitas a "dois modelos sociais contrastantes". "No processo da vida social, o comportamento de acordo com um modelo tende a se afastar do comportamento em termos do outro. O desiderato último, porém, é agir em termos de valores da *communitas* mesmo quando desempenhando papéis estruturais" (p. 177). Todavia, Turner sustenta, por toda sua discussão, que as duas condições são dois "estados" separados e analiticamente auto-suficientes do arranjo social, ou dois modelos teóricos igualmente separados.

uma estória – é "o dar-por-concedido antecipado" de seus pressupostos que tinham distribuído os papéis de senhor e escravo antes de o esforço de explicar levantar vôo. O tema da funcionalidade precisa portanto ser removido da análise de Turner, para que o tópico não seja uma vez mais confundido com um recurso.

Há outro aspecto da análise de Turner que também precisa de repensamento e revisão: a tendência, em larga medida subconsciente, de pensar a "antiestrutura" segundo o padrão da "estrutura", de tratá-la como outra estrutura, estrutura com um sinal de menos. Seja como outra realidade (temporalmente confinada) da sociedade, seja uma parte da sociedade, ou como um modelo analítico, a antiestrutura surge como um "estado" da realidade social. Por sua vez, a estrutura (embora saibamos agora que ela é um processo, uma atividade contínua, e nunca totalmente repetitiva, de auto-reprodução) tende a ser pensada em termos de seu "objetivo"; ou seja, de um estado firme, cuja firmeza ela luta para atingir e perpetuar. Esse modo de pensar deixou cair a descoberta, aliás revolucionária, de Turner da antiestrutura, e manifestou-se no descrever essencialmente estático da "estrutura não-estrutural". O precipitado desse pensamento induzido da estrutura também se deve remover da visão teórica de Turner para que ela seja usada na análise dos modos como se atinge o estar-junto humano quando e onde os impulsos morais pararam de ser suficientes para a ação.

Sugiro que ele ajuda a pensar em termos de dois processos sociais, antes que de dois *estados* da sociedade; e que, antes que pensar de um como "superelemento funcional" do outro, é melhor pensar de cada um como fenômeno de direito próprio e significado próprio, autotético; e que se podem conceber melhor ambos os processos como "fatos brutos" da condição humana, de forma que as perguntas: "Por quê?" e "Para quê?" tornam-se redundantes, ao passo que a interpretação focaliza o modo como cada processo trabalha e as formas que cada processo gera no decorrer do trabalho realizado.

Os dois processos (sendo ambos processos de *estruturação* segundo os critérios de Giddens) são os processos de *socialização* e *socialidade*. Referindo-se à metáfora do espaço social (cujas imagens fixam a vantagem desde o começo em favor da "estrutura", inclinada para exclusiva dominação), podemos falar de processos que procedem, respectivamente, "de cima para baixo" e "de baixo para cima". Ou, então, podemos pensar a diferença entre os dois processos como

um processo entre "condução" e "espontaneidade". E ainda de outra maneira, podemos expressar a oposição como a oposição entre substituir a moralidade por *regras discursivas* e substituir a moralidade pela *estética*. A socialização (pelo menos na sociedade moderna) visa criar um ambiente de ação feito de escolhas passíveis de serem "desempenhadas discursivamente", que se concentra no cálculo racional de ganhos e perdas. A socialidade coloca a unicidade acima da regularidade e o sublime acima do racional, sendo, portanto, em geral avessa às regras, tornando o desempenho das regras problemático e cancelando o sentido instrumental da ação.

Os dois processos não se entendem e acham-se em estado de constante competição, que às vezes estoura em luta aberta, ainda que só o primeiro esteja aberta e reconhecidamente em estado de guerra de atrito contra o segundo. Como observou Sorel, "há uma tendência de se substituir a velha ferocidade pela esperteza, e muitos sociólogos crêem que isso constitui real progresso".¹⁰ De fato, durante toda a era moderna, muitos (a maioria dos) sociólogos, tomando as idéias dos fortes por idéias fortes, e os sedimentos de longa coerção e doutrinação por leis da história, tenderam a se colocarem do lado dos administradores e ter empatia com seu interesse guerreiro pelos obstáculos que se levantaram no caminho que leva a harmonia e a ordem. Por consenso quase unânime, o futuro pertencia aos administradores; o futuro devia ser uma sociedade administrada – e assim anomalias que não cabiam nas imagens do progresso lutaram em vão para ter seu lugar legítimo dentro da visão sociológica do mundo. Se fosse admitida, só poderia ser na capacidade a priori criminalizada.

Ultra-racionalizando o impulso moral

A socialização é processo controlável (embora nem sempre controlado por administradores que se podem indigitar e nomear), visando à reprodução (perpetuação) de certos arranjos de identidades; consiste, em seu objetivo ideal, senão na prática, em atribuir identidades a cada um e a todos os membros de uma coletividade. A socialização é o veículo da classificação e diferenciação: com efeito, pode-

¹⁰ Georges Sorel, *Reflections on violence*, Collier, Nova York, 1967, p. 191.

se dizer que a administração da ordem social consiste primeira e principalmente na atividade de classificação e diferenciação de direitos e deveres socialmente atribuídos que se juntam em identidades portadas individualmente ou partilhadas dentro de categorias de indivíduos. Na sociedade moderna, o que se classificava, se diferenciava e se atribuía em primeiro lugar não eram identidades explícitas, mas antes diversas medidas de liberdade de movimento entre identidades, ou – se se prefere expressá-lo assim – de liberdade de escolher entre identidades. Era essa liberdade que se distribuía desigualmente, fornecendo a principal dimensão da diferenciação (desigualdade).

Uma proporção relativamente pequena da população chegava perto do pólo dos "super-homens" nietzscheanos – os homens que escolhiam, estabeleciam leis, os homens que se faziam por si, os "indivíduos" no sentido estrito da palavra, ou seja, no sentido de seres autocontrolados e auto-impulsionados. Do outro lado estava o resto, aqueles aos quais não se confiava fazer escolha, aos quais se negavam a capacidade moral e a habilidade de usar a liberdade – se concedida – de maneira aceitável. Como o resume Stanley Cohen,¹¹ "o grande projeto de disciplina, normalização, controle, segregação e vigilância descritos pelos historiadores ... eram todos projetos de classificação". A grande maioria da população foi "classificada fora" da auto-suficiência e autogoverno morais. Suas aspirações a fazer escolhas (se afinal se faziam sentir tais aspirações), as tentativas, que foram feitas, por indivíduos ou por alguns indivíduos, para escapar das identidades atribuídas, eram conseqüentemente criminalizadas como conduta que merecia penalidade ou que exigia tratamento intensivo, ou ambos.

"O resto" abarcado era bastante volumoso e envolvia categorias de variegado grau de incapacitação e inconfiabilidade éticas. "Raças inferiores" – atrasadas, destituídas de sabedoria e inteligência, infantis em sua incapacidade de pensar e perigosas pela força física não amansada por elas exercida em estouros fugazes de paixão. Os pobres e indigentes – movidos mais por impulsos obscuros que pela razão, gananciosos se bem que incapazes de aumentar seu bem-estar pela parcimônia e trabalho duro, facilmente desviados do dever

¹¹ Stanley Cohen, *Visions of social control: crime, punishment and classification*, Polity Press, Cambridge, 1985, pp. 191-192.

Foucault

IN A PAO'ABO' M'AL

por prazeres sensuais, improvidentes ainda que invejosos dos frutos da prudência de outras pessoas. Mulheres – dotadas e carregadas de maior mescla de animalidade que suas contrapartes masculinas, incapazes de seguir de forma consistente a voz da razão por se acharem sem cessar em perigo de serem distraídas e desencaminhadas pelas emoções. O que unia essas classes tão diferentes de pessoas, tornando-as objetos de escolha antes que escolhedoras, e, sendo assim, fonte e alvo de interesse ético-reformatório-punitivo, era o traço da incapacidade moral que se lhes imputava. A pretensa falta de capacidade de julgamento moral (“adequado”, “maduro”) tornava todas as suas escolhas suspeitas a priori, à medida que eram escolhas autônomas, escolhas próprias, escolhas não-solicitadas e não-projetadas. A fiscalização de Foucault, as “grandes encarcerações” do século dezanove, foram apenas expressão prática do princípio-guia da ética promovida pela socialização visando às classes “moralmente indolentes”: o cânon de que sua boa conduta só pode ser heterônoma, imposta, induzida externamente.

A liberdade de escolha entre as classes ineptas e perigosas, sempre que se tornava manifesta na prática ou na aspiração, fora justamente por isso patologizada (medicalizada), ou criminalizada. Com efeito, a fronteira entre incapacidade moral e comportamento criminoso era tudo menos apagada: os criminosos valiam-se de seus modos infames por causa de seus vícios morais, de sorte que eliminar sua liberdade de escolha era o único método de defendê-los contra seus próprios impulsos criminosos e, eventualmente, de reformá-los, ou seja, adestrá-los na obediência aos preceitos éticos. Clive Emsley resumiu brilhantemente a estratégia resultante:

Durante todo o período de 1750 a 1900, a maioria dos especialistas e comentaristas pôs-se a negar todo relacionamento entre baixos salários, pobreza e volume de crimes. Davam-se como as principais causas do crime fraqueza moral, luxúria, preguiça, literatura corruptora, negligência paterna e falta de educação ...

[Entregues à cadeia eram] aqueles que se percebiam estar na ladeira escorregadia para a perdição e por isso necessitados de correção – os desordeiros, os preguiçosos, os vadios ou mesmo alguns descritos simplesmente como “pilvering persons”.¹²

¹² Clive Emsley, *Crime and society in England, 1750-1900*, Longman, Londres, 1987, pp. 49-50, 202.

Criminalização e encarceração agiam como profecias que se auto-realizavam. Diferenças individuais entre ofensores eram niveladas para baixo e declaradas irrelevantes; os criminosos eram lançados em condições que visavam a trazer à tona comportamento monotonicamente idêntico, reduzindo ao mesmo tempo ao mínimo o número de ocasiões para os interessados agirem como pessoas tendo padrões e ser guiados por eles. Supunha-se que o anonimato da massa gerava criminalidade e que os criminosos forneciam o motivo para o contexto penal uniforme que eliminava a diferença, o qual por sua vez só podia ser corroboração visível da verdade da suposição inicial. Como Nils Christie constatou em seus estudos sobre a prática contemporânea da penalidade:

Uma decisão política de eliminar interesse pelo fundo social do acusado envolve muito mais que tornar essas características inadequadas para decisão sobre penalidade. Justamente por isso, exclui-se em larga medida o ofensor como pessoa. Não importa expor um fundo social, sonhos infantis, derrotas – talvez misturadas com certo vislumbre de dias felizes – vida social, todas essas pequenas coisas que são essenciais para perceber o outro como ser humano pleno. Com o Manual de Sentença e seu fruto primeiro, a Mesa de Sentença, o crime é estandardizado como Níveis de Ofensa, a vida de uma pessoa como Pontos Históricos Criminais, e as decisões sobre atribuição de penalidade reduzem-se a encontrar os pontos onde se fundem duas linhas.¹³

Ao classificar e diferenciar a criminalização da sociedade moderna resta com certeza o tratamento das fimbrias; essas últimas não são, porém, só as margens que “não se adaptam”, deixadas depois de que a massa da sociedade distribui-se com êxito a categorias correspondentes, tornando-se assim totalidade ordenada (se bem que também sejam isso). A criminalização, a encarceração e a prática penal como tais podem-se considerar antes como incorporações da “técnica de controle” da sociedade moderna levada a seu extremo radical, ou – ainda melhor – chegando perto daquele horizonte que estabelece seus padrões e determina a direção de seu progresso. Por essa interpretação, a prática penal pode servir como laboratório onde se

Guarnição (fo vestio). Orla; lousa

¹³ Nils Christie, *Crime control as industry: towards Gulags, Western style?*, Routledge, Londres, 1993, p. 138. Os padrões de despersonalização, anonimato e redução das individualidades pairam sobre a prisão moderna como ideais que se buscam constantemente, se bem que nunca inteiramente alcançados. O caráter de “progresso” das instalações penais mede-se, pelo menos nos Estados Unidos, pela proximidade a esse ideal. Christie cita, segundo *Los Angeles Times* de 1 de março de 1990, a descrição da artificialidade da prisão de Pelican Bay, que está “inteiramente automatizada e disposta de tal modo que os habitantes não tenham nenhum contato face a face com os guardas ou os outros habitantes” (p. 86).

...nem observar em sua forma pura as tendências alhures atenuadas e adulteradas; afinal, controle e ordem são os objetivos declarados do sistema prisional – e objetivos a que se concede prioridade acima de quaisquer outras considerações e desembaraçados de constrações impostas por outros fins, potencialmente incompatíveis. Pode servir como tal laboratório para estudiosos da sociedade moderna; certamente serve como tal laboratório para seus praticantes. Stanley Cohen sugere que a tendência geral da prática penal (podemos acrescentar: também da médica, psiquiátrica, industrial, educacional e todas as outras práticas de controle que na era da “grande encarceração” começava com a confinamento de seus objetos em espaço fechado, constantemente vigiado) é desde as paredes impermeáveis que escondem seu interior da curiosidade indesejada dos de fora até o “escancaramento” das práticas a observação interessada e estudo de todos, desmantelando tanto as paredes que dividem os “controlados” e as áreas “livres”, como a diferença entre “residentes” e “homens livres”.¹⁴

O que podemos observar nesse laboratório é o papel atribuído à heteronomia de comportamento como o princípio supremo do controle social. A ênfase volta-se para plasmar habilmente um contexto onde se reduz, se não se elimina totalmente, a variedade de ações. Nenhuma resposta fortuita que normalmente segue da liberdade de escolha; ao invés, um máximo de transparência do laço entre o estímulo externo e os movimentos corporais; máxima predizibilidade de respostas conseguida por traduzir uniformidade de contexto em uniformidade de conduta. Pode-se dizer que a prática de ordenar da sociedade moderna segue intuitivamente princípios metodológicos behaviouristas: a sociedade mais ordeira será uma sociedade em que a idiossincrasia das motivações do indivíduo esteja privada de toda influência sobre suas ações; uma sociedade em que os atores pensam ou sentem não importa mais, visto que, sejam quais forem seus pensamentos e emoções, o resultado não é afetado. Se ordem social devê se apoiar na expectativa razoável de que a maior parte de seus cidadãos na maior parte do tempo seguirão um código ético uniforme, devem-se tomar medidas em primeiro lugar para reduzir ou eli-

¹⁴ “O caminho para dentro de uma instituição não é claro ... O caminho para fora ainda é menos claro ... nem é claro o que é ou onde está a instituição” (Cohen, *Visions of social control*, p. 57).

Orwell: sociedade
minar o impacto dos impulsos morais, sempre – irreparavelmente – tão pessoais, tão desregrados, tão imprevisíveis.

Manter a ordem significa manter a sociedade – esse tecido de interações sociais – estruturada.

Ontologicamente, estrutura significa relativa repetitividade, monotonia de eventos; epistemologicamente, significa (por essa razão) predizibilidade. Chamamos “estruturado” um espaço dentro do qual as possibilidades não são distribuídas ao acaso: dentro do qual alguns eventos são mais prováveis acontecer que outros. É nesse sentido que a “sociedade” é “estruturada” – uma ilha de regularidade no mar da casualidade. Essa regularidade precária só pode existir como produto contínuo e perpétuo da pressão “socializante” (cuja dimensão *processual* descreve-se, quando congelado num instantâneo, como “*organização social*”). Toda organização social, grande ou pequena, societário-global ou local e funcionalmente específica, consiste em sujeitar a conduta de suas unidades a critérios, *instrumentais* ou *processuais*, de avaliação. Mais importante ainda, consiste em deslegalizar e excluir todos os outros critérios, e primeira e principalmente padrões que anulam a autoridade legislativa da totalidade, tornando assim o comportamento das unidades plasmáveis por pressões socializantes.

Entre esses padrões marcados para supressão, o lugar de honra é ocupado pelo impulso moral – a fonte do comportamento manifestamente mais autônomo (e daí, do ponto de vista da organização, *imprevisível* e inimigo da ordem). Como argumentamos antes, a autonomia do comportamento moral é final e irreduzível: a moralidade foge a toda codificação, visto que não serve a nenhum propósito fora dela e não entra em relacionamento com qualquer coisa fora dela; ou seja, nenhum relacionamento que pudesse ser monitorado, padronizado, codificado. O comportamento moral é disparado pela mera presença do Outro como *face*: ou seja, uma autoridade *sem* força. O Outro exige *sem ameaçar* punir, ou *sem prometer* recompensa. O outro não pode fazer nada a mim, nem punir nem recompensar; é precisamente essa fraqueza do Outro que desnuda minha força, minha habilidade de agir, como reponsabilidade. A ação moral é o que segue a essa responsabilidade. Diversamente da ação disparada por medo de sanção ou promessa de recompensa, ela não traz sucesso nem ajuda à sobrevivência. Enquanto sem propósito, escapa a toda possibilidade de legislação heterônoma ou “recuperação discursiva”; permanece surda ao *conatus essendi* e, sendo assim, suprime o julga-

mento de "interêsse racional" e a recomendação de autopreservação calculada, essas duas pontes gêmeas para o mundo do "há", de dependência e heteronomia. A face do outro (assim, como lembramos, insiste Lévinas) é um limite imposto ao esforço de existir. Ela oferece, portanto, a liberdade última: liberdade contra a fonte de toda heteronomia, contra toda dependência: contra a persistência da natureza no ser. Confrontada com essa liberdade, a "sociedade" fica desarmada; apelos à ordem caem em ouvidos moucos, argumentos de razão encontram incompreensão, ameaças de punição param de atemorizar.

A resposta da organização a essa autonomia do comportamento moral é a heteronomia de racionalidades instrumentais e processuais. Lei e interesse desloca e substitui a gratuidade e a carência de sanção do impulso moral: os atores são desafiados a justificar sua conduta pela razão enquanto definida, quer pela meta aprovada, quer pelas regras de comportamento. Só ações pensadas e argumentadas assim, ou ajustadas para serem narradas assim, são admitidas na classe de ações genuinamente *sociais*; ou seja, ações *racionais*; ações que servem como propriedade definidora dos agentes como agentes *sociais*. Justamente por isso, as ações que deixam de atender aos critérios de busca-de-meta ou de disciplina processual são declaradas *associais*, *irracionais* – e *privadas*. O modo de a organização socializar a ação inclui, como seu corolário indispensável, a privatização da moralidade.

Toda organização social consiste portanto em neutralizar o impacto disruptivo e desregulador do impulso moral. Consegue-se isso mediante numerosos arranjos complementares: (1) afirmando que há uma *distância*, não *proximidade*, entre os dois pólos da ação – o pólo do "fazer" e o pólo do "sofrer"; justamente por isso, os que se acham no termo recipiente da ação são mantidos fora de alcance do impulso moral dos agentes; (2) isentando alguns "outros" da classe de objetos potenciais de responsabilidade moral, de "faces" potenciais; (3) desagregando outros objetos humanos de ação em agregados de traços funcionalmente específicos, e mantendo esses traços separados, de sorte que não surja a ocasião de reajuntar a "face" a partir desses "itens" disparatados, e a tarefa estabelecida para cada ação possa se isentar de avaliação moral.

Através desses arranjos, a organização não promove comportamento imoral. Não patrocina o mal, como alguns de seus críticos se apressariam em acusar; mas também não promove o bem, contrariamente aos *scripts* compostos para sua autopromoção. Simplesmente

Ação Social Moralmente
adiaphórica

torna a ação social moralmente *adiaphórica* (o termo *adiaphoron* faz parte da linguagem da *ecclesia*; significava originalmente uma crença ou um costume declarado indiferente pela Igreja – nem mérito nem pecado – e que, sendo assim, não requer nenhum posicionamento, nenhum endosso ou proibição oficial): nem bem nem mal, mensurável de acordo com critérios técnicos (orientados para meta ou processuais), mas não de acordo com critérios morais. Justamente por isso, torna ineficaz a responsabilidade moral pelo Outro em seu papel original de limite imposto ao "esforço de existir". (É tentador conjecturar que os filósofos sociais, que no limiar da idade moderna perceberam pela primeira vez a organização social como questão de designio e melhoria racional, teorizaram precisamente essa qualidade de organização como a "imortalidade do Homem" que transcende, e privatiza em irrelevância social, a mortalidade dos homens e mulheres individuais.)

Vamos perpassar um por um esses arranjos que ao mesmo tempo constituem "a ética" da organização social e "adiaforizam" moralmente a ação social.

Para começar com o afastamento dos efeitos da ação para além do alcance dos limites morais: encontrando-se no "estado agêntico",¹⁵ e separados, tanto das fontes cōncias de intenção da cadeia de ação como dos efeitos últimos da ação, por uma série de mediadores,¹⁶ os agentes raramente têm a oportunidade de considerar as intenções a que se pensam servir suas próprias contribuições, e ainda menos freqüentemente encaram diretamente as conseqüências de suas ações. E, o que ainda é mais importante, se devessem encará-las alguma vez, dificilmente as conceberiam como de fato conseqüências de suas ações. Tudo por tudo, é improvável que perceberão sua própria tarefa – pequena e insignificante se comparada com todas as outras tarefas que contribuem para os resultados finais – como

¹⁵ "Estado agêntico" (termo cunhado por Stanley Milgram, veja sua obra *Obedience to authority: an experimental view*, Tavistock, Londres, 1974, p. 133) refere-se à situação em que se afasta a responsabilidade do agente, visto que o agente realiza os desejos de outrem. A definição da situação como um estado "agêntico" é do ponto de vista do agente heterônomo e inclui a descrição do agente como agente da autoridade.

¹⁶ "Ação mediada" (termo cunhado por John Lachs, veja sua *Responsibility and the individual in modern society*, Harvester, Brighton, 1981, pp. 12-13, 57-58) refere-se à presença de número indefinido de "homens intermediários" entre os agentes e os efeitos últimos da ação; nossa ignorância das verdadeiras conseqüências da ação da qual somos partes (mas só partes) "é largamente uma medida da extensão da cadeia de intermediários entre nós mesmos e os atos". Como resultado, é extremamente difícil para um agente ordinário "ver como nossas próprias ações contribuíram, em seus efeitos remotos, para causar miséria".

moralmente relevante. Como cada ação é tanto *mediada* como “meramente” *mediadora*, descarta-se convincentemente a suspeita de ligação causal mediante explicação que exclui a evidência de que seja um produto (ou, ainda melhor, “produto colateral” ou “efeito lateral”) “não-antecipado”, ou em todo caso “não-intencionado”, de um ato em si mesmo moralmente neutro; uma falha da razão, antes que falta ética. Em outras palavras, pode-se descrever a organização como uma máquina para manter flutuando a responsabilidade moral. A responsabilidade “flutuada” não pertence a ninguém em particular, visto que a contribuição de todos para o efeito final é muito diminuta ou parcial para se lhe poder adscrever função causal, e muito menos o papel de causa decisiva. A dissecação da responsabilidade, e a dispersão do que dela sobrou, resultam, no plano estrutural, do que Hannah Arendt descreveu sagazmente como “regra feita por Ninguém”; no plano individual, deixam o agente, o sujeito moral, sem voz e sem defesa quando encarar os poderes gêmeos da tarefa atribuída e das regras processuais.

O corolário importante do estado “agêntico” é que, embora afastado agora a distância segura dos alvos humanos últimos da ação coletiva, primeiro fragmentada e depois secundariamente coordenada, a capacidade moral dos agentes não se extinguiu de todo; pode agora canalizar-se em direção conveniente, voltada para outros membros da cadeia de ação, pessoas em semelhante “estado agêntico”, os “intermediários” na proximidade do agente. É pelo bem-estar e dores *deles* que o agente, como eu moral, é agora responsável. A capacidade moral do agente, que agora é impedido de interferir no *objetivo* global e no *resultado* do esforço coletivo, é desenvolvida a serviço da *eficiência* deste mesmo esforço: ela converte a “lealdade aos companheiros”, aos “camaradas de armas”, na principal medida de adequação moral, e assim fortalece a dedicação de todos à tarefa imediatamente à mão, reforçando a disciplina e a disposição de cooperar, destruindo no caminho quaisquer escrúpulos morais sobre os efeitos remotos da cooperação que possam ter surgido.

O segundo arranjo poder-se-ia descrever da melhor maneira como “apagar a face” (processo equivalente a “desumanização”). Consiste em lançar os objetos situados no “extremo receptor” da ação numa posição em que se lhes negue a capacidade de sujeitos morais e assim não se lhes faculte montar desafio moral contra as intenções e os efeitos da ação. Em outras palavras, os objetos de ação são despejados da

classe de seres que podem potencialmente se confrontar com o agente como “faces”. A série de meios aplicados para esse fim é verdadeiramente enorme. Vai desde a exclusão explícita de quem foi declarado inimigo da proteção moral, mediante classificar grupos seletos entre os recursos de ação que se podem avaliar somente em termos de seu valor técnico e instrumental, até o afastamento do estranho do encontro humano rotineiro em que sua face pode se tornar visível e brilhar como exigência moral. Em cada caso suspende-se e torna-se ineficaz o impacto limitante da responsabilidade moral pelo Outro.

O terceiro arranjo destrói o objeto da ação como eu (potencialmente) moral. O objeto foi desconjuntado em seus traços; a totalidade do sujeito moral foi reduzida a coleção de partes ou atributos dos quais a nenhum se pode conceberivelmente atribuir subjetividade moral. As ações são então levadas a visar traços específicos das pessoas antes que as pessoas mesmas, evitando e fugindo inteiramente do momento de encontro com efeitos moralmente significativos. Os traços são estatisticamente processados como “unidades de computação”, inteiramente desligados, em virtude da metodologia desse processo, das “pessoas totais” de que foram originalmente abstraídos. (Fora essa realidade da organização social, pode-se admitir que foi articulada no postulado do reducionismo filosófico promovido pelo positivismo lógico: demonstrar que a entidade *P* pode-se reduzir às entidades *x*, *y* e *z* acarreta a dedução de que *P* “não é nada mais” que a conjunção de *x*, *y* e *z*. Não admira que o “sem-sentido” das afirmações morais estivesse entre as primeiras vítimas do gosto reducionista lógico-positivista.) Deixa-se, por assim dizer, de se considerar o impacto da ação de alvo estreito sobre seus objetos humanos como eus totais, e exime-se de avaliação moral por não ser parte da intenção. (De novo, as únicas “pessoas inteiras” que aparecem na visão do agente são os “camaradas de armas” do agente, e é neles que se focalizam os impulsos morais do agente.)

Em conjunto, os três arranjos asseguram uma larga medida de emancipação da organização social das constrições impostas pelos impulsos morais humanos. (É em geral essa emancipação que distingue a organização do “partido moral”, permitindo-lhe estabelecer propósitos que um partido moral não seria capaz de realizar; de fato, ação visanto propósitos como tais só se torna possível no quadro da organização social.) Eles também organizam o vasto espaço social que se estende para além do alcance da auto-suficiência moral. O

feito de dois gumes da organização vai tornando o espaço "estruturado": ordeiro, regular, passível de cálculo, permitindo predições dos resultados que as ações podem acarretar. Dentro desse espaço, é o cálculo racional, antes que o impulso moral não-racional, errático e incontrolado, que orienta a ação.

O efeito global dos arranjos acima é também a *heteronomia* da ação, embora esse fato não seja por si evidente em todo caso. A natureza heterônoma da ação é óbvia quando se conduz a ação no quadro formalizado de uma organização que se caracteriza por sua flutuação, oficialmente endossada, da responsabilidade, e por seu uso do comando e da coerção como os principais determinantes (ou, pelo menos, fatores de fundo) da ação. É menos óbvia ou não visível absolutamente, quando o comando aparece disfarçado, na forma de "conselho" dado por "peritos" – pessoas que exercem papéis aos quais socialmente se conferiu a autoridade de pronunciar sentenças vinculantes (verdadeiras, eficazes e confiáveis). A heteronomia é ainda mais difícil de detectar quando os "clientes" "compram" esse conselho de *peritos* que não têm nenhum poder para coagir: liberdade do consumidor manifestada em transação comercial, e a subsequente liberdade do cliente para aplicar ou não levar em conta a instrução comprada, escondem efetivamente o fato de que o conselho é produto de definição que outrem faz da situação do cliente, da visão de outrem do bem-estar do cliente, e do critério de outrem para distinguir certo de errado, próprio de impróprio. Acima de tudo, a natureza comercial da transação esconde o fato de que foi um mecanismo social, de cujo funcionamento os clientes têm pouco conhecimento e ainda menos controle, que selecionou o endereço ao qual se volta o cliente em busca de orientação; que é esse mecanismo heterônomo que inspira a própria propulsão a buscar as instruções de outrem, e buscá-las no endereço mencionado nas "Páginas Amarelas" produzidas pelos peritos, dos quais se crê que catalogam as agências em que se pode seguramente investir confiança. É verdade que ao empregado de uma organização paga-se dinheiro em troca de sua obediência ao comando dos patrões, ao passo que o próprio cliente de um mercado paga dinheiro em troca do comando do perito ao qual ele pode então ser obediente. Aliás, o conselho dos peritos não difere muito do comando dos patrões em sua influência em emancipar a ação da responsabilidade moral do agente e em submetê-la ao invés aos padrões heteronomamente controlados de ganho e eficácia instrumental.

Ultra-estetizando o impulso moral

A outra forma, em que ocorre que os eus morais são expropriados de sua capacidade moral, é quase exatamente a oposta da primeira. Se a socialização antecipa o estado a ser alcançado antes de descolar, e monitora-o e reinterpreta-o enquanto está em andamento, a socialidade não tem nenhuma direção, nem sabe aonde está indo. Se a socialização é delineada no tempo, sempre visando o tempo que ainda não existe, a socialidade, por mais que durem as formas que gera, vive totalmente no presente. Se a socialização é processo cumulativo, apoiando-se em realizações de ontem para alcançar o alvo de amanhã, a socialidade é plana, tudo a um só nível, movendo sem mudar de lugar, começando a cada momento de novo; diversamente da socialização, a socialidade não tem nenhuma biografia e interrompe, antes que "faz", a história. Se a socialização reduz o número de opções ainda abertas com cada passo que dá, multiplicam-se as possibilidades vivas com a erupção da socialidade, e resuscitam as mortas. Ao passo que a socialização pode ser analisada, desconjuntada em fases e atos constitutivos, em realizações parciais e funções complementares, a socialidade é como que cortada de um só bloco e só permanece ela mesma em sua totalidade. Se a socialização serve como paradigma de narrativa significativa e articulada, com começo, enredo, e desenlace, a socialidade é clamorosa quando irrompe, mas não se pode relatar ou recontar em sua verdade original. Conscientemente ou quando reescanejada retrospectivamente, a socialização é ou parece ser um meio para um fim. A socialidade não tem nenhum objetivo, não é instrumento de nada senão de si mesma; essa talvez seja a razão por que a socialidade vive somente em convulsões e começos, em espasmos e explosões; alcança o seu fim no momento em que irrompe.

A diferença mais notável é a diferença entre o fato de a socialização ter um propósito e o fato do desinteresse da socialidade. A socialização é sem sentido e sem propósito diverso dela – mas esse propósito entorna substância em cada passo que dá. É a presença de propósito – construção e proteção de determinada ordem, alcance de determinado estado de coisas – que permite que a socialização seja processo calculado, compare o valor relativo dos passos a serem ou não serem dados, conte ganhos contra perdas, distinga entre sucesso e fracasso, compute "valor para o dinheiro", gradue a eficácia de

Socialidade estética

desempenhos. Não existe, porém, nenhum padrão para medir e avaliar manifestações de socialidade, uma vez que essa não se propõe atingir nada e se podem contar seus custos apenas quando passou, ao passo que os ganhos se dissipam uma vez que as explosões da socialidade deixam de ferver. Uma vez que não se pode pensar a socialidade em termos de meios e fins, ela não faz parte – pelos padrões de Weber – da família de ações racionais.

▶ Ao invés, a socialidade, essa estruturação contra-estrutural, é um fenômeno estético: desinteressado, sem propósito e autotélico (ou seja, seu próprio fim). O seu único modo de ser é a momentânea sincronização de sentimentos. Os sentimentos são partilhados, mas são partilhados antes de terem sido articulados e em vez de serem expressos: a própria partilha é sobretudo entre os sentimentos partilhados – os mais irresistíveis sentimentos, sobrepujando todos os outros sentimentos, não tendo nenhum espaço e tempo para o exame de outros sentimentos. O caminho, aliás tortuoso, para a coordenação dos afetos, interminavelmente serpeando pelas agonias do auto-exame, ineptidões de expressão, manqueira de palavras, corta-se abruptamente. Preliminares são desnecessários: partilhar é agora, aqui, imediatamente. Costumava haver longo caminho de Um a Outro; agora não há mais distância, nenhuma fissura e nenhum buraco foram deixados no universo do “nós”, aquele “nós” que não passa de plural do “eu”; não é preciso construir nenhuma ponte.

Proximidade? Talvez, mas de espécie muito diferente da que encontramos no “partido moral de dois”. Sim, como a proximidade moral, este um nada conhece nem ouve de direitos, obrigações, contratos ou autorizações legais. Como a proximidade moral, não tem nenhum espaço para o raciocínio e não entenderia exigências para explicar-se e escusar-se a si mesma. Como a proximidade moral, essa proximidade de fusão moral é “antes” do ser – antes do conhecimento, argumento, acordo, consenso. Mas aqui termina a semelhança. A proximidade moral era a vizinhança da Face. Esta proximidade, a proximidade estética, é a vizinhança da multidão, e o sentido da multidão caracteriza-se por ser sem face.

A Face é a alteridade do Outro, e a moralidade é a responsabilidade pela alteridade. A multidão é a asfixia da alteridade, a abolição da diferença, a extinção da alteridade no Outro. A responsabilidade moral nutre-se da diferença. A multidão vive de semelhança. A multidão elimina e empurra para o lado a sociedade com suas estru-

ras, classificações, status e papéis. Mas ela também põe preço, por algum tempo, para a moralidade. Estar na multidão não é *ser-para*. É *ser-com*. Talvez nem sequer isso: apenas *ser em*.

Superar a distância (melhor ainda: não permitir que se dissipe a proximidade em distância) é luta árdua, o ordálio nunca terminado do eu moral. A multidão apaga a distância sem esforço e instantaneamente. Como o expresa Elias Canetti – num só ato de *descarga*.

A mais importante ocorrência dentro da multidão é a *descarga*. Antes dessa não existe realmente a multidão; é a *descarga* que a cria. Esta é o momento em que todos os que fazem parte da multidão se desfazem de suas diferenças e se sentem iguais.

Um homem está sozinho em lugar seguro e bem-definido, afirmando com todo o seu gesto seu direito de manter os outros a distância ... Toda a vida, na medida em que a conhece, está disposta em distâncias – a casa em que se fecha a si e suas posses, as posições que mantém, o posto que deseja – tudo isso serve para criar distância, para confirmá-la e estendê-la ... Nenhum homem pode ficar perto de outro, nem alcançar sua altura ...

Só juntos podem se livrar os homens de seus fardos de distância; e é precisamente o que acontece na multidão ... e o resultado é um imenso sentimento de alívio. É por causa desse abençoado momento, quando ninguém é maior ou melhor do que o outro, que se tornam as pessoas multidão.¹⁷

Socialidade instantânea da multidão é uma contra-estrutura para a estrutura da socialização. Num só momento glorioso de “*descarga*”, ela anula anos (talvez séculos) de elaboração paciente. Não tem nenhuma estrutura própria; ruma nos entulhos da estrutura que acabou de explodir – a única estrutura que a “sociedade” conhece. Estrutura e história vêm juntas e juntas se desvanecem, e a multidão não tem nenhuma história – somente “presente coletivamente vivido”.¹⁸ Uma vez que ela se ajunta, a multidão realizou tudo que se devia atingir. A multidão pode-se intoxicar com imagens de outro mundo, mas ela própria não propõe aquela imagem como meta, ta-

¹⁷ Elias Canetti, *Crowds and power*, Penguin, Harmondsworth, 1973, pp. 18-19. “O homem se petrifica e escurece nas distâncias que criou”, diz Canetti. O homem ilumina-se e vivifica-se no momento (e esse é, literalmente, um momento) em que as distâncias se fundem no calor do “estar com”. Na multidão dionisíaca, entre os farristas dionisíacos, “o escravo emerge como liberto; derrubam-se todos os muros rígidos e hostis, que a necessidade ou o despotismo erigiu entre os homens” (Friedrich Nietzsche, *The birth of tragedy*, Doubleday, Nova York, 1956, p. 23).

¹⁸ Michel Maffesoli, “Jeux de masques: postmodern tribalism”, em *Design Issues*, vol. 4, nn. 1-2 (1988), p. 146. Maffesoli liga essas características com o fenômeno especificamente pós-moderno do “neo-tribalismo”. O cancelamento do tempo histórico, porém, é uma faceta universal do fenômeno da multidão; somente sua proeminência é que verdadeiramente se pode considerar “pós-moderno”.

refa, obra a ser feita (sendo uma multidão, não é capaz de “fazer obra” de qualquer forma); cancela com isso seu próprio futuro.

Esta última circunstância pode acrescentar ao curso inerente da multidão: sua inata fragilidade. A segundo pensamento – talvez não um curso, afinal: sem efemeridade, sem se esquecer do passado e encolher o futuro, sem extemporizar o momento presente – a grande simplificação, a principal sedução da multidão, não seria factível. E mais, a multidão é quebradiça e de pouca duração: seus gloriosos momentos são momentos fugazes. Suspendeu-se a estrutura, mas não se desmantelou. A multidão é uma licença de ausência da estrutura, mas em nenhum lugar não há senão estrutura para voltar depois de terminar a licença.

A socialização ofereceu uma passagem segura ao “mundo do Terceiro”, o mundo fora do partido moral. A socialidade explosiva da multidão oferece outra passagem, mais excitante se bem que menos segura. A socialização tornou o vasto mundo lá fora habitável mediante normas e regras a serem memorizadas e obedecer-lhes. No mundo criado num instante pela socialidade da multidão não há nenhuma norma e nenhuma regra para coibir – somente a mão estendida, esperando pegar outras mãos por perto. “Estamos todos juntos”. As normas diferenciam; a falta de normas dissolve as diferenças. Na multidão, somos todos iguais. Andamos juntos, dançamos juntos, nos acotovelamos juntos, ardemos juntos, matamos juntos – “sendo a única coisa importante, em última análise, que todos possam se banhar no ambiente emotivo”.¹⁹ “O que fazer” não é mais problema. O alvo é imediatamente *óbvio* – de clareza cristalina, legível nos olhos, gestos e movimentos de *todos* ao redor. Só fazer o que os outros fazem. Não porque o que eles fazem seja sensato, útil, belo ou certo, ou porque eles assim dizem, ou porque você pensa assim – mas porque eles o fazem. Há uma oportunidade de atar o que em momento atrás estava tão atormentadoramente separado e distanciado – e fazê-lo só com um trejeito, um gesto, um urro.

Ao passo que a socialização substitui a responsabilidade moral pela obrigação de obedecer a normas de procedimento, nunca surge na multidão a questão da responsabilidade. A multidão traz o conforto da não-decisão e da não-incerteza. Tudo foi decidido antes de se

¹⁹ Michel Maffesoli, “The Ethics of Aesthetics”, *Theory, culture and society*, vol. 8 (1991), p. 11.

começar qualquer coisa. A socialização faz evaporar a responsabilidade da agenda do tomador de decisão. A socialidade da multidão depõe a responsabilidade junto com a agenda e o tomar da decisão.

No que diz respeito à moralidade, os dois resultados são em muita coisa os mesmos. A heteronomia (das regras ou das multidões) toma o lugar da autonomia do eu moral. Nem estrutura nem contra-estrutura, nem socialização da sociedade nem socialidade da multidão, toleram independência moral. Ambas impõem e obtêm obediência, embora uma de propósito, e a outra por defeito. Nem a razão (pelo menos a razão que pretende o direito a esse nome: a razão incorporada nas leis da sociedade assistidas pelo poder), nem a paixão, que fervem no estar-junto da multidão, ajudam o eu a ser moral: só ajudam, para o melhor ou o pior, o eu a sobreviver no vasto e estranho mundo que não oferece nenhum lar para a moralidade.

A história natural da estrutura e contra-estrutura

Dois processos, dois princípios. Eles estão – ou assim parecem estar a você a a mim, aos modernos – em propósitos cruzados: o que um constrói com esmero e vigia atentamente, o outro assalta e reduz a pedaços. E, no entanto – assim parece de novo – um dificilmente pode viver sem o outro. Sem estrutura mantida viva por incessante esforço de socialização, não haverá vida diária nem história: somente estruturas têm história, pois somente elas podem durar mais que as vidas e os atos dos humanos mortais que as compõem, as fabricam e são por sua vez fabricados por elas. Mas a estrutura alcança esse feito notável ao preço enorme de abafar os poderes criativos daqueles cuja história coletiva contínua assegura: tem que paralisar para poder galvanizar, amortecer a vida para prolongá-la. Se ela a tivesse de sua maneira, não-desafiada, não haveria nenhuma história, mas apenas repetição sem fim. Talvez nem sequer essa última aconteceria: as estruturas são boas para separar as pessoas, mas, a não ser que os fragmentos juntem até mesmo o esforço de mantê-las separadas, cada uma na pequena gaiola de *status* e função, deixariam de funcionar – os comandos soariam ociosos e os apelos cairiam no vazio da incompreensão. Os dois processos dificilmente podem confiar um no outro e conviver em paz, mas devem parar com ações hostis buscando o desgaste do adversário. Estão condenados a se

acomodarem entrê si, ou perecerem. Deve-se encontrar, e foi encontrado, um *modus vivendi*. Ou antes, numerosos modos sucessivos.

Sabemos do primeiro modo pelo estudo notável que Durkheim fez sobre as “formas elementares da vida religiosa”. Nesse modo, os dois processos alcançaram, pelo que parece, surpreendente e exemplar cooperação – e alcançaram-na pelo simples estratagema de separação temporal e espacial: há tempo e lugar para um, e tempo e lugar para o outro, mas os dois nunca se encontram e assim nunca colidem:

Às vezes a população se parte em pequenos grupos que perambulam independentes um do outro, em suas várias ocupações; cada família vive sozinha, caçando e pescando, e, num palavra, tentando buscar seu indispensável alimento por todos os meios a sua disposição. Às vezes, pelo contrário, a população concentra-se e reúne-se em determinados pontos para uma duração de tempo que varia de vários dias a vários meses.

É difícil imaginar uma oposição mais aguda e mais radical entre dois tempos e espaços. Na dispersão, a vida é “uniforme, languesciente e enfadonha”. Mas o próprio fato da concentração muda-a inteiramente, ao estilo do gafanhoto; age com “estimulante excepcionalmente vigoroso”. “Forma-se uma espécie de eletricidade”, homens e mulheres são transportados a “extraordinário grau de exaltação”. Cresce uma “avalancha” no meio de “gestos violentos, gritos, berros, e urros ensurdecedores de toda sorte”; “a efervescência muitas vezes atinge tal ponto” e as “paixões liberadas tal impetuosidade” que “nada as pode conter”.

Não há nada de excepcionalmente primitivo em tudo isso, com certeza. “No meio de uma assembléia animada por paixão comum”, não nos tornamos todos “susceptíveis de atos e sentimentos de que somos incapazes quando só reduzidos a nossas forças”? No tempo de grandes mudanças revolucionárias, “buscam-se os homens mutuamente e reúnem-se mais que nunca”. E então,

as paixões que os movem são de tal intensidade que não se podem satisfazer exceto por ações meio violentas e incontidas, ações de heroísmo supra-humano ou de barbarismo cruento ... Sob influência da exaltação geral, vemos o burguês mais medíocre e inofensivo tornar-se herói ou assassino.

O que é genuinamente peculiar das sociedades “primitivas”, às quais Durkheim se voltou em busca de compreensão, é apenas uma coisa: o mútuo isolamento e a alternância suave, pacífica e regular de dois “mundos heterogêneos e mutuamente incomparáveis” – o da

quotidianidade e da festança, da estrutura e da contra-estrutura, do profano e do sagrado. A separação fez maravilhas: o ritmo profano, “languesciente e monótono”, da quotidianidade pôde repor suas energias, rejuvenescer-se ano por ano, bebendo a água da vida da fonte das emoções populares sem ser ameaçado nos intervalos pela irrupção incontrolada do frenesi da multidão. Essa coabitação pacífica e proveitosa “põe claramente em evidência o laço que mutuamente os une, mas entre os povos chamados civilizados, a relativa continuidade dos dois obscurecem suas relações”²⁰ – ou seja, os serviços mútuos que oferecem não são tão claramente visíveis atrás de choques visíveis como eram outrora graças à ingenuidade dos aborígenes australianos.

O último ponto continuou a preocupar Durkheim, como lembramos, quando pareceu desesperado pelas fontes de vigor moral em nosso próprio mundo de estrita divisão de trabalho e separação profissional. Foi crença forte de Durkheim que “não se pode obter a recriação moral exceto por meio de reuniões, assembléias e encontros, onde os indivíduos, estando intimamente unidos entre si, reafirmam em comum seus sentimentos comuns”. Mas nós, em nossa sociedade moderna, orgulhosa de sua racionalidade e seu bom senso, estamos passando por uma fase de “mediocridade moral” – “não podemos mais nos apaixonar pelos princípios” de antanho, mas ainda não fomos acalentados por quaisquer novos princípios... “Num mundo em que os velhos deuses estão ficando velhos ou já estão mortos, e outros ainda não nasceram”. Durkheim achou que estava faltando a forma especificamente moderna da intrincada relação entre o profano e o sacro (estrutura e socialidade contra-estrutural, no vocabulário que estávamos usando até aqui). Esse estado, concluiu ele, “não pode durar para sempre. Um dia virá em que conhecerão de novo nossas sociedades essas horas de efervescência criativa”.²¹

Com que parecia essa forma moderna, que Durkheim achou inadequada e improvável que vivesse por muito tempo? Em síntese, os tempos modernos foram notáveis pelo implacável assalto do profano contra o sagrado, da razão contra a paixão, das normas contra a

antanho = antigamente, no passado

²⁰Cf. Émile Durkheim, *The elementary forms of the religious life*, Allen & Unwin, Londres, 1968, pp. 209-220.

²¹Cf. Durkheim, *The elementary forms of the religious life*, pp. 427-428. Tr. brasileira, Paulus, São Paulo.

↳ Robu a característica dos ritos modernos

espontaneidade, da estrutura contra a contra-estrutura, da socialização contra a socialidade. Parece que sabemos agora por que tinha que acontecer assim. A nova ordem, que emergiu dentre as ruínas do ancien régime, foi administrada e monitorada pelo Estado, e assim todos os vestígios de autoridade local ("paroquial", "tradicional") só se podiam ver e evitar como disruptivos. Com efeito, a ordem ainda incerta sentia-se incomodada e reagia nervosamente a toda manifestação de espontaneidade. As cruzadas culturais da primeira modernidade visaram a desenraizar e destruir as modalidades plurais, multiformes e comunalmente sustentadas, em nome do único padrão de vida, padrão uniforme, civilizado, ilustrado e sustentado pelas leis. O que as cruzadas planejavam extirpar teorizou-se como modalidades "velhas" e "atrasadas" de existência; não admira que toda manifestação, por mais que cautelosa, de espontaneidade, mesmo a mais pálida cópia daqueles festivais de frenesi ternamente narrados por Durkheim, só se podia ver como soluços do passado "incivilizado", não-inteiramente-erradicado, inculto e por fim desumano. Ou seja, enquanto tais festivais de paixões eram *erupções* no mundo que visava a ser ordeiro, e *espontâneos* no mundo que queria ser regular e conforme à lei.

De fato, as cruzadas culturais não passaram de um lado do quadro. A guerra contra o local, o irregular e o espontâneo foi sem piedade, mas o estado moderno e seu braço educacional raramente visaram a derramar a criança do sagrado junto com a água do banho do pluralismo local. Fizeram-se os mais sérios esforços durante toda a idade moderna para substituir os variegados grupos comunais em sua função muito necessitada de reabastecer os reservatórios da unidade sagrada com um panteão e calendário de festividades centralmente planejados e controlados. Em geral, estes iriam se tornar os pontos focais, os símbolos e os rituais da nova religião: a do nacionalismo. Com os velhos modos, inconvenientemente estrepitosos (ou seja, não controlados pelos novos poderes), de reprodução do sagrado seguramente fora do caminho, esperava-se estabelecer novo armistício de amizade, mas desta vez, sem ambigüidades, nos termos postos e interpretados pelas agências encarregadas da estrutura e da socialização. Nas palavras de George L. Mosse, no estado modernizante

A vontade geral tornou-se uma religião secular ... Pensava-se que [os mitos] faziam de novo o mundo e restauravam o senso comunitário da nação fragmentada ... O nacionalismo, que coincidia em seus inícios com o romantismo, fez dos símbolos a essência do estilo de sua política.

Essa foi uma tendência, que reunia força à medida que as novas nações-estado buscavam meios para voltar a costurar o corpo social e político que o processo civilizador (o processo da auto-asserção da moderna elite) despedaçou. Essa tendência reunia força à medida que as tradições locais, consistentemente aluídas, muitas vezes perseguidas, perdiam sua influência e seu poder de estabelecer a agenda moral e supervisionar sua implementação. A tendência alcançou finalmente seu pico na era da política de massa (isto é, na era em que a gradativa dissipação das comunidades em "massas" chegava perto da realização), e pode-se ver da melhor maneira na prática de países fascistas, que tentaram com mais força e determinação aquilo por que as correntes liberais do estado moderno lutavam para alcançar, mas timoratamente e só com sucesso misto:

Os ritos e liturgias [nazistas] eram centrais, parte integrante de uma teoria política ... A própria espontaneidade nunca foi um fato; todos os festivais eram planejados. Mas a ilusão cuidadosamente construída de espontaneidade embolia-os de maior significado.²²

ESTADOS COMUNISTAS

A mesma coisa se poderia encontrar em profusão na prática dos estados comunistas. Não admira que intelectuais de toda parte tenham ficado fascinados; com uma mistura de fascinação e inveja, eles assistiam ao desdobrar do espetáculo de entusiasmo popular consuetudinário, que tão penosamente faltava em suas próprias casas, que, por contraste, pareciam muito ser o último retiro da "vida languesciente e monótona", as últimas e já arruinadas trincheiras da civilização "cansada" e "senil". (O que naquele espetáculo tanto enfeitava os intelectuais que só podiam sonhar com a liderança espiritual das massas, era sem dúvida "o amanso da besta", a amarração aparentemente exitosa do ativismo exuberante popular à charrete

²² Cf. George L. Mosse, *The nationalization of the masses: political symbolism and mass movements in Germany from the Napoleonic wars through the Third Reich*, Fertig, Nova York, 1975, pp. 2, 6, 9, 96. Os nazistas foram considerados os mestres supremos na arte de construir o sagrado destinado a servir ao profano, e de inventar para esse fim tradições aparadas segundo as necessidades do estado e celebrados sob estrita supervisão do estado; o que eles fizeram, porém, foi só levar para perto da perfeição o que era indubitavelmente exigência e oportunidade do tempo. Mosse apresenta, entre outros, o fundador do nacionalismo judaico, Theodore Herzl, como um dos líderes modernos que intuiu a nova forma que o casamento entre o estado e o sagrado havia de tomar sob os auspícios da nação-estado: "Quando ele sonhou o futuro estado judaico, imaginou festivais nacionais com espetáculos gigantescos e procissões coloridas. Ele ia encomendar hinos populares, e acreditava que, com a própria bandeira, 'poder-se-ia conduzir os homens aonde se quisesse, mesmo para a Terra Prometida'. Ele se chamou de dramaturgo e era, com efeito, importante seu interesse pelo teatro. Mas também era fascinado pelo problema de conduzir e liderar multidões" (p. 97).

da visão societária, com o estado firmemente sentado no assento do motorista e nem por um momento deixando de empunhar os freios). Na verdade, a quotidianidade do estado legal-racional parecia não deixar nenhum espaço, e certamente nenhum espaço respeitável, para a espécie de coisas que os criadores culturais eram bons em sonhar e seguir. Tais sentimentos foram percebidos sem erro e vividamente relatados por Serge Moscovici:

À medida que a reflexão, mantida a distância, ganha terreno, as emoções são repudiadas, os laços entre os indivíduos tornam-se mais impessoais e o comportamento de cada ser humano segue curso lógico. A monotonia dos trabalhos diários, dos deveres realizados mecanicamente, da administração dos negócios, infecciona a existência em geral da sociedade ...

As culturas que precederam a nossa e que ainda constituem a maior parte dela tiveram êxito em *institucionalizar a mania* ... Por contraste, nossa cultura moderna tenta com sucesso *institucionalizar a melancolia* ... Desdenhando cerimônia e ritual, a luta travada contra as paixões com base no interesse próprio, e contra explosões coletivas de entusiasmo em nome da organização, só podia terminar dessa maneira. Essa condição de indiferença ativa defluiu logicamente de uma vida que se torna egocêntrica e isolada, e de relacionamentos dominados por leis que são neutras.²³

Melancolia, enfado, apatia; essas foram acusações sem fim repetidas contra a conduta legal-racional, não-emocional, à maneira de negócio de políticos num estado liberal-democrático. Atrás das acusações estava o sentimento de que leis neutras e formais não são terreno em que possa florescer a vida moral da nação. Se observar a letra da lei devia ser o começo e o fim do dever humano, o que induziria o cidadão a se interessar por qualquer coisa senão por si mesmo, e demovê-lo de cuidar só de seu próprio ganho, a qualquer custo para os outros? A injeção de vigor moral era algo que o estado (uma vez que conseguiu tirar a força das fontes locais difusas de autoridade moral) tinha que fazer além de fazer leis. Promover o "espírito nacional" ia ao encontro do programa. Fazia do estado com suas "leis neutras" não só necessidade comum, mas também interesse comum. A maioria - "a massa" - os que tinham pouco uso para a liberdade individual que as leis neutras ofereciam, podiam ainda encontrar consolo na glória coletiva da nação. Privados de acesso a recursos e atividades que prometiam imortalidade de obras individuais, ainda podiam aquecer-se ao sol da eternidade da nação.

²³ Serge Moscovici, *The invention of society: psychological explanations for social phenomena*, Polity Press, Cambridge, 1993, pp. 63-64.

ESTADO e sua TRANSFORMAÇÃO

Os poderes coercitivos do estado moderno, quando combinados com a mobilização espiritual centrada no estado, fizeram uma mistura venenosa, o poder opressivo e o potencial assassino que não se separavam na prática dos regimes fascistas e comunistas. Mais que qualquer outra forma de estado moderno, esses regimes tiveram sucesso no curto-circuito de estrutura e contra-estrutura, socialização e socialidade. O resultado foi subordinação quase total da moralidade à política. A "consciência coletiva", a única fonte e garantia (na visão de Durkheim) de sentimentos morais e de conduta guiada pela moralidade, condensou-se, institucionalizou-se e fundiu-se com os poderes legais do estado político. Expropriou-se a capacidade moral, e tudo o que resistisse à estatização era perseguido com todo o rigor da Lei.

O divórcio pós-moderno

TRANSFORMAÇÕES DO ESTADO

É uma das mais originais características da idade pós-moderna que o estado não mais tem capacidade, necessidade nem vontade de liderança espiritual (incluindo isso a moral). O estado "deixa correr", de propósito ou por omissão, os poderes contra-estruturais da socialidade.

Primeiro, a *capacidade*: o estado moderno derivou seu tremendo poder de colonização e regulação coercitiva da vida diária da soberania combinada sobre todas as dimensões decisivas da sobrevivência individual e coletiva. Na maior parte da história moderna, o estado teve que ser uma totalidade "viável", ou seja, capaz de assegurar certo grau de solvência econômica, oferecer uma lista mais ou menos completa de serviços culturais, e defender suas fronteiras militarmente. Houve poucas nações suficientemente grandes e com recursos bastantes para atender a essas condições, e assim se limitou e não se pôde ampliar o número de nações-estado soberanas. (Efeito colateral dessa situação foi que em geral muitos estados eram etnicamente heterogêneos, com uma maioria étnica dominando sobre muitas minorias, visto que poucas nações ou pretensas nações tinham recursos suficientes para passar no teste estabelecido para a soberania estatal por si mesmas; sob circunstâncias, a conversão cultural, as cruzadas culturais e o esforço concentrado de uniformização tinham que permanecer sobretudo preocupações dos estados.)

Globalização e o fim do estado

moderno

Empoleirada seguramente no tripé econômico-cultural-militar, cada nação-estado estava em posição melhor que qualquer outra unidade política anterior ou posterior para assumir, catalogar, supervisionar e administrar diretamente os recursos submetidos a seu poder, inclusive os recursos morais da população e o potencial contra-estrutural da socialidade.

Mas esse tripé agora se desconjuntou. A muito falada globalização da economia e dos suprimentos culturais, junto com a insuficiência defensiva de qualquer unidade política tomada sozinha, profetiza o fim do estado moderno "tal como o conhecemos". A "economia nacional" é hoje pouco mais que mito mantido vivo por conveniência eleitoral; o papel econômico da maioria dos governos resume-se em conjunto em manter hospitaleiras as condições locais (trabalho submisso, baixos impostos, bons hotéis e vida noturna divertida) para atrair intermediários do capital cosmopolita sem estado e nômade para visitar e ficar. Nega-se a "soberania cultural" mesmo para a existência póstuma do mito, visto que a indústria da cultura e os criadores de cultura foram os primeiros a penetrar os confins das fronteiras do estado. E o alcance global e os custos exorbitantes das armas vendidas a exércitos nacionais como garantes da paz e ordem. Em quase todo campo, o monopólio do poder sobre suas respectivas populações cai das mãos do estado que se enfraquecem.

Segundo, a necessidade: como as velhas funções, uma depois da outra, escorregam das mãos da nação-estado, assumidas pelas instituições que escapam de sua soberania política, o estado pode passar sem mobilização de massa de seus cidadãos. Com efeito, uma população politicamente inativa e apática ajusta-se melhor às funções restantes do estado, sobretudo a de fornecer serviços. O estado perdeu interesse pelos sentimentos e emoções de seus súditos, enquanto não interferirem com "a lei e a ordem". A obediência às "leis do país", e o crescente volume de leis sem estado que o governo do país é obrigado a policiar, pode-se obter com o menor custo com a ajuda das estratégias gêmeas de sedução e repressão. (Discuti essas estratégias, assim como sua mútua dependência que as torna eficazes somente quando aparecem juntas, em meu *Legislators and interpreters*, Polity Press, Cambridge, 1987). Não mais se requer legitimação ideológica do direito do estado de determinar os valores nacionais. E menos ainda, quando o número dos seduzidos cresce acima do número dos reprimidos – quando a maioria do eleitorado

fica, usando termos de Galbraith, "contentes" com sua situação de administradores independentes de destinos privados e assim crêem que sua situação se beneficia do contínuo encolhimento de interferência do estado. A maioria contente repetiria segundo Peter Drucker: "Não mais salvação pela sociedade". São pagantes de impostos em primeiro lugar; beneficiários do poder e da glória do estado somente, se o forem, num distante segundo lugar.

Essa mudança de circunstância tem sido com muitíssima frequência glorificada na teoria política da modernidade tardia. Como frisa Quentin Skinner, em aguda oposição às cidades-república italianas do começo dos tempos modernos, que viam íntimo parentesco entre liberdades de seus cidadãos e "a glória e a grandeza cívicas" da polis, entre autonomia e participação,

recentes teóricos liberais da liberdade e da cidadania em geral se têm contentado em afirmar que o ato de votar constitui grau suficiente de envolvimento democrático, e que nossas liberdades cívicas asseguram-se mais não pelo nosso envolvimento em política, mas pela ereção a nosso redor de um cordão de direitos além do qual os nosso legisladores não devem ultrapassar.²⁴

Terceiro, a vontade: nem os operadores da administração estatal nem a maioria dos que eles administram parecem desejar voltar ao projeto de amalgamar "sociedade" e "comunidade" sob os auspícios e o gerenciamento diário do estado. A aversão pela idéia vem de várias fontes. A privatização da autoformação e auto-afirmação no caso da maioria satisfeita desempenha papel importante entre eles, e é razão suficiente para que o presente estado de coisas continue enquanto os "satisfeitos" permanecem maioria. Mas há outras razões para ressentir o gerenciamento estatal da sociabilidade e para simpatizar, ainda que com relutância, com os "teóricos liberais da liberdade e da cidadania" de Skinner – a mais saliente por ser de longe a experiência horrível de sistemas totalitários só recentemente desmantelados. Ninguém de nós, não obstante as visões de boa sociedade a que subscrevemos, hoje em dia está seguro se o casamento entre o estado político e a moralidade social (que no passado sempre levou ao impulso do estado de dissolver a moralidade em lei admi-

²⁴ Quentin Skinner, "The Italian city-republics", em *Democracy: The unfinished journey 508 BC to AD 1993*, org. John Dunn, Oxford University Press, 1992, p. 68. A opinião de Skinner é que os governos, como resultado da transformação política enaltecida por "teóricos recentes", "empobrecem a vida de seus cidadãos" (p. 65).

FOR ISSO MUITO
Sociedade política do estado

nistrada pelo estado) pode em certas circunstâncias aumentar as oportunidades de vida moral; e se pode ser inteiramente assegurada contra o agir com seu potencial de opressão (e, em seu extremo radical, de genocídio).

De uma ou de outra forma, parece que o atual divórcio entre política centralizada no estado e a existência moral dos cidadãos, ou mais geralmente entre a socialização institucional gerenciada pelo estado e a socialidade comunitária, foi muito longe e talvez seja irreversível. Uma vez mais, como durante os primeiros anos do "processo civilizador", o campo da socialidade está baldio, sem nenhum poder que deseje cultivá-lo.

Sai a nação-estado, entram as tribos

Não pode e não é provável que permaneça sem cultivo por muito tempo. A massa, na forma como Prigogine descreveu em sua teoria da "estruturação espontânea", parece ter tendência interna de ajuntar (e desajuntar de novo) quase-estruturas locais. Pode-se pensar essas estruturações espontâneas como exemplos de formação de cristal numa solução saturada – repetidas vezes disparada, embora em lugar e momento impossíveis de especificar com antecedência – pela intrusão acidental de qualquer partícula por minúscula que seja, ou pelo distúrbio mais leve que seja; ou, então, pode-se pensá-las como redemoinhos que se formam na corrente, mas retendo sua forma por algum tempo graças ao incessante movimento e troca de conteúdos. Os produtos, caracterizados por vida breve e desassossego, dessa estruturação espontânea são as neotribos. Tribos – porque a diminuição das unidades, o apagamento das diferenças, e a afirmação militante da identidade coletiva são seu modo de existência. "Neo" – porque privadas de mecanismos de autopropetuação e auto-reprodução. Diversamente das tribos "clássicas", as neotribos não duram mais que suas unidades ("membros"). Mais que ser compensação coletiva da mortalidade individual, são veículos da desconstrução da imortalidade; ferramentas de uma espécie de vida que é um ensaio diário de morte e, precisamente por isso, um exercício de "imortalidade instantânea". (Tratei da desconstrução da imortalidade, como traço definidor da cultura pós-moderna, em *Mortality, immortality and other life strategies*, Polity Press, Cambridge, 1992). Michel

Maffesoli

Maffesoli, que introduziu o termo "neotribos" no discurso corrente, frisa que "uma vez terminado o jogo, o que constituía uma totalidade fica diluído até o surgimento de outro modo". O resultado geral dessa "configuração", só para de novo perder a figura, é que "a sucessão de "presentes" (sem nenhum futuro) é a melhor caracterização da atmosfera do momento".²⁵

As neotribos são indubitavelmente erupções de socialidade – expedições em geral não-planejadas ao mundo além do alcance moral, agora não mais apertadamente "estruturadas" nem pelas comunidades hereditárias nem pelos órgãos legislativos do estado político; breves invasões de reconhecimento impulsionadas por uma esperança (embora não por perspectivas realistas) de mais colonização protraída, sempre duradoura. Nesse sentido elas são aparentadas com o fenômeno da multidão de que tratamos brevemente acima. Todavia, diversamente do caso das multidões "clássicas", a co-presença física em espaço confinado (a circunstância que Durkheim cria ser a condição da "efervescência", da alta intensidade das emoções e da atividade frenética típica da multidão) não se requer da parte das neotribos. Essas últimas seguem o padrão predito por Gustave Le Bon cem anos atrás, ao ponderar a possibilidade da "multidão psicológica" de que

nem sempre implica a presença simultânea de muitos indivíduos no mesmo lugar. Milhares de indivíduos separados podem em determinados momentos, sob influência de certas emoções violentas, como, por exemplo, um grande evento nacional, assumir as características de uma multidão psicológica.²⁶

Dadas a rede eficiente mundial de comunicação e a ilusão de imediatez que nasce da forma em geral visual que assume a comunicação, é bastante fácil que mesmo eventos locais de pequena escala se tornem "nacionais" ou até mundiais, quanto à sua notoriedade, senão quanto a seu impacto. Os padrões transmitidos pelos meios de comunicação social para imitação servil têm o poder de encorajar multidões de enorme tamanho (embora de frágil estrutura) pelo expediente do "replay" espontâneo de ação em lugares situados em vastas distâncias um do outro. Mas o fato de os padrões serem transmitidos pelos meios de comunicação social e não terem nenhum

²⁵ Michel Maffesoli, "Affectual post-modernism and megapolis", em *Threshold*, vol. 4, p. 42.

²⁶ Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, Alcan, Paris, 1907, p. 12.

outro meio de transmissão ou fontes de credibilidade²⁷ determina também a brevidade de sua existência; os meios de comunicação social tendem a competir pela atenção pública, o bem mais escasso no mercado supersaturado de informação, e a capacidade das notícias de atrair a atenção desaparece dia a dia. Apesar dos instrumentos de alta tecnologia à sua disposição, as multidões psicológicas – exatamente como suas antepassadas físicas “clássicas” – têm expectativa de vida extraordinariamente curta. O que não é episódico e sem conseqüência é a condição pós-moderna em que as neotribos se tornam o modo dominante de expressão e socialidade contra-estruturais como tal.

A “multidão psicológica” não é o termo mais feliz se se quiser captar o caráter do fenômeno neotribal. Seria melhor falar de vestígios de multidão, ou tribos rudimentares. Os dois termos comunicam os traços que parecem ser os mais salientes e intrigantes das formas pós-modernas da socialidade coletiva contra-estrutural. Multidões e tribos pós-modernas são de fato “residuais”: são, por assim dizer, formações de edição única, com lealdades girando sobre um tópico na atenção pública, e um tópico consideravelmente simples (reduzido ao denominador mais comum), de sorte que possa ser absorvido pelos eus, de outra forma díspares e diversamente “situados” ou “inseridos”, excitá-los e impeli-los à ação. Também é residual o repertório do comportamento da multidão. Às vezes, se é que acontece, os “membros” autodesignados de uma neotribo aparecem num mesmo lugar e agem em uníssono, como faria uma multidão. É preferível pensar o seu modo de existência como o modo de um plasma difuso e levemente esparramado, que esporadicamente se condensa localmente em exhibições de conduta que imitam os padrões que se tornaram a marca comercial da tribo rudimentar. Se a multidão clássica nasce e é consumida por ação coletiva, as tribos rudimentares se vêem melhor como uma forma de dispersão das probabilidades de ação. Se as tribos clássicas são polissêmicas, multifuncionais e multifinais, as tribos rudimentares são especializadas em um só assunto, em um só tipo de ação e em um só conjunto de símbolos.

²⁷ A maioria dos alemães entrevistados durante os recentes excessos racistas que se espalharam por toda a Alemanha com a velocidade de fogo na floresta em imitação do que inicialmente fora distúrbio estritamente local disseram que, se não tivesse havido as imagens vividas da televisão, não teriam ficado sabendo que havia neonazistas em Cottbus, e certamente o pensamento de pôr fogo nos campos dos imigrantes não teria passado por suas cabeças.

Recapitulando: a socialização e a socialidade contracultural são duas formas distintas, muitas vezes opostas, em que o espaço social além do alcance do impulso moral vem a ser domesticado e habitável: cada uma à sua maneira própria torna possível a coexistência (“ser com”) entre a multidão que não constitui nem é provável que estabeleça um “partido moral”. A socialização é em princípio (embora, por causa de estar sempre ligada a um poder soberano carente de universalidade, não na prática) infinitamente expandível; a socialidade, ao contrário, parece ser inerentemente divisiva. A socialização é capaz de sedimentar estruturas muito mais duráveis que os produtos notoriamente efêmeros e multiformes da socialidade. De outro lado, enquanto a socialização é notória por sua tendência a esfriar, suprimir e extinguir sentimentos da espécie típica do impulso moral, a socialidade dá rédeas soltas às emoções e leva-as ao ponto de fervura.

Mas não se pode considerar (embora por diferentes razões) como extensão do “partido moral”. Nem torna o espaço social acessível a economia moral: a socialização, por causa de desarmar e invalidar as capacidades morais; a socialidade contracultural, por causa de confiscar, expropriar e canalizar para fora as emoções que costumam animar as ações morais.

Os dois modos diferentes de colonizar o espaço social além do alcance do “partido moral” depreciam ou sequestram a *empatia*, que Arne Johan Vetlesen (em sua crítica perceptiva de minhas anteriores formulações da teoria moral apresentada no último capítulo de *Modernity and the Holocaust*) define corretamente como “a específica pré-condição cognitivo-emocional da capacidade moral”, uma “faculdade emocional” “que *subjaz* e, sendo assim, facilita a série inteira dos específicos e manifestos laços e atitudes emocionais para com os outros, tais como amor, simpatia, compaixão ou solicitude”.²⁸ Na verdade, não se deixa nenhum lugar para a empatia interpessoal no espaço social formado no decorrer e na duração tanto da socialização sistemática como na socialidade combustiva. (A obediência a regras exclui especificamente a empatia; o estar-junto ao estilo da multidão

²⁸ Arne Johan Vetlesen, “Why does proximity make a moral difference?”, em *Praxis International*, vol. 12 (jan. de 1993), p. 383. Vetlesen objeta à tese de que uma posição moral começa de um impulso que se esquece da perspectiva da proximidade. Ele insiste que a responsabilidade por outros “segue e é obra do viver com outros” experimentado como “uma experiência do nós”.

joga, valendo-se de identificação emocional, com o intolerante “suprapessoal” da especificidade pessoal.) Quando ambas fizeram sua tarefa, os espaços social e estético que esboçam permanecem, como no início, inospitáveis à “faculdade emocional” dos eus morais.

6

ESPAÇOS SOCIAIS: COGNITIVO, ESTÉTICO E MORAL

Muito se escreveu sobre a distinção entre espaço “físico” – espaço “objetivo”, “espaço como tal” – e *espaço social*. Em geral existe acordo em que ambos se acham em relacionamento metafórico um com o outro. De um lado, falamos de espaço social usando os termos cunhados para a distância e proximidade “físicas”, “objetivas” e mensuráveis. Mas, de outro lado, pode-se também frisar que só se pôde chegar à idéia desse “espaço físico” pela redução fenomenológica da experiência diária à pura quantidade, durante a qual a distância é “despovoada” e “extemporalizada”, ou seja, sistematicamente limpada de todos os traços contingentes e transitórios; somente no fim dessa redução é que se pode conceber o “espaço objetivo”, o “espaço como tal”, como “espaço puro”, “espaço vazio”, espaço destituído de qualquer conteúdo relativo a tempo e circunstância. Sob esse outro ponto de vista, o espaço físico é uma abstração que não se pode experimentar diretamente: captamos o espaço físico intelectualmente com a ajuda de noções que se cunharam originalmente para “mapear” qualitativamente relações diversificadas com outros homens.

O próprio espaço social, porém, está longe de ser simples e precisa de ulterior desempacotamento. Deve-se ver, em particular, como uma interação complexa de três processos entretecidos, se bem que distintos – os processos de “espaçamentos” cognitivo, estético e moral – e seus produtos correspondentes. Muitas vezes se fala de um só fôlego de três variedades de espaço social “não-objetivo”, “feito humanamente”, sendo usados os três conceitos significando facetas do mesmo mapeamento social. E embora todos os três espaços desenvolvam noções de proximidade e distância, fechamento e abertura,

Sobre o Espaço Social: Cognitivo,
estético e Moral

os mecanismos produtores dos três espaços são diferentes quanto a suas pragmáticas e seus resultados. Se o espaço cognitivo é construído intelectualmente, por aquisição e distribuição de conhecimento, o espaço estético é demarcado afetivamente, pela atenção guiada pela curiosidade e pela busca de intensidade experiencial, ao passo que o espaço moral é “construído” por desigual distribuição de responsabilidade sentida/assumida.

Conhecer o Outro, saber sobre o Outro

Que viver é viver *com outros* (outros seres humanos; outros seres *como nós*), é óbvio a ponto de ser banal. O que é menos óbvio e absolutamente não banal é o fato de que o que chamamos de “os outros” com os quais vivemos (ou seja, uma vez que vivemos uma espécie de vida que implica a consciência de que a vivemos *com outros*) é o que *sabemos* sobre eles. Cada um de nós “constrói” sua própria coleção de outros desde a memória sedimentada, selecionada e processada de passados encontros, comunicações, intercâmbios, associações e batalhas.

Esse conhecimento básico do qual parte toda construção do outro é tão simples e trivial que dificilmente lhe dedicamos algum pensamento, ainda que sejamos filósofos que tomemos por vocação intrigar-nos pelo evidente e familiar. A consciência de que “outros como nós” existem e sua existência é importante de uma maneira ou outra é a atitude elementar que Alfred Schütz, seguindo Max Scheler (e opondo-se a Husserl, para quem a existência dos outros surgia como o mais desconcertante dos desafios que se pode pôr ao filósofo que embarcou em busca da certeza), chamava de “natural” – significando que ela precede antes que segue os esforços conscientes para aprender de experiência pessoal ou de instrução. A “atitude natural” consiste em “conhecimento de fundo”, do que tomamos “por concedido” (isto é, o que tomamos como verdade que não exige nenhum teste nem requer nenhuma prova; uma verdade sobre a qual não se refletiu).

Simplesmente tomo por concedido que outros homens também vivem neste meu mundo, e na verdade não só de maneira corpórea como e entre outros objetos, mas antes como dotados de consciência que essencialmente é como a minha ...

É por si evidente para mim não só que posso agir sobre meus companheiros de humanidade, mas também que eles podem agir sobre mim ... Eles, os meus companheiros de humanidade, experimentam suas relações, que reciprocamente incluem a mim de alguma maneira que é semelhante, para todos os fins práticos, à maneira como eu os experimento.¹

O conhecimento básico, “pré-empacotado” na atitude natural – o conhecimento “ingênuo”, aquele conhecimento de “estar com” outros humanos; dentro da atitude natural o “com” está pelo relacionamento perfeitamente simétrico. Tudo nessa relação elementar “com” é *reciprocado*: as percepções dos objetos dados aos sentidos, habilidades para agir sobre eles, motivos de ação. A atitude natural assume o que Schütz chama de “a reciprocidade de perspectivas”: o que vejo eu, tu vês, sendo os objetos do ver os mesmos para quem quer que olhe para eles (embora, como nos disse Ludwig Wittgenstein, não haja nenhuma maneira para podermos descobrir se de fato é esse o caso); o que quero dizer com essas palavras que pronunciei – essas palavras também querem dizer para ti quando as ouves; nós nos *entendemos* um ao outro. Entender é natural e normal, *mal-entender* é *não-natural* e anormal. É o *mau-entendimento* que precisa de explicação, que nos leva a fazer uma pausa para pensar, põe as mentes em movimento, dispara o processo de construção consciente do pensamento.

A simetria da atitude natural lança os humanos como iguais; a experiência da *má-compreensão* coloca os humanos como não-iguais uns em referência aos outros. “Compreensão” é sempre a mesma coisa, podendo, portanto, ser pensada apenas no singular. “Má-compreensões” são muitas, todas específicas e diferentes, e podem ser e são pensadas no plural. Começamos a nos diferenciar uns dos outros a partir de diversas maneiras pelas quais se descartou a adoção de simetria e reciprocidade. “O mundo enquanto mundo só se me revela quando as coisas vão mal”.² A construção do mundo social começa a ser séria quando as experiências ingênuas são frustradas, deixando assim de serem ingênuas.

O que acontece então é o que Martin Heidegger descreveu como a transferência de objetos do modo *zuhanden* para o modo *vorhanden*. No primeiro modo, os objetos não são refletidos; estão só onde sabemos que estão e em nenhum outro lugar, eles são somente o que

¹ Alfred Schütz e Thomas Luckmann, *The structures of the life-world*. Heinemann, Londres, 1974, pp. 4-5.

² Arland Ussher, *Journey through dread*, Devin-Adair, Nova York, 1955, p. 80.

sabemos que eles são e nada mais; eles nunca nos causam surpresa, nem se fale, choque; não precisamos pensar duas vezes para manuseá-los, e assim não temos de pensar que os manuseamos enquanto os “manuseamos”. Somente quando eles se comportam mal, de forma “não costumeira”, é que exigem um segundo pensamento. No modo *zuhanden*, eles estão à mão; no modo *vorhanden*, para onde agora eles se moveram, estão “acolá”, fora de alcance: precisam ser captados antes de poderem ser manuseados. É desse desafio que nasce o conhecimento. O conhecimento parte do ponto em que se perde o fôlego, há interrupção, má-compreensão.

Pode-se dizer que uma vez que isso acontece, os objetos tornam-se *visíveis* (ou seja, tornamo-nos conscientes de vê-los, vejo-os como objetos definidos) – visto que agora há uma *distância* entre mim e eles. A certa distância, posso olhar para eles, examiná-los de vários ângulos, “fazer um retrato”. O conhecimento é a administração dessa distância. Posso ver melhor coisas que estão mais perto dos olhos, mas pode-se dizer com igual justificação que essa *ratio* também funciona de outra maneira: o que eu “vejo melhor” (ou seja, aquilo de que tenho mais conhecimento) eu percebo “mais perto”; quanto mais escasso e mais superficial for meu conhecimento, tanto mais tênues aparecem os objetos, tanto “mais longe” eles estão. As afirmações: “Sei melhor das coisas que estão perto” e “perto estão as coisas que eu conheço mais” constituem duas articulações permanentes do laço inextricável (na verdade, identidade) entre reflexão e distância, entre conhecimento e espaço social. No mundo da vida, proximidade e distância de objetos são medidas (na verdade, feitas) pelo grau de riqueza ou exigüidade de conhecimento.

O que se aplica a objetos em geral, aplica-se obviamente a objetos que acontecem ser outros seres humanos (ou seja, a humanos *como* objetos). As distâncias entre mim e eles são feitas (ou não-feitas) por meu conhecimento. Para citar mais uma vez Schütz, “o sistema de arranjos espaciais” “entra na diferenciação de intimidade e anonimato, de estranheza e familiaridade, de proximidade e distância *sociais*” – e todas essas distinções referem-se ao volume relativo, durabilidade, intensidade e minha “experiência biográfica” da pessoa em questão, demarcada entre os pólos de intimidade e anonimato.³

No pólo da intimidade, bastante de intimidade é partilhada com o Outro. Não admira que o conhecimento acumulado seja vasto e multifário. Observei o Outro diariamente, em toda sorte de ocasiões, em toda sorte de ações e modos e estados de mente. Não há virtualmente nada na identidade do Outro que eu tenha deixado de notar ou possa pensar como algo que ignoro. Pode-se quase dizer que no pólo de intimidade o Outro retornou do modo *vorhanden* para o modo *zuhanden*, mas não podemos dizer realmente isso, posto que o Outro íntimo assoma grande em minha vida por causa do imenso volume de conhecimento investido, e não ingenuamente; uma vez perdida a inocência, jamais se pode recuperar. Por mais próximo que o Outro tenha se tornado a mim, agora ele é constituído de conhecimento que adquiri e continuo adquirindo à medida que continuamos interagindo.

No pólo do anonimato, não se pode em absoluto falar realmente de distância social. Um Outro verdadeiramente Outro está fora ou além do espaço social. Esse Outro não é verdadeiramente objeto de conhecimento – não considerando que, na melhor das hipóteses, desde uma consciência subliminar há, potencialmente, um humano que pode ser um objeto de conhecimento. Para todos os propósitos práticos, ele não é humano em absoluto, visto que os humanos que conhecemos são sempre humanos “específicos”, humanos classificados, humanos dotados de atributos categoriais pelos quais se podem identificar. O espaço entre os pólos de intimidade e anonimato é feito precisamente dessas classes e categorias. Os humanos que habitam aquele espaço não têm identidades próprias – derivam a identidade das classes às quais “pertencem” – ou, antes, às quais foram atribuídos. E a atribuição realiza-se no processo da aquisição de conhecimento. Nós não conhecemos esses humanos; sabemos *sobre* eles de maneira indireta, pela informação que ajuntamos sobre as categorias cujos espécimes eles constituem. Sabemos sobre eles, como diria Schütz, através do processo de *especificação* – como tipos, e não como pessoas. O mundo dos contemporâneos, diz Schütz, “está estratificado segundo os níveis de anonimato”.⁴

Quanto mais longe estiverem do pólo da intimidade, tanto mais outros humanos se tornam *estranhos* (até desaparecerem, no extremo do anonimato, inteiramente da visão). De estranhos, sabemos

³ Schütz e Luckmann, *The structures of the life-world*, pp. 40-41.

⁴ Schütz e Luckmann, *The structures of the life-world*, p. 80.

Estranhos e estranheza

demasiado pouco para nos engajar em qualquer interação a não ser a mais superficial e descuidada (a co-presença mais aceitável nesse caso é de fato a mútua abstenção de interagir). A “estranheza” dos estranhos significa precisamente nossos sentimentos de estar perdidos, de não saber como agir e o que esperar, e a derivante falta de vontade de comprometimento. Evitar o contato é a única salvação, mas mesmo evitá-lo completamente, se fosse possível, não nos salvaria de grande grau de ansiedade e desassossego causados por uma situação sempre carregada do perigo de passos em falso e de erros custosos.

Erros graves nascem da ignorância das regras, e a “estranheza” dos estranhos é no fundo nossa ignorância. “Tipos” (classes, categorias) constroem-se por regras diferentemente distribuídas de conduta (e, justamente por isso, antecipações diferentemente distribuídas de resposta); o espaço social é governado por regras. Quanto mais “estranho” for o estranho (quanto menos conhecimento eu tiver dele), tanto menos confiança tenho de por minha decisão atribuir-lhe um tipo. A confiança em minha tipificação estiola e petrifica com o crescimento da distância (ou seja, com a escassez de conhecimento). Há, porém, uma fonte ainda mais poderosa de ansiedade, da qual não ouvimos de Schütz: Posso saber sobre os estranhos tão pouco que nem sequer posso estar seguro de que eles se “adaptam” a qualquer dos tipos com que estou familiarizado. Há sempre o perigo de o estranho “sentar-se atravessadamente na barricada”, embaçar as fronteiras que deviam se manter á prova d’água, aluindo o mundo seguramente “tipificado”. O estranho porta uma ameaça de classificação errônea, mas – o que é ainda mais atemorizante – ele é uma ameaça à classificação como tal, à ordem do universo, ao valor de orientação do espaço social – ao meu mundo de vida como tal.

No entanto, como vimos no início, espaços social e físico não se superpõem; nem a assimilação cognitiva é necessariamente proporcional ao tamanho da distância física. Conseqüentemente, abundam situações em que a possibilidade (ou, na verdade, o imperativo) de ação eficaz (graças à proximidade física) coincide com a ausência ou ignorância de regras que guiam a ação (por causa da distância social). Essa é a razão por que o espaço social está, por assim dizer, constantemente sob fogo e em perigo de caos. Uma série de expedientes se exige para defender sua integridade.

estranhos

O estranho junto à porta

Por grande parte da história humana, a proximidade física e a social se superpuseram, ou pelo menos foram intimamente correlatas. Para o eu, o mundo do *biologicamente* humano dividiu-se em duas secções estreitamente à parte e raramente confundidas: a dos próximos e a dos estranhos. Um estranho só podia entrar no raio da proximidade física numa das três capacidades: ou como inimigo a ser combatido e expulso, ou como hóspede admitidamente temporário a ser confinado a zonas especiais e tornado inofensivo por estrita observância do ritual isolante, ou como futuro próximo, caso em que tinha que se fazer próximo, ou seja, comportar-se como se comportam os próximos. No sumário clássico de Lewis Mumford, “na idade média, a pessoa não incorporada era condenada ao exílio ou condenada à morte; se viva, logo procurava incorporar-se, nem que fosse a um bando de ladrões”.⁵

A familiaridade só se refere a um volume satisfatório de conhecimento que possuímos, e, sendo assim, não significa necessariamente, como não significa agora, amizade. Também não tinha que significar confiança. Nem prontidão para sacrifício altruístico. Nem sentimento de unidade, lealdade, irmandade. A ideologia que representa a comunidade como unidade ligada pela *consciência* de unidade, por um sentimento fraternal que a torna semelhante à família sem fazê-la uma família, como um território de cooperação não-qualificada e de ajuda mútua – essa ideologia veio mais tarde, como sintoma seguro de proximidade já perdendo, e perdendo rapidamente, sua identidade, suas fronteiras nítidas, e daí também sua influência sobre as atitudes humanas e relações recíprocas. A realidade da vizinhança foi mais diversificada do que a ideologia da comunidade dos últimos tempos permitiria ou aceitaria. Tinha espaço tanto para o amor como para a hostilidade, tanto para a solidariedade como para o conflito. E, no entanto, a vizinhança física esteve fora do resto do espaço social pela ausência de estranhos, donde a plenitude satisfatória e segura da regulação normativa.

⁵ Lewis Mumford, *The culture of cities* (Nova York, 1938, p. 29). O advento do “indivíduo desimpedido” fez com que os tempos modernos, de outro lado, fossem “um mundo governado pelas idéias de segurança e salvação” – visto que agora se tornaram problemáticos estabilização e equilíbrio (p. 64).

O que distinguia verdadeiramente o próximo do resto não era, portanto, simpatia sentida para com ele, mas o fato de ele ter estado potencialmente dentro da visão, sempre se inclinando para o pólo da intimidade, sempre um parceiro em perspectiva de relação e partilha de biografia. O conhecimento do próximo era amplo, a tipificação residual, e, sempre que aplicada, raramente revisada e dificilmente provisória por algum tempo. Havia assim regras para toda ocasião e raramente qualquer ocasião sub-suprida de regras. E, definitivamente, a suposição de “reciprocidade de perspectivas” era o mais das vezes correta e raramente frustrada. A simetria e a complementaridade de percepções eram genuínas, auto-reforçantes e auto-reprodutivas. As sociedades que ofereciam tal mundo de vida podiam passar sem mestres profissionais de comportamento em público. E sem polícia.

Não podiam, porém, passar sem os exércitos. O espaço social começava na fronteira da vizinhança. Do outro lado da fronteira estendiam-se a terra inculca, o vazio semântico, o deserto: o mundo intelectualmente estranho, habitado por corpos sem rosto. Os corpos podiam cruzar as fronteiras, mas as regras de coexistência ficavam em casa e não podiam sobreviver á ultrapassagem. As sociedades que não precisavam de polícia não estabeleciam nenhuma misericórdia, nenhuma compaixão, nenhum sentimento de camaradagem para com o desconhecido. Não possuíam regras para tratar com os estranhos. Os estranhos estavam além de normas e regras. Os humanos não se dividiam em próximos e estranhos: ou eram eles humanos ou eram estranhos. Nas sociedades agrícolas que ele investigou, Edmund Leach encontrou notável superposição entre séries topográficas e parentais de categorias “que discriminavam áreas de espaço social em termos de distância do Ego(eu)”: as relações “eu-irmã-primo-vizinho-estranho” eram paralelas com as relações “eu-animal de estimação-animais domésticos-animais de caça-animais selvagens”, sendo ambas isomórficas com a cadeia “eu-casa-fazenda-campo-longo”.⁶ Os estranhos, animais selvagens e o remoto “longe”, todos estavam pela mesma ausência de regras de interação.

⁶ Edmund Leach, “Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse”, em *New directions in the study of language*, org. Eric H. Lenneberg (University of Chicago Press, 1964), pp. 36-37. Em particular, Leach sugeriu que a “ambigüidade amigo/inimigo”, que separa o próximo de outros itens na série, pode-se considerar como equivalente semiótico da “alternante amizade/hostilidade” que caracteriza posturas tomadas com referência ao “jogo” (p. 44).

Uma situação inteiramente nova emerge quando se quebra a coordenação entre proximidades física e social/cognitiva. A estranheza do estranho cessa de ser quebra temporária da norma e irritante curável. Os estranhos ficam e *recusam-se a ir embora* (todavia ainda se continua esperando que afinal irão), escapando teimosamente da rede de regras internas e permanecendo assim estranhos. Não são visitantes, aquela mancha de obscuridade sobre a superfície transparente da realidade diária, que se pode suportar, esperando que desaparecerá amanhã (embora ainda pudesse alguém ser tentado a lavá-la imediatamente). Eles não usam espadas; nem parecem esconder punhais nas fimbrias dos mantos (embora nunca se possa estar certo quanto a isso). Não são como os estranhos, os inimigos declarados que levam alguém sacar da espada (ou pelo menos é isso que dizem). Todavia, também não são como os próximos. Na verdade, não se pode evitar ter consciência de sua presença, vê-los, ouvi-los e cheirá-los, mesmo falar a eles ou ser abordado por eles ocasionalmente. Mas os encontros são bastante breves e casuais para se poder tomar firme decisão classificatória e, ademais, há muitos deles vindo e indo.

Simmel considerava o dinheiro, essa abstração *eigenschaftlos* (sem propriedades) de qualidade pura e neutra, destituída de toda substância e diferenciação qualitativa, como simultaneamente o inescapável produto, a indispensável condição, e uma metáfora muito iluminadora da vida da cidade:

O significado do estranho para a natureza do dinheiro parece-me que se compendia em miniatura no conselho que ouvi um dia: jamais fazer quaisquer negócios financeiros com dois tipos de pessoa – amigos e inimigos. No primeiro caso, a indiferente objetividade das transações está em conflito insuperável com o caráter pessoal do relacionamento; no outro, a mesma condição proporciona larga esfera para intenções hostis que corresponde ao fato de que nossas formas de lei numa economia de dinheiro não são nunca bastante precisas para eliminar com certeza malícia voluntária. O parceiro desejável para transações financeiras – nas quais, como se disse com muita razão, negócio é negócio – é a pessoa inteiramente indiferente a nós, empenhada nem a nosso favor nem contra nós.⁷

A transação de dinheiro na verdade é o compêndio principal do intercuro de tipo urbano (ou seja, um intercuro “cognitivamente malnutrido”). O seu caráter deve ser defendido não contra hostilida-

⁷ Georg Simmel, *The philosophy of money*, Routledge, Londres, 1978, p. 227.

de e malícia, mas contra amizade e simpatia. Só se pode realizar adequadamente sob condições de neutralidade emocional; ou, antes, sob condições livres do impacto perturbador de afetos. As duas categorias polares de próximos e estranhos em que se dividia o mundo pré-moderno eram também mal adequadas e inospitáveis para intercâmbio de dinheiro. A proliferação da economia do dinheiro veio junto com a eliminação e marginalização de ambos os lados da dicotomia outrora onibrangente, e com o preenchimento do centro esvaziado pela área vasta e infinitamente expandível de relacionamentos que não eram nem uma nem outra coisa. A interação, que ocorre dentro dessa área, não se pode executar em situações emocionalmente carregadas. Precisa de parceiros tão sem rosto como os sinais monetários, guiados em seu comportamento esperado e atual somente pela partilhada consideração da quantidade antes que de valores qualitativos subjetivos, inevitavelmente únicos. Cortados de sua ancoragem em outras pessoas, a atenção agora pode se voltar para as regras impessoais da própria transação.

A arte arcana do mau-encontro

O traço mais surpreendente e notável dos estrangeiros é que eles não são *nem* próximos *nem* estranhos. Ou, antes – de maneira que confunde, perturba e aterroriza – são (ou podem ser – quem sabe?) ambos. Proximamente estranhos. Próximos estranhos. Em outras palavras, *estrangeiros*. Isto é, socialmente distantes, embora fisicamente próximos. Os estranhos dentro do alcance físico. Próximos fora do alcance social. Habitantes de terra de ninguém – um espaço sem normas ou marcado só por muito poucas normas para tornar possível a orientação. Agentes e objetos de uma interação que por essa razão é condenada a permanecer desconcertantemente errática, casual, sem nenhuma segurança de sucesso. O intercurso com estranhos assim é sempre uma incongruidade. Ele está pela exiguidade ou incomparabilidade das regras que o não-*status* ou o *status* confuso do estranho evoca. É melhor não se encontrar absolutamente com estranhos. Como não se pode manter-se realmente afastado do espaço que eles ocupam ou partilham, a próxima solução melhor é um encontro que não é exatamente um encontro, mas um encontro pretendendo não ser um encontro, e, tomando emprestado

o termo de Martin Buber, um “mau-encontro” (encontro deficiente, “mismeeting”; “Vergegnung”, como distinto do encontro, “Begegnung”).

Arte do mal-ENCONTRO

Para viver com estranhos, é preciso dominar a arte do mau-encontro. A aplicação dessa arte é necessária se os estranhos, meramente por seu número senão por qualquer outra razão, não se podem domesticar para se tornarem próximos. De outro lado, é a aplicação dessa arte que constitui o outro como estranho, reafirmando-o nessa qualidade.

A arte de mal-encontrar, se dominada, relegaria o outro para o fundo; ou o outro não passaria de borrão no fundo do cenário contra o qual se coloca a ação. Na verdade, lançar o outro para o fundo do cenário não o faz desaparecer. O fundo está inegavelmente lá. Sabe-se, se acaso fosse o desejo do outro, este seria capaz de focalizá-lo em qualquer tempo. E, no entanto, não se vê nenhuma razão para fazê-lo. O fundo não traz nenhum impacto sobre o curso e os resultados da ação exceto para fornecer sua situação física. No processo da *periodeusis* de Schütz, aquele escaneamento do mundo-dentro-do-alcance que é resultado da atribuição de *relevância tópica*, ao estranho não se atribui nenhuma. A sua presença irrelevante, o seu ser é ser não reconhecido, a sua existência é existência não-admitida: um ser não-ser – uma incongruidade ressoante com o que lhe é próprio. Pela técnica do mau-encontro, o estrangeiro é posto na esfera da desatenção,⁸ a esfera dentro da qual se evita cuidadosamente qualquer contato consciente, e, sobretudo, uma conduta que pode ser reconhecida por ele como contato consciente. Este é o reino do não-comprometimento, do vazio emocional, inospitável tanto para a simpatia como para a hostilidade; um território fora do mapa, destituído de postes de sinalização; uma reserva selvagem dentro do mundo da vida. Por essa razão, ele deve ser ignorado. Acima de tudo, deve ser *mostrado* para ser ignorado, de maneira que não permita nenhum erro.

⁸ Erving Goffman, *Relations in public: microstudies of the public order*, Allen Lane, Londres, 1971, p. 312. Estão incluídos nessa esfera, segundo Goffman, meios para exigir apenas *inatenção civil* e responder com “cortesia” semelhante. “Podem-se manter as formas da inatenção civil, de pessoas que tratam entre si cautelosamente com interesse polido e insinuante, ao passo que cada um está buscando seu próprio negócio particular, mas, por trás dessas aparências normais, os indivíduos ficam de sobreaviso, prontos a esquivar-se e brigar se necessário”. Enquanto ela se mantém, a inatenção civil sustenta “o caráter de aparência da ordem pública” (pp. 331-332).

No conjunto das técnicas que se combinam na arte do mau-encontro, a mais saliente talvez seja o evitar contato ocular. Basta observar o número de olhares furtivos que o pedestre tem que lançar para monitorar os movimentos dos passantes e assim evitar colisão; ou o sub-reptício escaneamento visual do escritório ou da sala de espera cheios de gente, em que a pessoa entra, para localizar um lugar de sobra para si – para se perceber como são complexas as habilidades que exige essa técnica.⁹ O busílis é ver fingindo que não está olhando. Olhar “inofensivamente”, não provocando nenhuma reação, nem convidando nem justificando reciprocidade; esperar, demonstrando desatenção. O que se requer é exame disfarçado como indiferença. Um olhar que se assegura e se informa de que nada seguirá ao olhar descuidado e não se presume nenhum direito ou dever.

Mas o efeito sumário da aplicação universal da *indiferença civil* é, como demonstrou cogentemente Helmuth Plessner,¹⁰ a *perda de rosto*: ou, antes, a falta de se adquirir um rosto. A multidão urbana não é uma coleção de indivíduos. É mais um agregado indiscriminado e sem forma em que se dissolve a individualidade. A multidão é sem rosto, mas também o são suas unidades. As unidades são substituíveis e disponíveis. Nem sua entrada nem seu desaparecimento faz qualquer diferença. É através de seu caráter de ser sem rosto que as unidades móveis do congestionamento urbano são desarmadas como as possíveis fontes de comprometimento social.

O efeito geral de desenvolver a arte do mau-encontro é “desocializar” o espaço potencialmente social em redor, ou impedir que o espaço físico em que alguém se move torne-se espaço social – espaço com regras de comprometimento e interação. As técnicas do mau-encontro servem todas para obter esse efeito e informar, a quem quer que observe, que o efeito foi conseguido e na verdade pretendido. Para expulsar do espaço social os outros que estão de outra forma

⁹ As técnicas de evitação, necessárias para a vida na cidade (“um estranho entre estranhos”; ou, como Benjamin Nelson o expressou certa vez, a “universal alteridade”), encontram descrição etnográfica perfeita e análise admiravelmente convincente em Lyn H. Lofland, *A world of strangers: order and action in urban public space*, Basic Books, Nova York, 1973. Segundo Lofland, a chave para a sobrevivência urbana é a “capacidade de relacionamento superficial, fugaz e reservado” (p. 178); é essa a tarefa a que servem as técnicas de desatenção, em comum com outras habilidades especificamente urbanas.

¹⁰ Cf. “Über Menschenverachtung”, em Helmuth Plessner, *Diesseits der Utopie*, Suhrkamp, Munique, 1974. A perda de rosto, afirma Plessner, segue inevitavelmente de olhar um ao outro “a distância”, que o mundo contemporâneo não pode dispensar, pouco importando o preço de desindividualização que tenha que pagar.

dentro do alcance (isto é, fisicamente perto) ou para lhes negar admisão, meios para se absterem de adquirir conhecimento sobre eles (e para negar-lhes conhecimento sobre si). Os outros expulsos flutuam no fundo do mundo percebido, e são incitados a aí permanecerem – as conchas de humanidade que eles são, conchas sem feição, sem rosto, vazias. Não se deve permitir a minha consciência subliminar de sua humanidade emergir no reconhecimento de sua subjetividade.

Precisamente por isso, não é minha cortesia e meu bom julgamento que me leva a tolerar sua presença, mesmo que seja só sua presença de fundo que tolero. Fazendo assim, presto homenagem à minha generosidade e não a seus direitos. Coloco eu próprio os limites até aos quais iria. Os limites podem mudar, nada há de obrigatório neles, a matéria de que cinzelo as fronteiras não tem nenhuma elasticidade própria, nenhuma estrutura a que eu deva atender com o mesmo cuidado com que examino minhas ferramentas de cinzelar e calculo seus poderes de cinzelar. Sem rosto, os indivíduos formados – ou os nunca inteiramente formados – misturam-se no composto homogêneo em que se insere minha vida. Como todas as outras amostras desse amálgama, eles surgem, na frase memorável de Simmel, “em tom vulgar e cinza; nenhum objeto merece preferência sobre quaisquer outros”. Se se notam diferentes valores dos objetos, e, sendo assim, os próprios objetos *enquanto* objetos, “são sentidos como não-substanciais”. Todas as coisas como que “flutuam com igual gravidade específica ... ficam no mesmo nível e se diferem entre si apenas no tamanho da área que cobrem”.¹¹

Simmel insiste em que essa manutenção de distância em que todos os rostos se obscurecem como borrões sem formas e uniformemente cinzas, esse afastamento sempre tingido de aversão e antipatia (ou, antes, que se esforça para adiar o risco da simpatia), é uma defesa natural contra os perigos inerentes ao viver entre estranhos. A repulsão e a hostilidade subjugada, controladas na maior parte do tempo, se bem que nunca erradicadas, e sempre prontas para se condensar em ódio, tornam esse viver tecnicamente possível e psicologicamente tolerável. Sustentam a dissociação que é a única forma de socialização nas circunstâncias dadas: viver lado a lado um do outro (embora não juntos). São agora os meios naturais, e os únicos disponíveis, de autodefesa.

¹¹ Georg Simmel, “The metropolis and mental life”, em *Classic essays on the culture of cities*, org. Richard Sennett, Appleton-Century-Crofts, 1969, p. 52.

Diversamente dos encontros verdadeiros, os maus-encontros são eventos sem pré-história (ninguém antecipa que estranhos estarão lá) e são vividos de maneira que os priva de conseqüências. São episódicos; e um episódio, como escreveu Milan Kundera, “não é conseqüência inevitável de ação precedente nem causa da que deve seguir; acha-se fora da cadeia causal dos eventos que constitui a estória. É mero acidente estéril que pode ser deixado fora sem fazer a estória perder sua continuidade inteligível, e é incapaz de imprimir marca permanente na vida de seus figurantes”. Um episódio não é parte da estória; ele é lançado para além do consciente no qual o conhecimento é seriamente juntado e – com sucesso ou não – armazenado. O episódio, pode-se dizer, é um intervalo, uma ruptura no jogo de tipificação, categorização e mapeamento. O mau-encontro, como todos os episódios, não depende de realizações passadas de cartografia social; nem melhora no estado corrente da arte cartográfica – deixa em princípio tudo como era ...

Ou assim se espera; se bem que tudo muitas vezes em vão. Antes de terminar o encontro e os parceiros se encontrarem de novo, como antes de começar, cada um para além do alcance do outro, não existe nenhuma maneira de dizer que seu face a face evanescente tenha de fato se afilado até ao ponto do mau-encontro. Mas mesmo depois do fim aparente do encontro – muito tempo depois – suas conseqüências imprevistas no tempo podem emergir repentinamente, negando assim sua suposta natureza de episódio (para nos lembrar mais uma vez da grande sabedoria do narrador de estórias: “ninguém pode garantir que um evento inteiramente episódico não possa conter em si um poder que um dia inesperadamente o possa converter em causa de eventos ulteriores”).¹² Não importa com quanto esforço alguém tente impedir que um encontro casual irrompa através da moldura apertada do mau-encontro, um resíduo de ansiedade não se pode eliminar. Sabe-se, ou sente-se sem saber, que ainda pode haver uma seqüela do que parece agora um não-evento, e que não se sabe qual das possibilidades vai acontecer, e que o tempo de dizer isso provavelmente nunca chegará. A defesa do espaço social nunca é a toda prova. As fronteiras não podem ser hermeticamente sela-

¹² Milan Kundera, *Immortality*, Faber & Faber, Londres, 1991, pp. 338-339. Nenhum episódio, resume Kundera, “é condenado *a priori* a permanecer para sempre um episódio, pois todo evento, por trivial que seja, esconde dentro de si a possibilidade de se tornar mais cedo ou mais tarde causa de outros eventos, convertendo-se assim em estória ou em aventura”.

das. Não existe nenhuma cura verdadeiramente infalível contra estranhos, nem se diga, contra o pavor que eles suscitam.

A cidade é lugar de mau-encontro. O espaço físico urbano organiza-se de tal forma que encontros, que não se buscam ativamente, possam ser evitados; se inevitáveis, podem todavia permanecer inconstantes. Richard Sennett oferece-nos uma descrição perceptiva e refletida de algumas das principais realizações da arquitetura urbana moderna (Lever House em Nova York, Brunswick Center em Londres, Agência de Defesa em Paris) como “vastas áreas de espaço vazio”, áreas “para se passar por elas e não usar”, “para se movimentar através delas, mas não para estar nelas”. A organização espacial da cidade é um todo, com suas vias públicas e pistas para os carros, trens subterrâneos e carros de ar-condicionado e hermeticamente fechados, podem ser pensados como uma facilidade de fazer “uma viagem do lugar A para o lugar B”,¹³ para quebrar a continuidade entre lugares, para isolar as zonas residenciais dos intervalos das zonas despovoadas. Ademais, a organização do espaço urbano destaca-se por sua pronunciada tendência a segregar classes, grupos étnicos, às vezes sexos ou gerações – de forma que se possam aplicar as técnicas do mau-encontro mais concertadamente e com mais confiança em seu efeito; e ainda, o que é mais importante, a segregação gera vastas áreas dentro da cidade (e são essas as áreas que se tende a visitar mais freqüentemente), onde o visitante pode-se desarmar, ou ao menos pôr as armas de lado por um momento, visto que a ameaça, ligada a interação não-solicitada com a espécie de estranhos que é provável estarem presentes aí, sente-se menos opressiva que alhures; na verdade, encontrar estranhos sente-se como oportunidade excitante mais que como perigo.

Se se pudesse projetar o espaço cognitivo sobre o mapa da cidade, ou sobre o mapa de um país ou do mundo moderno em seu conjunto, tomaria a figura de uma arquipélago, antes que de um círculo ou qualquer outra figura compacta e contínua. Para cada residente do mundo moderno, o espaço social acha-se espalhado sobre um vasto mar de insignificância na forma de numerosos borrões maiores ou menores de conhecimento: oásis de sentido e relevância no meio de um deserto sem feição. Muita coisa do negócio diário é gasta em viajar através de espaços semioticamente vazios – indo fisicamente de uma ilha a ou-

¹³ Richard Sennett, *The fall of public man*, Cambridge University Press, 1974, pp. 12-14.

tra. As ilhas não são contíguas, mas também não são intercambiáveis; cada uma abriga conhecimento, significado e relevância diferentes. Para preservar suas respectivas identidades, precisam se tomar medidas para fortificar a linha costeira, para estancar a inundação. Em outras palavras, para manter os estranhos confinados em seus lugares. A defesa do espaço social condensa-se na luta pelo direito de mobilidade para si e para a limitação desses direitos a outros. A polícia regular foi invenção urbana moderna, cuja carta original foi a defesa do espaço público urbano contra intrusos cuja curiosidade molesta tirava aos outros a proteção do anonimato.¹⁴ “Vadiagem” tem sido ofensa tipicamente urbana – concebida como crime punível só porque conflitava com a concepção do espaço público como uma “área para se movimentar através dela, e não para estar nela”. O ideal, nunca alcançado se bem que sempre colimado, do espaço urbano talvez fosse um conjunto de fortalezas bem muradas e bem guardadas, ligadas por um labirinto, à semelhança de *spaghetti*, de vias expressas, passagens e rodovias.

No processo de desenvolvimento da organização urbana do espaço como ambiente de maus-encontros, e dos hábitos de inatenção civil, a causa e o efeito reforçam-se mutuamente a ponto de se tornar difícil de separar. No fim, um é impensável sem o outro.

A aporia do estranho

A maciça entrada de estranhos no espaço de vida tornou os mecanismos pós-modernos de espaçamento social obsoletos, mas, sobretudo, terrivelmente inadequados. O grande volume do fenômeno impede sua aplicação. A polarização instantânea dos estrangeiros “dentro do alcance” em próximos e estranhos perdeu qualquer oportunidade que pudesse ter tido de sucesso. Mesmo se testada, só teria trazido resultados duvidosos, contestados e precários. Outrora temporariamente irritante, a estranheza tornou-se condição permanente. O problema da sociedade moderna não é como eliminar os

¹⁴ A instrução dada à força policial recém-estabelecida em Derby em 1835, expressando também a razão principal para instituir uma força profissional de proteção à ordem, oferece boa ilustração: “Pessoas de pé ou vadiando nas calçadas sem causa suficiente, de forma a impedir a passagem livre pelas calçadas ... devem ser presas e levadas à presença do magistrado” (citado segundo Anthony Delves, “Popular recreations and social conflict in Derby, 1800-1850”, em *Popular culture and class conflict, 1590-1914: explorations in the history of labour and leisure*, eds. Eileen e Stephen Yeo, Harvester, Brighton, 1981, p. 95).

Estranhos

estranhos, mas como viver em sua constante companhia, ou seja, sob a condição de exiguidade cognitiva, indeterminação e incerteza. O que não significa que as tentativas de purificar o mundo de vida de estranhos tenha fundamento para se manter. O contrário é a verdade, em todo caso: a incerteza endêmica, que a presença de estranhos só pode continuar galvanizando, encontra sua válvula de escape nos esforços contínuos para ganhar controle sobre o espaçamento social, ou seja, para confinar e arregimentar a liberdade dos estranhos e mantê-los inteiramente “no lugar que lhes cabe”.

De outro lado, como foi demonstrado cogentemente pela exposição de Simmel sobre o laço infrangível entre estranheza, economia do dinheiro e intelecto – a vida moderna na forma que adquiriu historicamente não pode passar sem estranhos. A interdição de comprometimento emocional, indiferença a diferença qualitativa, valorizando encontro livre de constrições passadas e de considerações do futuro – todos esses traços notáveis que possuem contatos com estranhos e somente estes contatos possuem – são indispensáveis nas circunstâncias da vida moderna. A estranheza deve, por assim dizer, ser preservada e cultivada, se é que se deve continuar a vida moderna. Nenhuma das instituições essenciais da sociedade moderna sobreviveria a um milagroso triunfo do “estar-junto comunitário”, se acontecesse uma vez; nem sobreviveria a uma colonização do campo dos maus-encontros e da inatenção civil por relações pessoais emocionalmente carregadas. Se não houvesse estranhos, pode-se dizer, precisaria ser inventados ... E o são ... diariamente, e em escala maciça.

Donde a profunda ambivalência da posição e do papel do estranho no espaço social. Estranhos são continuamente gerados no decorrer da mesma vida diária que busca eliminar a estranheza (fisicamente, por separação e confinamento; psicologicamente, por inatenção). Estranhos são produtos do mesmo espaço social que visa a assimilar e domesticar o mundo de vida. É de esperar que a ambivalência do status existencial seja semioticamente reduzida (espelhada) na ambivalência de atitude. A mistura desnorteante de ser autor e ser recebedor, experimentada como simultaneidade de necessidade e ameaça, repercute na percepção da estranheza como, simultaneamente, a âncora e a perdição da existência. A “solução” da ambivalência, aquela condição presumidamente sem solução, é então desesperadamente buscada mediante projetar sua incongruidade interna sobre um alvo social escolhido (ou seja, mediante focalizar a

Ambivalência do Estranho

ambivalência que satura a totalidade do espaço social em determinado setor daquele espaço), e mediante esforços contínuos para “estourar” o germe da ambivalência naquela efígie. Os esforços são compelidos a serem intermináveis, sendo, como são, tanto mais inevitáveis quanto inconclusivos.

Ao comentar a pesquisa conduzida por seu aluno John Scotson num subúrbio de Leicester, onde um novo loteamento povoado por um grupo misto de recém-chegados se erigiu na vizinhança de uma área residencial estabelecida há muito tempo, Norbert Elias cunhou a parêntese intelectual de “estabelecidos” e “outsiders”. Pretendia-se que a parêntese captasse uma espécie de configuração social em que dois grupos são sedimentados, colocados um frente ao outro em contínua luta de traçamento e defesa de fronteiras, todavia ligados entre si pelos serviços que cada um presta à busca de identidade do outro grupo. A iniciativa original, que pôs em movimento o processo de mútua separação e estereotipação, Elias atribuiu ao grupo “estabelecido”. (Foi, de fato, um traço que nos dois grupos relacionados entre si de uma maneira aliás surpreendentemente semelhante, permitiu distinguir um grupo como “estabelecido” e o outro como de “outsiders”.) Foi a aversão dos recém-chegados pela população estabelecida, que percebia o desafio a seu próprio direito, antes incontestado, a “espaçamento social”, e sua áspera rejeição da busca de aceitação da parte dos recém-chegados, que deslanchou o processo de segregação. O velho grupo tinha obviamente o poder de fazê-lo; e fazê-lo era a substância material de seu poder. A superioridade de seu poder incorporou-se no fato de que sua versão de espaçamento social prevaleceu ao contra-mapeamento feito pelos recém-chegados. A separação em “estabelecidos” e “outsiders” nasceu e reforçou-se pela assimetria de poder enquanto imposta na administração do espaço social – no esforço de cortar o mapa social de acordo com o mapa cognitivo promovido pelos administradores. E como foi o poderoso o primeiro a declarar a necessidade de manter a distância inultrapassável, é razoável supor que as raízes da divisão devem-se buscar nos problemas que perseguiram os encarregados do espaçamento social (ou seja, em problemas envolvidos no processo incuravelmente aporético do próprio espaçamento social).

A vida moderna significa viver com estranhos, e viver com estranhos é em qualquer tempo vida precária, enervante e tentadora. A oportunidade de esculpir os residentes do novo loteamento como

“outsiders” eponímicos, como a encarnação de algo esquisito e estranho e a última fonte de poluição, veio à mão. É verdade, não curou a condição moderna de sua mancha congênita – mas pelo menos ofereceu uma solução ilusória para um destino sem solução. Focalizou a ansiedade dispersa, condensou os temores (tanto mais aterrorizantes por seu caráter difuso) num perigo concreto e tangível com o qual se podia lutar e – quem sabe? – conquistar. Pelo menos se sabia onde estava o perigo, e assim se podia sentir um pouco menos desorientado, e desamparado, do que antes. Agora eram os residentes do novo loteamento que eram o perigo. E quanto mais profundos eram o temor e a sensação de “estar ameaçado”, tanto menos certos se sentiam os “estabelecidos” da segurança de seu próprio *establishment* – tanto mais propensões horrorosas e atemorizantes tendiam a ser esprimidas no estereótipo dos “outsiders” que então vieram a incorporar todos os demônios interiores dos apavorados. Nas constatações de Scotson/Elias, o estereótipo cunhado pelos “estabelecidos” foi “uma representação altamente simplificada de realidades sociais. Ele criou um desenho em branco e preto que não deixava nenhum espaço para as diversidades a serem encontradas entre as pessoas do loteamento. Correspondia à “minoridade dos piores”. Em conjunto, “quanto mais ameaçados eles [o grupo ‘estabelecido’ de qualquer espécie] se sentiam, tanto mais provavelmente a pressão interna ... impeliaria crenças comuns a extremos de ilusão e rigidez doutrinária”.¹⁵ Em comentário perspicaz de Stephen Mennell,

este processo de estigmatização é elemento muito comum na dominação dentro desses balanceamentos desiguais de poder, e é notável como, através de muitos casos variados, o conteúdo da estigmatização permanece o mesmo. Os “outsiders” sempre são sujos, moralmente inconfiáveis e preguiçosos, entre outras coisas. É assim que se viam freqüentemente no século dezenove os trabalhadores na indústria: deles se falava amiúde como os “Grandes Sujos” (que não tomavam banho). Foi e é assim que brancos percebem negros.¹⁶

Proponho que o que une as variegadas características imputadas à categoria cortada do espaço social/cognitivo como “outsiders” é o traço da ambivalência. Todos os traços adscritos aos “outsiders” significam

AMBIVALENCIA

¹⁵ Norbert Elias e John L. Scotson, *The established and the outsiders: a sociological enquiry into community problems*, Frank Cass, Londres, 1965, pp. 81, 95.

¹⁶ Stephen Mennell, *Norbert Elias: civilization and the human self-image*, Blackwell, Oxford, 1989, p. 122.

ambivalência. Sujeira é, como sabemos, coisa fora de lugar, algo que deve ficar em outro lugar, para não embaçar as divisões que fundam a ordem das coisas. Inconfiabilidade significa comportamento errático que desafia probabilidades e torna inútil o cálculo baseado no conhecimento de regras. Preguiça está por universalidade desafiante da rotina e, por procuração, da própria natureza muito determinada do mundo. Carga semântica semelhante é portada por outros elementos muito comuns no estereótipo dos "outsiders": são laxos moralmente, promíscuos sexualmente, desonestos nos negócios, superemocionais e incapazes de julgamento sóbrio – e inteiramente instáveis e imprevisíveis em suas reações. Em outras palavras, os "outsiders" são o ponto de junção para os riscos e temores que acompanham o espaçamento cognitivo. Eles condensam o caos a que todo espaçamento social visa, teimosa ainda que vamente, substituir pela ordem, e a inconfiabilidade das regras em que se investiram as esperanças de substituição. Se pudessem ser confinados nas franjas externas do espaço social, talvez os "outsiders" pudessem tomar todo o resto da ambivalência, espalhado por todo lugar, com eles ...

Quem quer que retenha o direito duramente adquirido de mover as cartas do espaço social que vincula outros (este direito, podemos dizer, é o caroço duro de toda dominação e opressão; também é o prêmio cobiçado da luta contra presente opressão e um bilhete para futura) tenderia a desarmar a aporia mediante selecionar entre os estranhos de que alguém não se pode livrar, uma categoria de "estrangeiros absolutos" de que se presume poder ficar sem; a categoria que carrega os pecados dos estrangeiros sem partilhar de seus usos, e de que assim se pode dispor (assim se espera) sem minar o negócio da vida. Toda designação é certamente um paliativo, não chegando absolutamente perto do "verdadeiro" problema. Todavia, enquanto retém seu poder mobilizador, assim sustentando o espaço cognitivo como interesse contínuo e tarefa diária, proporciona uma contribuição considerável, talvez decisiva, para tornar o mundo dos estranhos vivível.

Em *Tristes tropiques*,¹⁷ uma das mais belas e reflexivas obras de antropologia jamais escritas, Claude Lévi-Strauss afirmou que as sociedades "primitivas" tratam com seus estranhos, portadores de perigos, com a ajuda de estratégia diferente (se bem que não neces-

¹⁷ Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955, esp. c. 38; Hutchinson, Londres, 1961.

sariamente inferior) da que praticamos e consideramos normal e vilizada". A estratégia deles é a estratégia antropofágica: devoram e digerem (biologicamente incorporam e assimilam) esses estranhos como que dominando forças poderosas e misteriosas, talvez esperando desse modo aproveitar-se dessas forças, absorvê-las e torná-las próprias. A nossa estratégia é estratégia antropoêmica (do grego emein, "vomitar"). Lançamos os portadores de perigo, e para longe de onde a vida organizada é conduzida; nós os mantemos fora dos confins da sociedade, seja no exílio, seja em enclaves vigiados onde se possam seguramente se encerrarem sem esperança de escapar.

Até aqui Lévi-Strauss. Proponho, porém, que a alternativa estratégica que ele descreve é endêmica a qualquer sociedade, inclusive a nossa, de preferência a marcar a distinção entre tipos historicamente sucessivos da sociedade. A estratégia fágica e a estratégiaêmica são aplicadas em paralelo, em toda sociedade e em todo nível de espaçamento social, mas elas são eficazes precisamente por causa de sua presença somente como parêntese. Sozinha, cada estratégia geraria demasiado desperdício para ser capaz de assegurar espaço social mais ou menos estável. Juntas, as duas estratégias, dispondo do desperdício uma da outra, podem tornar seus custos e inadequações respectivas um pouco menos proibitivos e mais suportáveis.

A estratégia fágica é "inclusivista", a estratégiaêmica é "exclusivista". A primeira "assimila" os estranhos nos próximos, a segunda mistura-nos com os estranhos. Juntas, elas polarizam os estranhos e tentam aclarar o mais vexatório e perturbador meio campo entre os pólos da proximidade e da alienidade. Para os estranhos, para os quais definem a condição de vida e suas escolhas, elas propõem um verdadeiro "ou/ou": conforma-te ou sê condenado, sê como nós ou não demores tua visita, joga o jogo segundo nossas regras ou estejas preparado para ser lançado inteiramente fora do jogo. Só como tal "ou/ou" oferecem as duas estratégias ensejo sério de controlar o espaço social. Estão, portanto, incluídas na sacola de ferramentas de toda dominação.

Regras de admissão são eficazes somente na medida em que são complementadas pelas sanções da expulsão, banimento, cassação, segregação, relegação, mas essa última série pode cutucar seus objetos para a conformidade somente enquanto se mantém viva a esperança de admissão. Educação uniforme é suplementada por "instituições corretivas" para as faltas e os recalcitrantes; ostracismo cul-

tural e designação de “costumes estranhos” são suplementados pelo engodo da assimilação cultural, proselitismo nacionalista é suplementado pela perspectiva de “repatriação” e “purificação étnica”, igualdade legalmente proclamada de cidadania é suplementada por controle de imigração e regras de deportação. O significado de dominação, de controle sobre espaçamento social, é para ser capaz de alternar estratégias fágica e êmica e decidir os critérios pelos quais se põe uma ou outra em operação, assim como para julgar qual das estratégias é “apropriada” para o caso em questão.

No mundo moderno, os estranhos estão em toda parte e são irremovíveis; simultaneamente uma condição indispensável de vida (para a vida moderna ser possível, a maioria dos seres humanos em cuja companhia ela é vivida é pensada como estranhos, permitindo não mais que maus-encontros à maneira da desatenção civil) e a mais penosa das doenças congênicas daquela vida. As duas estratégias não são absolutamente “soluções” para o “problema” dos estranhos, nem para a ansiedade que eles geram ou para a ambivalência endêmica de seu status e papel; não passam de formas de “controlar” o “problema”. Quem quer esteja no controle (no encargo do espaçamento social) reforja o fenômeno aporético da estranheza em dominação social: nível e escala de dominação refletem o nível e a escala do controle.

Proteofobia
Os sentimentos confusos e ambivalentes suscitados pela presença de estranhos – esses outros subdefinidos, subdeterminados, nem próximos nem estranhos, se bem que potencialmente (incongruamente) ambos – proponho que se descrevam como proteofobia. O termo refere-se à apreensão suscitada pela presença de fenômenos multiformes e alotrópicos que desafiam teimosamente o conhecimento afeito à clareza, suprimem atribuição e aluem as grelhas classificatórias familiares. Essa apreensão é semelhante à ansiedade do entender equivocado que – segundo Wittgenstein – pode-se explicar como “não saber como continuar”. Proteofobia refere-se, portanto, ao desagrado por situações nas quais a pessoa sente-se perdida, confusa, despotencializada. Obviamente, tais situações são o desperdício produtivo do espaçamento social: *não sabemos como continuar em certas situações porque as regras de conduta, que definem para nós o significado de “saber como continuar”, não as cobrem.* Portanto, deixamos de lado essas situações, que suscitam ansiedade, precisamente porque já foi feito algum espaçamento social, e as-

sim já dominamos algumas regras que regem a conduta dentro do espaço ordenado – e, no entanto, não fica claro qual dessas regras aplicar. Encontros com estranhos são de longe os casos mais ruidosos e cruciantes (ainda que também os mais comuns) desses casos. Do ponto de vista dos encarregados da ordem, os estranhos são restos sólidos do processo produtivo chamado de “espaçamento social”; eles propõem problemas contínuos de reciclagem e desembaraçamento de resíduos. Somente a miopia induzida e patrocinada pela dominação lança, porém, as duas últimas atividades em diferente nível a partir dos efeitos “positivos” do espaçamento social/cognitivo.

A administração do espaço social não elimina a proteofobia; nem tem intenção de fazê-lo. Usa da proteofobia como seu principal recurso, e querendo ou inadvertidamente, mas constantemente, repõe os estoques. Controlar o processo de espaçamento social significa afastar os focos de proteofobia, selecionar os objetos que são alvos de sentimentos proteofóbicos e depois expor esses objetos à alternância das estratégias fágica e edêmica.

Espaçamento moral: desmantelando o espaço cognitivo

Na construção e manutenção do espaço social como processo essencialmente cognitivo, os sentimentos são suprimidos ou – quando eles se mostram – reduzidos a papel servil. Provas e tribulações do espaçamento são de natureza primariamente cognitiva: a mais comum e pertinente de suas aflições endêmicas é a perplexidade cognitiva: imprecisão de regras, repercutindo como falta de conhecimento de como continuar.

Espaço Moral
O espaçamento moral não toma conhecimento das regras que definem o espaço social/cognitivo. Esquece-se das definições sociais de proximidade e distância. Não se apóia em nenhum conhecimento prévio; nem envolve produção de novo conhecimento. Tudo por tudo, não-engaja nenhuma capacidade humana – como exame, comparação, cálculo, avaliação. Pelos critérios intelectuais próprios do espaçamento cognitivo, parece abominavelmente “primitivo”: uma indústria de cabana comparada com uma fábrica cientificamente administrada.

Os objetos do espaçamento cognitivo são os outros *com* os quais vivemos. Os objetos do espaçamento moral são os outros *para* os quais vivemos. Esses outros resistem a toda tipificação. Como moradores

do espaço social, eles permanecem para sempre específicos e insubstituíveis; entram no espaço moral em virtude de serem membros de uma categoria que os intitula a serem objetos de interesse moral. Tornam-se objetos de posição moral somente em virtude de terem sido alvejados diretamente, como aqueles outros concretos acolá, por interesse moral. A responsabilidade moral é apropriada permanecendo surda e cega à voz dos postes de sinalização da razão que preside sobre o espaço social.

Pode acontecer que a proximidade moral se superponha com a cognitiva; que o interesse moral alcance sua mais alta intensidade onde o conhecimento do outro é o mais rico e o mais íntimo, e que se enfraqueça na medida em que o conhecimento se afila e a intimidade gradativamente se transforma em estranheza. Isso pode acontecer de fato; mas de nenhum modo é superposição inevitável – nem sequer é necessariamente a possibilidade privilegiada. Os dois espaçamentos são guiados por fatores diferentes e autônomos entre si, e o espectro de conflito e mútua destruição paira continuamente sobre sua coexistência incômoda.

Quem quer que administre a atividade do espaçamento social/cognitivo deve ter consciência do espaçamento moral, que só pode parecer não-racional, caprichoso e errático. (O espaçamento moral é negligente da razão, não se refere a nenhum conhecimento comunicável e é incapaz de montar autodefesa argumentada, e menos ainda de convencer os que estão em dúvida de aceitar seus resultados.)¹⁸ Isso dificilmente se aplica ao reverso, uma vez que o espaçamento moral envolve pouco pensamento e assim não pode “ter consciência” de nada: simplesmente ignora os preceitos do espaço cognitivo (ou, antes, procede como se os tivesse ignorado). Se os sedimentos do espaçamento cognitivo não se podem fazer seguros sem tentativas mais ou menos conscientes de repelir o espaçamento moral e desfazer seus efeitos, o espaçamento moral simplesmente despreza as rea-

¹⁸ Em *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge, 1989, analisei as constatações da pesquisa conduzida entre “os justos” – os indivíduos que, na Europa ocupada pelo nazismo, resgatavam as vítimas do genocídio nazista em expreso desafio aos poderes estabelecidos, assim como às pressões da opinião da maioria. A mensagem mais notável que essas constatações comunicam é a ausência de qualquer relação entre a adoção de suprema responsabilidade moral e todos os fatores “objetivos” ou objetiváveis que se crêem ser os “determinantes sociais” do comportamento. Significa que, por todos os critérios desenvolvidos ou desenvolvíveis pelos poderes estabelecidos, conduta moralmente induzida parece ser totalmente imprevisível, e, conseqüentemente, ainda mais perturbadoramente, incontrolável.

lizações do espaçamento cognitivo – um vício que acrescenta mais à sua ignomínia. Os recursos intelectuais do espaçamento social/cognitivo são abominavelmente ineficazes em face da responsabilidade moral, o único recurso que funda o espaço moral.

Visto que nunca se pode estar seguro de que a responsabilidade moral foi extinta de uma vez por todas e não pode ser ressuscitada, o mais a que pode visar o espaçamento social baseado cognitivamente é confinar a responsabilidade moral, se ela se torna de novo viva, dentro de fronteiras que correspondem grosseiramente à distinção entre a intimidade da proximidade social e a estranheza da distância social: esculpir, por meio à sua disposição, o permissível “universo das obrigações sociais”, além das quais a responsabilidade moral não alcançaria e assim não interferiria com as decisões administrativas dos encarregados do espaço social. Isso seria equivalente a isentar certas categorias de humanos, marcados para banimento do espaço social (sejam criminosos, “inimigos do povo”, inimigos da nação, partido ou qualquer outra causa, ou “raças estranhas” – e hostis) da classe de objetos potenciais de responsabilidade moral; em outras palavras, equivaleria à *desumanização* dessas categorias de pessoas.

É difícil que sejam inteiramente eficazes esforços dessa espécie; uma fraqueza que persegue em medida igual os esforços opostos – de alargar as fronteiras da responsabilidade moral para incluir mais objetos potenciais. O espaço moral parece ser relutante a todo argumento intelectual, qualquer seja sua substância; como se não houvesse nenhuma linha de comunicação entre espaçamento cognitivo e moral, razão e sentimento, cálculo e impulso humano. Assim ouvimos que muitos milhares de moradores de Heidelberg, a cidade universitária orgulhosa de sua tradição humanista, saíram às ruas exigindo interesse e cuidado por 1.300 pessoas que buscavam asilo sediados temporariamente na vizinhança. Ao mesmo tempo, várias centenas de moradores da área vizinha à universidade fizeram um abaixo-assinado exigindo imediata expulsão de 100 dos recém-chegados, destinados a se estabelecerem em sua vizinhança imediata.¹⁹

¹⁹ Cf. “Hostel plan tests liberal conscience”, em *The Guardian*, 2 de dez. de 1992, p. 7. “Um projeto de refugiados de Heidelberg causou uma resposta ‘não em meu quintal’”, comentou o autor da reportagem, David Grow. Lembre-se, ao invés, da dificuldade de Schleicher em fazer a repulsividade do “judeu abstrato” grudar no “judeu à minha porta” – ou, naturalmente, da queixa de Himmler de que homens leais da SS, dispostos a exterminar os judeus como raça, conheciam e tinham familiaridade com um “bom judeu” que merecia ser poupado (veja Bauman, *Modernity and the Holocaust*).

Esse o vício?

Não ficou claro em que medida as listas de demonstradores e dos signatários do abaixo-assinado se superpunham. Pode ser que em larga medida se superpunham, como bem podiam, uma vez que uma área onde coordenação é menos provável ocorrer é aquela entre o espaçamento intelectual, social, e o espaçamento afetivo, moral. Compromisso a um tipo de ideologia segundo a qual "todos os homens são irmãos" não parece eliminar intolerância desses homens visto que se podiam ter tomado os direitos de fraternidade demasiado literalmente, enquanto hostilidade ao estereótipo do estranho não parece precluir a defesa heróica de um estranho que acontecesse passar por dificuldades ao cruzar a rua de alguém.

No espaço social cognitivamente mapeado, o estranho é alguém de quem se sabe pouco e se deseja saber ainda menos. No espaço moral, o estranho é alguém de quem se cuida pouco e se está disposto a cuidar menos. Os dois conjuntos de estranhos podem, ou não podem, se superporem. E com toda probabilidade continuaremos a praticar atos tanto irracionais como imorais – assim como atos que são irracionais sendo morais, e atos que são racionais e todavia imorais.

O espaço estético

Pode-se dizer que se a proteofobia é a força propulsora do espaçamento cognitivo – a *proteofilia* gera os esforços do espaçamento estético.

As técnicas do mau-encontro e da inatenção civil são os instrumentos do espaçamento social/cognitivo. Eles produzem o Outro primariamente como o estranho que melhor se dissolve no espaço físico insignificante: o transtorno inevitável que se preferia viver sem, embora não se possa. Sob circunstâncias, o único conhecimento que se busca dos estranhos é como mantê-los em seu estado de estranhos.

O espaço físico, porém, da cidade é também o território do espaçamento estético: a desigual distribuição de interesses, curiosidade, capacidade de suscitar diversão e prazer. Os resultados do espaçamento cognitivo e estético não coincidem. Os estranhos do espaço social/cognitivo podem ser objeto de intensa curiosidade como fonte de experiências de entretenimento. A tecnologia do espaçamento

Espaçamento estético

cognitivo exigiria que a pessoa afastasse os olhos quando na companhia de estranhos. A tecnologia do espaçamento estético faz dos olhos a abertura primária pela qual os prazeres, que o espaço cheio da multidão tem a oferecer, podem ser assumidos. Os estranhos, com seus modos singulares e imprevisíveis, com sua variedade caleidoscópica de aparências e ações, com sua capacidade de surpreender, são fonte particularmente rica de prazer para o espectador. Esteticamente, o espaço citadino é um espetáculo em que o valor de diversão supera todas as outras considerações.

Embora o espaçamento cognitivo e o estético produzam diferentes mapas da cidade, os dois processos não deixam absolutamente de se relacionarem. O teatro precisa de seus porteiros e, de fato, de alguma espécie de guardas de segurança, embora preferentemente à paisana e discretos, eficazes em geral pela consciência de sua presença "se for necessária". Com estranhos só se pode ter divertimento se já se assegurou sua estranheza, se os espectadores o intuem e têm confiança de que a complacência não esconde nenhum perigo. O espaçamento estético pode redesenhar-se no decorrer do espaçamento cognitivo, todavia não haveria nada para se redesenhar, nem haveria vontade de redesenhar, se o esforço do espaçamento social/cognitivo não tivesse produzido resultados seguros. Somente em espaço bem-administrado e policiado pode-se deslanchar o gozo estético da cidade. Somente aí podem os espectadores "estar em controle", no sentido estético da palavra.

A beleza do "controle estético" – a beleza sem nuvens, beleza não espoliada pelo medo do perigo, consciência de culpa ou receio de vergonha – é seu caráter inseqüente. Esse controle não se inserirá nas realidades dos controlados. Não limitará suas opções. Coloca o espectador na cadeira do diretor – estando os atores inconscientes de quem está sentado nela, da própria cadeira, e até mesmo de ser objetos potenciais da atenção do diretor. Controle estético, diversamente daquele outro controle social cruel e sinistro que ele jocosamente emula, permite vicejar aquela contingência da vida que o espaçamento social lutou para confinar e abafar. O caráter inseqüente do controle estético é que torna seu prazer sem nuvens. Vejo aquele homem lá se encontrando com aquela mulher. Eles param, e ficam falando. Não sei de onde vieram. Não sei de que falam. Não sei aonde irão após terminar de falar. Porque não sei tudo isso e muito mais ainda, posso fazer deles o que bem quiser, tanto mais que o que

quer eu faça deles não terá nenhum efeito sobre o que são e se tornarão. Eu estou tomando conta; invisto seu encontro com sentido. Posso fazer do homem um namorado, e da mulher uma esposa buscando escapar da monotonia opressiva do casamento. Posso levá-los para a cama diretamente de onde eles estão de pé no momento, ou a seus respectivos quartos, onde ficarão de mau humor por causa da oportunidade fracassada. O poder de minha fantasia é o único limite que tem a realidade que eu imagino, é o único de que precisa. A vida é um monte de episódios dos quais nenhum é definido, inequívoco, irreversível; a vida é como um jogo.

A alegria de passar pela cidade (por uma cidade bem policiada, por uma cidade com a tarefa do espaçamento social bem-feito) é a alegria de jogar. "Andar sem meta, parando de vez em quando para olhar ao redor" (é assim que Baudelaire e seu mais famoso intérprete, Walter Benjamin, descrevem a atividade do *flâneur* – a personagem feita o epítome do moderno morador da cidade) é, pode-se dizer, o jogo máximo.

Estar-junto como campo de jogo

O grande pensador holandês, Johann Huizinga, preferia o nome *homo ludens* – aquele que joga – ao nome *homo sapiens* ou *homo faber*, mais populares, mas, em sua opinião, nomes menos distintivos dados ao Homem para colocá-lo à parte do resto das criaturas vivas.²⁰ O jogo, escreve Huizinga, é mais velho que a cultura; na verdade, é a própria matéria de que a cultura, aquele modo humano de estar-no-mundo, foi e continua sendo modelada. Um ser que está jogando é um ser que vai além da tarefa de autopreservação e auto-reprodução; ele não teve a perpetuação de si mesmo como sua única meta.

Do ponto de vista de todos os passatempos solenes, "sérios", não de brincadeira, com que a vida que visa sobrevivência se acha pontuada, o jogo é gratuito. Não serve a nenhum propósito "sensato". Pode trazer riquezas, mas essa não é a primeira razão pela qual se embarcou nele em primeiro lugar. Pode nos tornar mais saudáveis, mas o mais das vezes o seu impacto é exatamente o oposto do

²⁰ Johan Huizinga, *Homo ludens: Proeve eener bepaling van het spelement der cultuur* (1938); usei a tradução polonesa feita por Maria Kurecka e Witold Wirpsza, Czytelnik, Varsóvia, 1967.

Considerações sobre o jogo

que médicos descreveriam como saúde. O jogo não se refere a sobrevivência (quando muito, é o que faz a sobrevivência digna de ser sonhada e buscada). Quando chamado a justificar-se a si mesmo em termos de função a que serve, o jogo revela sua *superfluidade* completa e irremediável.

O jogo é livre. Desaparece junto com a liberdade. Não há uma coisa como jogo obrigatório, jogo por comando. Alguém pode ser coagido a obedecer às regras do jogo, mas não a jogar. (Da mesma forma como alguém pode levar o cavalo à água, mas não forçá-lo a beber ...) Talvez seja essa a razão por que o jogo permanece tão teimosamente não-funcional. Se devesse servir a um propósito, eu devia jogar "para" produzir ou proteger certas coisas que eu quero, ou outros gostam ou querem que eu goste, seria pouca a liberdade deixada a meu ato de jogar. O ato é verdadeira e plenamente livre somente se verdadeira e plenamente gratuito.

Ser gratuito e ser livre é o que separa o jogo da vida "normal", "real" e "propriamente dita". O jogo pode ser sério, e o é com frequência, e o é de forma melhor quando o é; mas mesmo então ele "não visa à realidade"; ele é feito "como se" fosse real, sendo essa qualidade de ser "como se" precisamente o que o separa da "realidade real". Alguém joga quando sabe que suposições são o que elas são: suposições, que foram aceitas livremente e podem ser livremente deixadas. Falamos de realidade quando não temos tal conhecimento, ou não ousamos acreditar nele, ou suspeitamos que ele não é verdadeiro. Não há nada gratuito e não muita coisa que seja livre acerca da realidade.

Além disso, se a realidade é lodosa, ubíqua, esparsa, espalhada por todo lugar, o jogo está seguramente protegido atrás de suas paredes temporais e espaciais. O jogo tem seu começo e seu fim, ambos bem marcados: com uma campainha, um assobio, um tiro de partida, uma linha no final, o erguer e o cair da cortina. Não começa antes de começar e não continua após ter terminado. O jogo tem seu lugar – a rota da corrida, o campo de tênis, a sala de dança, o estádio de esportes, a discoteca, a igreja, o tabuleiro de xadrez – todos bem marcados: pela moldura do palco, pela cerca, pelas entradas guardadas. O jogo não se derrama, contamina, alcança as partes que se gostaria ou que se tem que manter limpas; ele pode ser isolado, confinado em limites de tal forma que não afete ou perturbe o que não deve; pode até mesmo ser mantido secreto. E graças à clareza (e

convencionalidade) dos confins, pode-se entrar no jogo e sair dele, façanha que não se pode realizar na “realidade”. Agora eu jogo, agora não jogo. Posso desligar-me, se quiser, do jogo, de suas suposições, do seu “como se”. É precisamente minha capacidade de desligar-me, de optar por sair, que faz do jogo a ação “como se” que ele é.

O jogo pode ser recomeçado e *repetido*; mesmo o seu fim é “como se”, não realmente real. Nenhuma derrota (também nenhuma vitória) é final e irrevogável. A oportunidade de desforra adoça o mais amargo dos fracassos. Sempre se pode tentar de novo, e os papéis ainda podem ser revertidos, desempenhados de novo, porque seu fim só abre lugar para outro começo, torna possível o novo começo – jogar é ensaiar eternidade: no jogo, o tempo corre para o seu fim indicado apenas para começar a correr de novo. O tempo tem uma “direção” somente *dentro* do jogo, mas a repetibilidade do jogo cancela aquela direção, até mesmo o próprio *fluir do tempo*. Jogar não é *cumulativo*. Nada cresce (a não ser as habilidades do jogador, ou sua fadiga, ou seu entusiasmo, ou seu enfado), nada “se constrói”. Cada jogo novo é *começo absoluto* – o resultado do último não afeta o seu resultado, tão largamente aberto como o último jogo quando começou. Pode-se dizer que o jogo, diversamente da “realidade real”, é um *processo* de Markov, não uma *corrente* de Markov: a possibilidade de alcançar algum estado futuro depende somente do estado presente, não dos eventos passados que levaram a ele. Num jogo singular, como na realidade, os movimentos passados confinam a liberdade de escolha do jogador; mas na série infinitamente dilatável de jogos, a liberdade recupera sua plenitude com o começo de cada novo jogo e é uma vez mais ilimitada, o que quer que o jogador tenha feito no passado. O jogo não tem nenhum efeito duradouro; ele não “gruda”; ele não gera obrigações, não deixa atrás laços e deveres.

Cada jogo estabelece suas regras. O jogo é suas regras: o jogo não tem nenhuma outra existência, a não ser um número de jogadores observando regras. As regras têm a vantagem de serem expressas, de forma que fique claro ou possa se tornar claro em cada caso o que faz parte e o que não faz parte do jogo. A clareza das regras impede rebelião: “Não se pode ser cético com respeito às regras do jogo”, diz Huizinga; “não tem sentido ‘transgredir’ as regras de um jogo”, diz Baudrillard. “Dentro do retorno de um ciclo, não existe nenhuma linha que se possa saltar (ao invés, simplesmente se

deixa o jogo)”.²¹ Como depende do trato sério das regras para sua existência, expor as regras como “apenas uma convenção” significa a recusa de um jogo como “apenas um jogo” – e isso, como vimos antes, é a única ocasião em que nenhum jogo pode sobreviver. A ameaça contra a qual o jogo se fortalece é o estraga-prazeres, não um transgressor da lei.

Fora do fio das regras, o jogo tece sua própria ordem; uma ordem caseira, uma ordem aconchegante e confortável, uma ordem que nunca paira sobre as cabeças dos jogadores como o fazem as leis da sociedade ou da natureza, mas uma ordem que sempre nasce nova, junto com a vontade dos jogadores de obedecer-lhe, e evapora sem sedimento uma vez que desaparece essa vontade. É com isso que toda ordem deve parecer; é isso que poucas, se é que alguma, ordens “reais” são, ou parecem ser. Por mais meticulosamente que se possa observar a ordem feita-de-regras, a disciplina não é vivida como opressão. Ela não humilha nem escraviza. Uma ordem de sonho, de uma espécie que todas as ordens prometem ser, mas que poucas mantêm a promessa: uma ordem que capacita, habilita, vem completa com aquele “saber como continuar”, que Wittgenstein considerou a substância de toda compreensão. Na verdade, a ordem invocada pelo jogo é tão atraente, que nenhuma ordem deixa de roubar alguma coisa de seu poder sedutor: todas as ordens gostam de falar de obrigações como jogos de papéis, de movimentos forçados como ação, até mesmo de suas leis coercitivas como regras do jogo ... *Flâneur*

Somos todos jogadores. O *flâneur urbano* é o *jogador viajante*. Carrega seu jogo consigo, aonde quer que vá. Seu jogo é um *jogo de paciência*, de uma pessoa só; assim ele pode espremer todos os encantamentos do jogo até a última gota, sem ser incomodado pelos companheiros de time egoístas e invejosos e pelo árbitro sempre vigilante e sempre contestando. Seu jogo é fazer outros jogarem, ver os outros como jogadores, fazer do mundo um jogo. E nesse jogo, que ele faz o mundo ser, ele tem pleno controle. Pode deixar de ver os movimentos de outros jogadores, aquele limite potencial à sua própria escolha. Nos dramas que vai imaginando enquanto anda, ele é o único movedor, escritor do *script*, diretor, assistente e crítico. *Flâner* significa jogar o jogo de jogar; um meta-jogo de sortes. Esse jogo é consciente de si mesmo como jogo. Seu gozo é puro e maduro.

²¹ Jean Baudrillard, *Seduction*, MacMillan, Londres, 1990, p. 146.

É puro porque a proximidade estética não interfere com a distância social; o passeador citadino pode continuar desenhando os estranhos ao redor em seu teatro privado sem medo de que os desenhados dentro da vontade pretendam os direitos dos moradores da cidade. O espaçamento social/cognitivo criou distâncias que o espaçamento estético pode transgredir apenas por jogo, apenas na imaginação, sem nenhuma consequência. O estranho que aparece no jogo do *flâneur* não passa da visão do estranho; ele é o que o *flâneur* vê, e nada mais que isso – uma impressão do olho, desligado do corpo, da identidade, da biografia da pessoa que “deu” aquela impressão. Como observou com intuição Henning Bech,

Nas multidões da cidade, os seres humanos tornaram-se aparências um ao outro – pela simples razão de que essa é a única coisa que uma pessoa pode observar no espaço urbano de grande quantidade de estranhos. Os outros convertem-se em aparências para os olhos das pessoas, e a própria pessoa uma aparência para os daquelas que a pessoa não pode escapar de perceber. Assim, a aparência torna-se o objeto da forma de avaliação que pode ser realizada pelo olhar, ou seja, uma avaliação estética, segundo critérios tais como belo ou fastidioso, maçante ou fascinante.²²

Os atores no jogo, cujo único diretor é o *flâneur*, não são mais que aparências (daí o confortante caráter de inconseqüência do jogo, a agradável contingência da direção). A redução dos jogadores a aparências, a “destacabilidade” das aparências, é, porém, uma realização do espaçamento social – uma façanha que os poderes estéticos não podem realizar por si mesmos. Deve haver na cidade lugares onde os estranhos estejam o mais seguros possível, onde todas as transgressões da estranheza se presumem de comum acordo serem inconseqüentes, temporárias, gratuitas, de jogo. Lugares em que todos (mas para uns poucos intrusos “em quebra da ordem pública” serem logo descartados pelos guardas das regras) estão dispostos a aparecer como simples aparências de si mesmos e esperam que todos façam o mesmo.

Houve em todas as cidades, desde o começo, palcos costumeiros sobre os quais jogar. As Arcadas, agradavelmente descritas por Benjamin, foram as mais famosas entre eles. Espaços destinados a

oferecer aos visitantes o prazer de olhar, a atrair os buscadores de prazer. Desde o início, houve dinheiro a se fazer da aflição do *flâneur*. Premeditadamente, esses espaços venderam vistas agradáveis de se olhar. Para atrair os fregueses, porém, os desenhistas e proprietários desses espaços tiveram primeiro que os comprar. O direito de ver gratuitamente devia ser a recompensa do *flâneur*, o freguês do amanhã. Disposição agradável, visão fascinante, o jogo enfeitador de formas e cores. Os fregueses compraram pela sedução do *flâneur*; o *flâneur* foi pela sedução transformado em freguês. No processo, a miraculosa encarnação do artigo de compra no lojista está realizada. No fim do dia, a linha divisória ficou embaçada. Não mais é claro o que (quem) é o objeto de consumo, quem (o que) é o consumidor.

Em seu recente estudo muito revelador,²³ Griselda Pollock frisou que tal “fusão” de artigo e consumidor, de comprar e ser objeto de compra, foi primeiro condição e experiência de mulheres, muito antes que o padrão aplicado a elas se tivesse abstraído de seu contexto original e elaborado para atrair o resto de nós. No caso de mulheres lojistas de classe média, vendo e sendo vistas misturadas desde o início, comprar fazia autoconscientemente parte do processo de autovenda. “As mulheres compravam mais para fazê-las realizar seu papel espetacular na cidade moderna ... exibindo a riqueza de outrem” – a função foi observada primeiro e tão agudamente retratada por Thornstein Veblen. Podemos acrescentar que os espaços costumeiros (de compra) para o jogo do *flâneurisme* ofereciam para eventuais *flâneuses* femininas um porto seguro que não se podia encontrar alhures. O *flâneur* podia escolher onde jogar o seu jogo: para a *flâneuse*, porém, muitos dos lugares favoritos do *flâneur* eram de entrada proibida. O laço histórico entre o caráter de jogo do *flâneur* e o consumismo moderno/pós-moderno, entre olhar e fazer do olhador um objeto de olhar, entre comprar e ser comprado, tem sido, pode-se dizer, originalmente forjado através da construção social de mulheres como consumidoras e objeto de consumo. O resto da história moderna/pós-moderna do *flâneurisme* pode-se expressar, com apenas um pouco de ampliação, como uma feminização das maneiras do *flâneur* ...

²² Henning Bech, “Living together in the (post) modern world”, conferência feita na sessão sobre “Changing family structures and new forms of living together” na Conferência Européia de Sociologia, Viena, 26-28 de agosto de 1992; citado do texto fotocopiado.

²³ Griselda Pollock, “The view from ‘elsewhere’: a politics of feminist spectatorship – reading around Manet’s *Bar at the Folies-Bergère*” (MS).

Flâneur
O campo de jogo administrado

Para tecer esse tecido de fantasias, para carregar sem quebrar o cadinho da férvida imaginação, o *flâneur* precisa manter livre o campo de ação do “homem de lazer” mergulhado na multidão; deve ver sem ser visto; é a curiosidade incansável do espectador que evoca a ambos: a multidão como teatro e a liberdade do passeador como que mescla de escritor do *script* e de diretor. No *flâneur*, “a alegria de observar é triunfante”; o *flâneur* não “fica parado de boca-aberta” (*badaud*): é “detetive amador”.²⁴ O trabalho do *flâneur*, se bem que prazeroso, não é fácil. E não se pode fazer em qualquer lugar. A sociedade, que pôs o *flâneur* em sua viagem eterna de descobrimento, que dele fez jogador que espera que o mundo seja um jogo, teve que lhe fornecer o mundo adequado para o jogo do descobrimento. Esse mundo originalmente foi a rua da metrópole moderna. O ritmo de vida do *flâneur* ressoa, como observou Benjamin, com o passo da cidade grande. O *flâneur* “capta coisas em fuga”. Nas ruas, cheias de multidões, da metrópole, as coisas *acham-se* em fuga.

Nem todas as ruas, porém, são terreno de pastagem adequado à imaginação do *flâneur*. Primeiro, os pavimentos devem ser bastante amplos de forma que seja fisicamente possível “ficar girando”, “parar de quando em vez um pouco para olhar ao redor”. Segundo, deve haver bastante interesse nas ruas, e nas casas que as flanqueiam, para atrair os que têm tempo e impeli-los a girarem ao redor. Como Baudelaire, quem lhe serviu como uma cápsula do tempo cheia de vistas capturadas e fotografadas em filme de sensibilidade poética, Benjamin encontrou nas Arcadas de Paris (aquelas “vias de passagem cobertas de espelhos e revestidas de mármore”, “alinhadas por lojas muito elegantes, de sorte que essa arcada seja uma cidade, e até um mundo, em miniatura”) o tipo arquetípico de rua da cidade grande apropriado para se tornar “moradia do *flâneur*”.²⁵ As pessoas vêm às Arcadas para se demorar e ficar girando. As Arcadas eram espaços para estar neles, não só para *passar por* eles. Nas Arcadas, o *flâneur* estava *em casa*: um *flâneur* entre *flâneurs*, unidos em tácita conspiração para manter seguro o segredo partilhado, jurados a não

²⁴ Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: a lyric poet in the era of high capitalism*, Verso, Londres, 1983, p. 69.

²⁵ Benjamin, *Charles Baudelaire*, pp. 36-37.

olharem com desagrado, e ainda menos interferirem no trabalho um do outro, coletivamente determinados a realizar suas tarefas como deviam ser feitas – de maneira solitária, em solidão habitada pela multidão. E cada um tinha bastante coisa a fazer: as Arcadas eram espaços “onde a ação”, que as Arcadas inspiravam, ou pelo menos essa era a expectativa, raramente era frustrada. E a espécie certa de ação também: uma ação certa de que nunca se tornaria carga, nunca estragaria o jogo para os eventuais “cavalheiros do lazer”. Ação que não exigia mais preço que se permitir ser observado e fantasiado, ser ponderado na imaginação quente do passeador frio. Ação com todas as chaves de possibilidades abertas, ainda livre do tédio da realização plena, com toda a excitação da oportunidade ainda não colhida, e livre da trivialidade da que foi colhida. Castelos de areia da oportunidade, levados água abaixo antes de serem completados. Ação oferecida junto com a garantia contra frustração – uma vez que a oportunidade perdida, diversamente da oportunidade aproveitada, nunca envelhece e murcha. “Relâmpagos ... depois das trevas!”, recordou Baudelaire ao belo passante, tanto mais belo pelo trabalho embelezador que a fantasia andando a esmo podia realizar indômita no testemunho, breve como relâmpago, dos olhos: “Belo fugitivo/cujo olhar trouxe-me de volta à vida! ... De mim tu não conheces nada, e eu nada de ti – tu/a quem eu podia ter amado e que também sabias disso!”²⁶

As Arcadas não existem mais. Onde ainda se podem encontrar, surgem preservadas pela indústria da herança em seu prístino esplendor, se bem que agora sem função: uma atração turística, talvez um retiro nostálgico para os poucos que ainda se lembram de algo sobre que podem ter nostalgia; escondida da trilha batida (agora sinônimo de vias de passagem, rodovias de muitas pistas e vias expressas), onde está a ação de hoje. A ação de hoje é afinal diferente: ela versa, em sua maior parte, em torno de *passar* daqui para lá, o mais rapidamente que se possa conseguir, preferivelmente sem parada, e melhor ainda sem olhar ao redor. Belos passantes não mais se podem ver; eles se escondem dentro de carros de janelas de cor. Os que ainda se acham nos pavimentos são gente à espera ou quando muito vendedores, mas, no mais das vezes, *gente perigosa* pura e

²⁶ Charles Baudelaire, “In passing”, em *Les fleurs du mal*, Pan Books, Londres, 1982, p. 98.

simplesmente: vagabundos, mendigos, os sujadores da consciência, sem lar, drogados, ladrões de carteiras, suspeitos, aproveitadores de crianças e raptos esperando pela presa. Para o inocente, que precisa deixar por um momento a segurança sobre rodas dos carros, ou os outros (que ainda se pensam como inocentes) que não podem absolutamente pagar por aquela segurança, a rua é mais floresta que teatro. Só se vai a ela se *for preciso*. Lugar carregado de riscos, não de oportunidades; não pensado para os cavalheiros do lazer, e, com certeza, não para os medrosos dentre eles. A rua é a selva “lá longe”, da qual se esconde a pessoa, em casa ou dentro do carro, atrás de cadeados de segurança e alarmes contra assaltos.

“O nível da rua é espaço morto ... É apenas meio de passagem para o interior”, resumiu Richard Sennett há duas décadas sua análise dos desdobramentos urbanos mais impressionantes e espetaculares de seu tempo, anunciando a nova era da metrópole pós-moderna.²⁷ “Existem aí algumas lojas e vastas áreas de espaço vazio. É área para se passar por ela, e não para usar”. O espaço público da espécie “nova e melhorada” tem sido bem marcado como definitivamente não “precisamente a rua” – e protegido dessa última, esse espaço aterrorizador e incontrolado, essa localização favorita de histórias hoje em dia góticas, por imensas rampas e cercas. Tudo em redor goteja a mensagem: “O espaço público é arena para se movimentar por ela, e não para estar nela”; o solo, na gíria do planejador urbano, é “a conexão de suporte do fluxo do tráfego para o todo vertical”.

Lugares que querem que os visitantes fiquem, parem e olhem em redor, separados, por cercas de ferro e guardas armados ou eletrônicos, do espaço público da rua, da mesma forma que seus visitantes fazem em suas casas. (A casa do inglês converteu-se afinal verdadeiramente em seu castelo, com alarmes contra assaltos e cadeados triplices, os equivalentes de alta tecnologia contemporâneos de valados, torreões e rifles.) Os edifícios voltaram as costas para as ruas; portões e entradas, outrora ostensivamente convidativos e ativa propaganda das promessas do interior, encolheram-se agora e se esconderam nas esquinas menos visíveis, como que sonhando ocultar-se inteiramente permitindo assim que o interior levante velas de uma vez e fuja da traiçoeira lama do exterior. Como que trancado em

²⁷ Richard Sennett, *The fall of public man*, Cambridge University Press, 1977, pp. 12-15.

perversa conspiração, apertadamente abraçado pela “cadeia cismo-genética” de Bateson, a profusão das galerias das lojas e a sordidez da rua juntam esforços para reforçar e reabastecer a sedutividade de um e a repulsividade do outro. Definitivamente, a rua não é mais o solo que abriga o *flâneur*. O “fora” não passa de “conexão de suporte do tráfego”. Mas o que dizer do “interior”, se você afinal conseguir entrar?

O interior é de fato fabuloso. E espetacular. E prazeroso. Apenas um lugar para “andar sem meta, parando de quando em vez para olhar ao redor” – um paraíso do *flâneur*, se é que já ouve algum. Ou, antes, parece ser assim. Na verdade, os retiros amuralhados são os lugares da última derrota do *flâneur*. A mais acarinhada das seduções do *flâneurisme* – o direito de escrever o *script* e dirigir o jogo das aparências – foi expropriado pelos desenhistas e administradores e pelos amealhadores de lucros das galerias de lojas. Os *scripts* são agora para pronta entrega e feitos por especialistas, discretos se bem que precisos, e deixam pouco para a imaginação e menos ainda para a liberdade do espectador. A direção é constante e ubíqua, embora cuidadosamente disfarçada como espontaneidade (administrada). Estes são lugares do *jogo de segundo nível*, do meta-jogo; jogo é aqui, aberta e descaradamente, o nome do jogo que aqueles interiores atraentes estão jogando por jogar: atores de um espetáculo, meticulosamente montado, que representam as personagens de escritores de *script* e diretores.

Este “gozo garantido” de *scripts* e de direção especializada para pronta entrega, porém, pode agora também ser levado para casa (com livrarias de vídeo como lojas *take-away*). E leva-se para casa – em escala maciça. (Presumivelmente em escala que é possível que se torne ainda mais maciça à medida que os confortos das telecompras e dos jogos de computadores rivalizam com as galerias de lojas e vitrinas, eliminando os desprazeres da permuta, que estraga a beleza do primeiro, e as limitações impostas pelo segundo, mediante o lado “interativo” do jogo.) Através desse *take-away* de mercadorias de *flâneur*, a cidade como lugar de abrigo do *flâneur* converte-se em *telecidade* (outro termo feliz cunhado por Henning Bech). Os estranhos (as aparências de estranhos), com os quais se confronta o televidente, são “telemediados”. Existe, confortadoramente, uma tela de vidro à qual se confinam suas vidas: a redução de seu modo existencial a mera *aparência* fica agora, por fim, tangivelmente óbvia, indubitável e tecnologicamente garantida.

Podem-se encarar agora os estranhos abertamente e sem medo – assim como leões no zoológico; todos os calafrios e arrepios da fera que ruge sem que jamais suas presas venham de alguma forma para perto da pele. Podem-se observar os estranhos roubando, mutilando, dando tiros e se estrangulando mutuamente (algo que se esperaria que estranhos, enquanto estranhos, fizessem) no incessante *replay* na televisão de filmes de crime e de enredos policiais. Ou eles podem ser observados alegremente no enlevo pleno de suas paixões animais. Ou, ainda melhor, podem ser postos em movimentos de um lado para outro, representando o enredo, ou postos fora de ação pelo mais leve movimento do *joystick*. São infinitamente fechados como objetos; mas condenados a permanecer, felizmente, infinitamente afastados como sujeitos da ação. Na telecidade, os estranhos são satanizados e seguros, como sexo com camisinha: alguém de conhecimento, um especialista, um especialista digno de confiança, um especialista em quem se confia tanto mais por sua invisibilidade, fez com que não mais se precise temê-los – são pura margem clara sem nenhuma conteúdo apenso – e assim não se precisa estragar o gozo com considerações anteriores e posteriores, pode-se esquecer o cuidado, nenhum pensamento acerca de conseqüências precisa agitar a consciência ou envenenar o prazer.

A telecidade é o derradeiro *espaço estético*. Na telecidade, os outros aparecem somente como objetos de gozo, sem que nenhum laço os prenda (podem ser eliminados da tela – e assim lançados para fora do mundo – quando pararem de divertir). Oferecer diversão é seu único direito de existir – e direito que sempre de novo devem confirmar, em cada ligação sucessiva.

A vida no espaço estético é essencialmente *jogo de paciência* que se joga só. Qualquer participação que pareça haver nele é acidental e apenas superficial, assim como as aparências que povoam o mundo em que se vive aquela vida; ou assim como os próprios *flâneurs*, muitos mas sós, ombro a ombro na rua cheia de multidões, ainda que cada qual tecendo silenciosamente seus próprios enredos fora do espaço de que partilham, cada qual lançando o outro como adereço a mais no palco que ele/ela monta para o enredo. No espaço estético, estar-junto é casual e fortuito – um fechamento de mônadas, enclausuradas nas bolhas invisíveis se bem que impregnáveis de suas respectivas realidades virtuais. A família reunida em frente da tela da televisão tem toda a “participação” e o “estar-junto” de uma

arcada de diversão. Mas mesmo essa forma de reunião familiar está quase desaparecendo no passado em que antes se lançou e se sepultou a família reunida para a leitura, a conversa e o canto. Há poucas ocasiões para ela nas casas de muitas televisões, equipadas com estéreos pessoais e tocadores de discos portáteis e jogos de vídeo para cada membro da família. Não há agora nenhuma razão pela qual o *flâneur* deva suspender suas peregrinações ao estar sob o teto familiar. Os outros membros da família precisariam de fato tentar com mais e mais empenho igualar (nem se diga exceder) as atrações da telecidade ubíqua como objetos de diversão e prazer. *ESPAÇO ESTÉTICO*

É isso exatamente o que são, uma vez sujeitos ao espaçamento estético: objetos de diversão e prazer. Somente nessa qualidade é que podem adquirir existência individual que chame a atenção e com que se possa contar. A alternativa é a função do fundo cinza contra o qual os objetos de prazer são colocados, se não da disfunção do “ruído” que perturba a harmonia do aparelho estéreo. As atrações da telecidade coloca o critério para o todo do mundo espaçado esteticamente. Nesse mundo, a proximidade depende do volume de diversão e entretenimento que o outro é capaz de fornecer. O círculo interior da proximidade é área de ruidosa alegria, diversão e brincadeira. Não se anda com gravidade pelo mundo esteticamente espaçado – vai-se para lá para farras e travessuras; brinca-se e folga-se, festeja-se – *joga-se, joga-se por jogar*.

Os outros que entram no mundo esteticamente espaçado devem pedir admissão desdobrando sua capacidade de produzir diversão. Bilhetes, quando dados, são só para uma entrada, e a duração da estada não se determina com antecedência. O valor de diversão deve-se manter fresco e reabastecido constantemente de formas cada vez mais atraentes, precisando lutar contra inevitável desvalorização pela familiaridade e enfado; só podem contar com estada mais prolongada os outros que desenvolvem qualidade aditiva, mas, nesse campo, drogas e dispositivos de alta tecnologia, desenhados com habilidade com suprimento sem fim de sempre novos jogos, infiltram-se decisivamente em meros humanos. O proprietário do espaço estético tem o direito de recusar só por sua decisão serviço a fregueses não bem-vindos. Nenhuma negociação aqui, nenhum contrato, somente prazer mútuo, enquanto este dura. Ao passo que o espaçamento social visa (sem necessariamente alcançar) “estruturação”, clareza de divisões, estabilidade de categorias, monotonia e repetitividade,

previsibilidade, garantias a toda prova de que as expectativas serão realizadas, o espaçamento estético busca indistinção e repartições móveis, o valor chocante da novidade, do surpreendente e do inesperado, expectativas que sempre se movem mais depressa e ficam na frente da realização.

Proponho que o cair de moda do casamento, a tendência crescente a substituir os modelos mais estáveis e ortodoxos de família por várias formas de "viver juntos" (todas programaticamente episódicas, sem laços que prendam, até próximo aviso), o gosto para o estar-junto experimental, fragmentário e episódico, e outras manifestações de proteofilia, são todos efeitos colaterais da erosão do espaço social pelo espaço estético, e da gradativa substituição dos critérios e mecanismos do espaçamento social pelos do espaçamento estético.

Espaçamento moral: dismantelando o espaço estético

Nem o mundo espaçado esteticamente nem o mundo espaçado cognitivamente são hospitáveis para o espaçamento moral. Em ambos, os impulsos morais são corpos estranhos e protuberâncias patológicas. No espaço social/cognitivo – porque minam a impessoalidade altaneira e indiferente das regras e sujam a pureza da razão com as manchas ilaváveis da afeição. No espaço social/estético – porque tendem a fixar, prender e imobilizar coisas que haurem seus poderes de sedução somente por estarem em movimento e dispostas a desaparecer uma vez mandado.

O espaço estético é mapeado por vários tons de intensidade de diversão. Quantidades de conhecimento permanecem em proporção inversa com a distância estética, ao passo que os objetos menos conhecidos e menos conhecíveis carregam o mais alto valor de diversão. O novo e surpreendente (o misterioso, ao mesmo tempo fascinante e vagamente aterrorizante – o *sublime*) traz-se para a proximidade estética; vai à deriva, para o "longe" e remoto esteticamente, quando a novidade se converte em familiaridade e a excitação em monotonia. Provas e tribulações, características do espaço estético, nascem da propensão irritante da novidade a desaparecer e do mistério a se desvanecer logo que os objetos são atraídos para perto para deles se gozar. O espaçamento estético, em contradistinção com o

outra forma expulsão para o mundo, imobilização, etc

espaçamento cognitivo, não pode – não deve – manter os objetos no lugar. A imobilidade é seu pecado mortal, a solidez e longevidade dos mapas seu perigo mortal.

O espaço estético é, pode-se dizer, inteiramente consumido no processo de espaçamento em cujo decorrer ele é produzido; dissolve seus eventuais sedimentos antes de terem tempo de se precipitar e solidificar. Por essa razão, ele se ressentido de toda perpetuidade, de toda parada do tempo, e de tudo que pode levar a isso. Afeição moral é seu anátema: ela suspende o livre perambular da atenção – e atenção fixada num lugar perde vapor e desfalece. A posição moral, com sua nociva tendência a forjar seus próprios grilhões na forma de responsabilidade pelo outro (o que converte o Outro de objeto de satisfação em Face exigente), é inimiga jurada da deriva – a essência do espaçamento estético. A posição moral ata a atenção a seu objeto por mais tempo que teria estado atada por si mesma se estivesse livre de constrictões: converte a própria atenção em fonte de responsabilidade, e a responsabilidade implica conservar a atenção no lugar enquanto a Face precisar dela. Em outras palavras, a responsabilidade é sedimento duradouro, a consequência da atenção; mas a atenção tem capacidade de espaçamento estético somente enquanto perambula livremente e esquadrinha a tela das possibilidades sem se preocupar com as consequências de suas interrupções passadas.

O valor de divertimento é em princípio inimigo da responsabilidade moral – e vice-versa. Os inimigos podem, porém, viver ocasionalmente em paz, ou até mesmo cooperar, ajudar-se e revigorar-se mutuamente. O modelo do "amor exitoso" é o exemplo principal dessa cooperação: o respeito pelo mistério do amado, o cultivo da diferença, a supressão de impulsos possessivos, a recusa de sufocar a autonomia do amado com a arma da dominação, preservam e reabastecem o sublime, o desconhecido, o recôndito, o tremendo no parceiro, preservando assim tanto o valor moral como o estético da parceria. Para realizar, porém, tal façanha, o buscador de satisfação estética deve ser também pessoa moral. Ele/ela deve aceitar os limites e constrictões que o espaçamento estético se inclina a eliminar. Só então o alvoroço febril do *espaçamento estético* pode resultar em *espaço estético*; este, porém, será ao mesmo tempo espaço moral. O sucesso só pode vir como resultado da cooperação, que só se pode alcançar à custa da rendição.

Ambivalências do comportamento moral

Terra de ninguém, mas de si próprio

Diz Alan Wolfe, pelo fim de sua exposição muito original das fontes sociais do comportamento moral e de suas pretensões competitivas: "Dado o paradoxo da modernidade, há pouco erro, e talvez grande soma de razão, em ser ambivalente, especialmente quando existe tanta coisa sobre que ser ambivalente."²⁸ A ambivalência, em que o agente moral se move e com que tem que viver e agir, é complexa; já constatamos e examinamos muitos de seus níveis e dimensões.

O próprio ato moral é endemicamente ambivalente, sempre a ameaçar com insegurança as linhas tênues que separam cuidado de dominação e tolerância de indiferença.

Na rede complexa de dependências mútuas, as conseqüências de qualquer ato estão destinadas a ser ambivalentes – nenhum ato, não importando quão nobre, desinteressado e benéfico seja para alguns, pode assegurar-se verdadeiramente contra ferimento dos que inadvertidamente se podem achar no termo de sua recepção.

A ambivalência é sem cessar gerada e reabastecida pelas pressões cruzadas da socialização e da socialidade, das normas que guardam o espaço social e os impulsos sociais que produz o espaço moral.

A adiaforização societariamente endossada colide com o impulso moral, fazendo tema de debate mesmo as fronteiras do interesse e dever morais.

Seguir os sinais oficiais de sinalização é garantia tão duvidosa de estar moralmente certo como ignorá-los e escolher a própria trilha através da selva. O abismo da imoralidade está à espreita do incauto em ambos os extremos da obediência às regras societariamente recomendadas e urgidas de convivência.

Sempre e em toda parte, a busca de satisfação estética desafia as pressões da responsabilidade moral, mas, a não ser que seja constantemente rejuvenescida pela satisfação estética, a responsabilidade moral pode esfaltar-se, perder sua identidade moral, ossificar-se na concha vazia do dever patrocinado por regras.

Nenhuma solução unilateral a qualquer desses problemas é a toda prova. A pessoa moral não pode derrotar a ambivalência; pode apenas aprender a conviver com ela. A arte da moralidade (se se nos

²⁸ Alan Wolfe, *Whose keeper? Social science and moral obligation*, University of California Press, 1989, p. 211.

LIVRO

perdoa o uso dessa expressão espalhafatosamente oximorônica) só pode ser a arte de viver na ambivalência – e tomar sobre si a responsabilidade por essa vida e suas conseqüências.

O contexto de vida, constantemente sob pressão de motivos e forças desvairados e descoordenados, é desordenado – é confuso e confunde. Não é fácil ser pessoa moral – e essa mesma afirmação é má notícia para a moralidade, uma vez que só se pode articular essa afirmação na esteira da falha moral que já aconteceu, como confissão ou defesa. Não admira que novas ofertas sejam feitas vezes sem conta para livrar o sujeito da carga da responsabilidade moral, nem admira que muitos achem as ofertas irresistivelmente sedutoras.

Wolfe trata de duas das mais populares destas ofertas: o mercado e o estado, ambos conspirando para expropriar a autoridade moral pertencente àquilo que Wolfe chama de "sociedade civil" (esse termo, de que muito se abusa, significa neste caso o que quer que sobre do contexto social uma vez removidos os aspectos econômicos administrados pelo mercado e os aspectos políticos administrados pelo estado): "Os problemas que surgem de se apoiar em mercados e estados são complexos, porque ambas as forças consideram o agente moral como seguidor das regras, e não como fazedor das regras."²⁹

O mercado promove a visão (obviamente atraente para o atormentado sujeito moral) de que a escolha do consumidor é a única escolha que conta, assim como é provável que só essa escolha aumente a soma total da felicidade humana; "valor pelo dinheiro" talvez seja não o melhor critério imaginável, mas certamente o melhor que existe para discriminar o ato certo do errado; "não podemos agüentar mais do que podemos agüentar", é a forma mais segura de circunscrever os limites externos do dever moral ("O Bom Samaritano não teria sido capaz de fazer o que fez se não tivesse dinheiro", foi a declaração famosa de Margareth Thatcher no dia em que assumiu o encargo dos valores da nação.) Basta cada um de nós servir bem a seu próprio interesse, e a mão invisível nos servirá a todos servindo ao interesse de que todos partilhamos. Tendo a mão invisível sobre o

²⁹ Wolfe, *Whose keeper?*, p. 22. O "paradoxo da modernidade", na opinião de Wolfe, é que "quanto mais modernos nos tornamos, tanto mais provável é que nos apoiemos em mercados e estados para nossos códigos morais ... Todavia, quanto mais fraca se torna a sociedade civil, tanto mais difícil é ser moderno, pois torna-se mais difícil encontrar formas práticas de balancear obrigações nas esferas próximas e distantes da sociedade" (p. 246).

bater das vinte e quatro horas do dia, os agentes morais visíveis podem dormir tranquilamente.

O estado tem semelhante efeito soporífico sobre a consciência moral. É verdade, seus poderes terríveis permitem levar socorro a sofrendores distantes que não podem ser ajudados por ajuda que dispusesse de menos recursos. Mas levar socorro é agora responsabilidade do estado, e, conseqüentemente, também as decisões sobre a respectiva importância das necessidades e dos necessitados. Uma vez mais, o sujeito moral é levado à cama para dormir. Ele agora é salvo da ansiedade moral, mas sua vigilância moral e competência moral dia a dia ficam mais enferrujadas. Não valerão muito se (ou quando) o estado decidir pôr sua autoridade moral incontestemente a serviço de usos imorais.

Paradoxalmente, o estado moderno e o mercado moderno “desmodernizam” os expostos a seu impacto: ambos empequenecem a mais moderna das qualidades da pessoa moderna: a capacidade de escolher autonomamente, e escolher onde ela realmente conta. Ambos obnubilam a realidade da condição moral moderna; ambos desfiguram o fato de que no fim do dia todos os substitutivos para a consciência moral só entorpecem a responsabilidade moral e torna a ação moral muito mais difícil, não mudando nada ou quase nada na incurável solidão da pessoa moral, face a face com a aporia e ambivalência de sua condição moral. Nenhuma soma de mediadores e nenhum “estado agêntico” pode mudar a verdade do assunto – que, em última instância, ela é – como sempre tem sido – uma questão de ser capaz de agir como agente moral próprio.

Se as soluções do mercado e do estado para a ambivalência moral são ilusórias, ou falazes, ou ambas as coisas – aonde deveriam os sujeitos morais acudir para reclamar sua autonomia moral? Obviamente, não às agências que prometem assumir suas responsabilidades morais e levá-las a cabo em seu lugar, mas a um quadro que os capacite a enfrentar as próprias responsabilidades e agir com base nelas. Mas onde encontrar esse quadro?

Wolfe investe suas esperanças na “sociedade civil”, concebida como um quadro para uma “prática negociada entre agentes informados capazes de crescimento, de um lado, e uma cultura capaz de mudar, de outro”. Negociação implica um processo contínuo, mas também um processo sem direção garantida de antemão nem um processo cujo resultado possa ser seguramente antecipado. Nesse qua-

dro, o triunfo da moralidade não é absolutamente assegurado com antecedência; é uma situação sempre arriscada. Nem pregação solene nem regras jurídicas rígidas farão muito para tornar a sorte da moralidade menos precária. A melhor chave da moralidade é a constatação de que assim acontece, que todas e quaisquer promessas para impedir que assim aconteça são – devem ser – ingênuas e fraudulentas. E também é sua única esperança.

A oportunidade não é inteiramente ilusória, a esperança não é totalmente enganosa. Dado o número espantoso de pequenos movimentos de músculos, nervos e ossos, que se devem coordenar e sincronizar no ato de andar de bicicleta, bem se pode escusar a pessoa por proclamar que é impossível andar de bicicleta tanto teórica como praticamente; mas há pessoas que andam de bicicleta (embora às vezes percam o equilíbrio muscular e caiam de vez em quando). E há pessoas que agem como agentes morais e seguem o impulso da responsabilidade moral (embora às vezes percam o equilíbrio moral e caiam de vez em quando).

“As pessoas têm um monte de práticas de apoio aos amigos e de escolha de amigos e de abandono dos amigos”, afirma Hubert Dreyfus.³⁰ Essas, porém, são práticas não-racionalizadas (pode-se dar um passo a mais: não-racionalizáveis). Não servem a nenhum outro propósito, sendo misteriosamente suficientes em si mesmas; são abominavelmente carentes de padrões que possam ajudar alguém a avaliar sua “eficácia”. (“Quando você tem amigos para sua saúde ou para sua carreira”, diz Dreyfus, “você tem uma nova espécie de amizade que é de espécie técnico-racional.” Podemos acrescentar: quanto você tem amigos para sua diversão e prazer, você também tem uma nova espécie de amizade – uma amizade na qual são os amigos que são para você, em vez de você ser para eles.) Essa é a razão por que essas práticas são virtualmente incapazes de se defenderem discursivamente; logo que os praticantes tentam fazê-lo, traem a natureza de suas práticas e dão passos para além da área em que suas habilidades são suficientes para gerá-las e sustentá-las. Redenção discursiva destrói a própria realidade moral que pre-

³⁰ Cf. Bent Flyvbjerg, “Sustaining non-rationalized practices: body-mind power and situational Ethics: An interview with Hubert and Stuart Dreyfus”, em *Praxis International*, vol. 11, n. 1 (1991), pp. 93-113. Veja também Hubert e Stuart Dreyfus, “What is morality: a phenomenological account of the development of ethical expertise”, em *Universalism versus communitarianism*, org. David Rasmussen, MIT Press, Cambridge, Mass., 1990.

tende redimir: "Você quer legislar qualidade de vida e você se vê perante esse estranho problema de que os aspectos receptivos e espontâneos da qualidade de vida se perderiam se você legislasse sobre ela."

Talvez não seja boa essa notícia. Talvez fosse melhor (com certeza seria menos perturbante e mais confortável) se pudéssemos apresentar, depois de tudo, nossas práticas morais, não-racionalizáveis e discursivamente não-redimíveis, seguindo alguns princípios rígidos e inalteráveis, firmes e universalizáveis; ou talvez o ganho neste caso igualasse pelo menos às perdas. Isso não se pode fazer, todavia, e há pouca coisa que se possa fazer no caso, por mais veementemente que a mente lógica moderna, ou o espírito pós-moderno estético, possa se rebelar. A ambivalência da condição moral e a insegurança da investigação moral que seguem devem parar aí. Talvez seja essa a maldição da pessoa moral, mas é com certeza sua maior oportunidade.

Pode-se fazer pior do que repetir, seguindo Arne Johan Vetlesen, que "a responsabilidade por outros, também uma capacidade, segue da e é a realização da vida com outros" experimentada "como experiência do nós".³¹ É, na verdade, uma realização, e realizações, como sabemos, são o que são porque podem ser realizadas ou não podem. Ainda que, falando eticamente, o *ser para* preceda ao *ser com*, e, no momento em que entra em interação com o outro, ele já seja responsável pela ventura e desventura do outro, o único espaço em que se pode realizar o ato moral é o espaço social do "ser com", continuamente golpeado pelas pressões cruzadas dos espaçamentos cognitivo, estético e moral. Neste espaço, a possibilidade de agir pelos incitamentos da responsabilidade moral deve ser *salvada*, ou *recuperada*, ou *recriada*; contra disparidades – às vezes disparidades irresistíveis – a responsabilidade deve inserir sua prioridade, agora invalidada ou esquecida, no lugar da superioridade sobre cálculos técnico-instrumentais; uma superioridade fundada, como afirma Vetlesen, na contínua "experiência do nós". Se acontecer, acontecerá apenas como uma realização. Não há e nunca haverá qualquer garantia de que de fato acontecerá. Mas acontece diariamente, e repetidamente – cada vez que as pessoas cuidam, amam e levam socorro aos que dele precisam.

³¹ Cf. Arne Johan Vetlesen, "Why does proximity make a moral difference?", em *Praxis international*, vol. 12, janeiro de 1993, pp. 371-386.

MORAL PRIVADA, RISCOS PÚBLICOS

Não concordo com os engenheiros e tecnólogos que crêem que se possam resolver os problemas, com que nos defrontamos, pelo assim chamado dilema tecnológico... De minha parte eu penso que os problemas levantados pelo avanço tecnológico são provavelmente insolúveis.

Max Black

O "dilema tecnológico", a que objeta Max Black na citação acima, refere-se à idéia – bastante promovida por engenheiros, tecnólogos e cientistas, e crida ampla e acriticamente pelo público leigo – de que "se você deparar uma dificuldade tecnológica, sempre poderá esperar resolvê-la inventando outro dispositivo tecnológico".¹ Ele refere-se ao axioma gêmeo que diz que, se isso é o que você *pode* fazer, é também isso o que você *deve* fazer.

Em nossa época, a tecnologia tornou-se sistema fechado: ela postula o resto do mundo como "ambiente" – como uma fonte de alimento, de matéria-prima para tratamento tecnológico, ou como o entulho para os resíduos (que se esperam recicláveis) daquele tratamento; e define suas próprias desventuras e ações falhas como efeitos de sua própria insuficiência, e os "problemas" resultantes como exigências para dar mais de si mesma: quanto mais "problemas" gera a tecnologia, tanto mais de tecnologia se precisa. Só a tecnologia pode "melhorar" a tecnologia, curando doenças de ontem com drogas maravilhosas de hoje, antes que seus próprios efeitos colaterais se interponham amanhã e exijam drogas novas e melhoradas. Talvez seja este o único pro-

Dilema Tecnológico

¹ Max Black, "Nothing new", em *Ethics in an age of pervasive technology*, org. Melvin Kranzberg, Westview Press, Boulder, Col., 1980, pp. 26-27.

blema “levantado pelo avanço tecnológico” que seja inteira e verdadeiramente “insolúvel”: não existe nenhuma saída do sistema fechado. Não é tanto a questão de problemas que exigem mais tecnologia, mas a questão da própria presença de capacidades tecnológicas que só podem “problematizar” aspectos do mundo que de outra forma não se veriam como problemas (ou seja, como estados de coisas “erradas” exigindo forçosamente ser alterados “para melhor”). Nem os que foram ensinados a esperar felicidade no fim do caminho, nem os que nada esperam a não ser ruína, não podem fazer outra coisa senão lançar-se ao trabalho duro que mantém a tecnologia andando.

À primeira aproximação, o que aí é fechado parece ser um sistema de crenças autocorrobadoras: a tecnologia que coloca o vocabulário da descrição do mundo de maneira que não permita nada a não ser ação tecnológica e que expressa toda preocupação e angústia como exigência do “dilema tecnológico”. Quanto à necessidade de legitimação, esse sistema fechado é verdadeiramente autopropagador e autopetpetuador; gera sua própria justificação. Ninguém expôs essa singular qualidade com maior ênfase que Jacques Ellul. A tecnologia, insiste Ellul, não mais precisa de legitimação; ou, antes, ela torna-se sua própria legitimação. A própria *disponibilidade* de recursos tecnológicos utilizáveis ainda que subempregados (“Podemos fazer alguma coisa”; “Temos os meios e o know-how”; “Podemos produzi-la”) exige sua *aplicação*; os recursos tecnológicos, por assim dizer, legitimam suficientemente suas conseqüências, tornando assim seu uso imperativo, quaisquer sejam os resultados.

A tecnologia nunca avança para qualquer coisa a não ser *porque* ela é empurrada de trás. O técnico não sabe por que está trabalhando, e em geral não se importa muito com isso. Trabalha porque dispõe de instrumentos que lhe permitem realizar determinada tarefa, ter sucesso numa operação ...

Não há nenhuma chamada para uma meta; há compulsão produzida por um objeto colocado atrás e que não tolera qualquer parada da máquina ...

A interdependência dos elementos tecnológicos torna possível número muito grande de “soluções” para as quais não há nenhum problema ...

Dado que podemos voar para a lua, o que podemos fazer *nela* e *com ela*? Quando técnicos chegam a certo grau de tecnicidade no rádio, combustíveis, metais, eletrônica, cibernética, etc., todas essas coisas se combinam e tornam óbvio que podemos voar para o cosmo, etc. Foi feito porque podia ser feito. E isso é tudo.²

² Jacques Ellul, “The power of technique and the Ethics of non-power”, em *The myths of information: technology and postindustrial culture*, org. Kathleen Woodward, Routledge, Londres, 1980, pp. 272-273, 280. Como frisa Herber Schädelsbach, “não é verdade que decisões políticas são feitas antes de se mandar os tecnólogos se ocuparem com os meios ... Fins políti-

Podemos dizer que o “dilema tecnológico” refere-se não tanto à reunião de meios e recursos de ação – dispositivos engenhosos e habilidades para usá-los – como à incondicionalidade do mandamento de “fazer alguma coisa”, o que quer que seja a “alguma coisa” que possa ser feita ou, como pode ocorrer, não ser feita. Se alguma coisa pode ser feita, deve ser e será feita. São os meios que justificam os fins – quaisquer fins que os meios podem produzir: os resultados são valiosos porque existe o *know-how*. No limiar da moderna revolução tecnológica, Auguste Comte expressou o espírito da época com grande perspicácia em sua famosa definição de progresso: “Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir”. *Pouvoir* – ser capaz, ser capaz de – como a intenção última e final, como “pura” intenção que não é meio para algo mais do que ele próprio e assim não precisa escusar-se por referência àquele algo. Não importa *quoi on peut faire* na medida em que *on le peut faire*. A finalidade do progresso moderno (“progresso moderno” é pleonasma; só a modernidade pensa de si como movimento progressivo) não é fazer isso ou aquilo, coisas que se possam especificar de antemão, mas aumentar a capacidade de fazer o que quer que acontecer que o “homem” possa querer que se faça. (O “homem” não pode querer algo que ainda não saiba que pode obter.) O “dilema tecnológico” é, em penúltima análise, a declaração de inde-

cos com muita freqüência são determinados por informação tecnológica relativa à exeqüibilidade da realização desses fins” (“Is technology ethically neutral?”, em *Ethics of pervasive technology*, p. 30). Jacques Ellul se opõe abertamente a muitíssimas definições comumente aceitas de tecnologia que todas concordam que a tecnologia tem algo a ver com “atingir os fins”; não é verdade, diz Ellul, que “a técnica assegure um resultado conhecido de antemão”; “a técnica não é nada mais que *meios* e o *conjunto de meios*” (*The technological society*, tr. John Wilkinson, Random House, Nova York, 1964, pp. 14, 19).

Quatro anos depois do desmantelamento do Muro de Berlim, notou-se renovada pressão nos Estados Unidos, e particularmente na Inglaterra, para se retomarem os testes de armas atômicas – originalmente desenvolvidos “para” afastar e subjugar o inimigo comunista que não mais existia então. Segundo *The Guardian*, 18 de março de 1993, p. 1, “O estabelecimento militar britânico tem três razões para continuar os testes. Primeiro, pode ainda ser necessária uma nova ogiva para o míssil nuclear tático de equilíbrio proposto pela RAF, embora a oportunidade de achar fundos para este programa de três trilhões de libras pareçam cada vez mais remotos. Segundo, pode-se querer introduzir novas características de segurança nos armamentos. Terceiro, quer-se manter um nível decente de especialização entre os cientistas do Aldermaston Atomic Weapons Establishment.” Claramente, a referência ao propósito, a que o enorme investimento de recursos públicos e o amontoamento de armas cada vez mais mortais se supõem servir, não mais se requer. Novas armas devem ser produzidas e testadas (provavelmente para nunca serem usadas), só para conservar ocupado o Atomic Weapons Establishment e assim fazer algo com as novas características que THE BUSY BOFFINS inventaram. E que este é o caso é aceito como óbvio e “natural”: o repórter não sente nenhum impulso para questionar a argumentação como superficial ou para perguntar acerca dos fins não-conhecidos dos meios “realmente existentes” ...

pendência dos meios dos fins; em última análise, o anúncio da soberania dos meios sobre os fins. “Tens carro, podes viajar”. A destinação não é nada, é o ter carro que importa. É estar em posição para tratar todos os lugares como destinos que conta – e a única coisa que conta.

Na versão original de Hesíodo do mito de Prometeu, este é punido pelos deuses por enganá-los na distribuição da carne do sacrifício; ele sofre por sua tentativa arrogante de mudar a ordem preestabelecida das coisas, por sua ignominiosa audácia em mexer no que a nenhum ser humano era permitido se intrometer. O poema de Hesíodo foi composto para um auditório que vivia a vida como contínua defesa contra a queda de um passado estabelecido de padrões, de uma era que era “dourada” porque desconhecia ameaça de queda. Para aquele auditório, o passado era seguro, e o futuro, perigoso; sofrer era o efeito colateral do rompimento com a tradição, e ele mesmo um afastamento daquilo que as coisas eram e deviam continuar a ser por comando da vontade supra-humana dos deuses. Somente na última versão de Ésquilo é que se virou o mito: o Prometeu de Ésquilo sofreu punição cruel por ter trazido aos homens “as artes não só de curar, da matemática, da medicina, da navegação e da adivinhação, mas também da mineração e elaboração de metais”.³ Os deuses não mais são guardiães da ordem que protege os humanos da queda. São agora míseros invejosos apegados às maneiras tradicionais que significam, em primeiro lugar e principalmente, o seu privilégio. Os deuses tentam passar os homens para trás, ao passo que os próprios homens se lançam para frente. Prometeu não é mais trapaceiro e criminoso justamente castigado, mas herói perseguido. Converteu-se em herói quando Atenas – a única dentre as civilizações antigas – chegou à beira da arremetida moderna, desafiadora e temerária, para o grande desconhecido, pavimentado e sinalizado somente pela capacidade humana de se mover. “Mineração e elaboração de metais” mais do que tudo fizeram os homens capazes de se moverem e se proporem destinos enquanto se moviam. Permítiam-lhes ser livres do mais temível dos grilhões: os grilhões dos fins

³ Cf. G. S. Kirk, *The nature of Greek myths*, Penguin, Harmondsworth, 1974, pp. 138-141. Kirk comenta: “Não há dúvida de que seu descobrimento do fogo fez parte da mesma concepção, mas com toda probabilidade essa extensão de suas funções não é mais antiga que o século sexto a.C., quando pela primeira vez se tornou saliente o interesse na evolução dos homens por um estado rústico e selvagem – uma idéia que contradiz diretamente ao esquema mítico de um declínio a partir de uma Idade de Ouro (p. 140).

estabelecidos e predeterminados da vida. “A técnica”, diz Ellul, “advoga a inteira recriação da vida e de sua moldura porque foram malfeitas”. Mas “malfeitas” não significa nada mais que feitas de maneira diferente da maneira como podiam ter sido feitas se fossem aplicados os meios técnicos disponíveis; o raciocínio é espalhafatosamente tautológico, e por isso invulnerável. A tecnologia é definida pela “completa superação da meta a partir de um mecanismo, a limitação do problema aos meios, e a recusa de interferir de qualquer maneira com a eficiência ...”⁴

Meios não-ligados

A liberação dos meios dos fins (agora remodelados como restrições) está no coração da revolução moderna. Para ser liberados, os meios devem estar “em excesso” dos fins; os executores devem ser capazes de fazer mais do que os fins, tais como os conheceram até então, tornaram imperativo. É esse excesso que infunde ao mundo moderno sua sensação única e sem precedentes de liberdade. É esse excesso que faz da modernidade uma contínua transgressão, uma ininterrupta sucessão de “novos começos”. É esse excesso que tira da face da realidade as máscaras de providência sagrada e inevitabilidade rígida. É esse excesso que condena o passado e seu resíduo – a tradição – à ignomínia e, ultimamente, ao “monte de lixo da história”.

Numa descrição clássica da “revolução industrial” (o nome de código sob o qual as descrições etiológicas continuaram, sintomaticamente, escondendo o fatal desvio dos fins para os meios como o primeiro motor do interesse e da ação humanos), Phyllis Deane destacou a falta de madeira e de energia como “os gargalos mais cruciais e gerais que limitavam a expansão da economia inglesa”.⁵ A madeira certamente não era só material importante de construção, mas

⁴ Ellul, *The technological society*, pp. 142-143, 133.

⁵ Phyllis Deane, *The first industrial revolution*, Cambridge University Press, 1969, p. 129. Sobre o impacto desses “gargalos” (malpercebidos pelos contemporâneos como “gargalos”) sobre a consciência pública, Deane tem o seguinte a dizer: “É certo dizer que, depois da segunda metade do século dezoito, as pessoas não tinham nenhuma razão de esperar crescimento ... A população, os preços e a produtividade podiam, julgavam eles, flutuar para cima assim como também para baixo, e não havia nenhuma razão para esperar que andassem mais em uma direção do que em outra” (p. 11).

também fonte primária de energia – qualquer energia que estivesse disponível além da energia limitada e não-expandível dos músculos. Nenhum excesso era plausível enquanto os suprimentos naturalmente renováveis de madeira para combustão permanecessem estáveis. Para liberar os meios, era preciso aproveitar novas fontes expandíveis (ao menos por algum tempo) de energia. Essa façanha introduziu na era moderna a época dos meios excessivos, liberados dos fins (apenas, como veio a se comprovar, para fazer prisioneiro seu antigo carcereiro). A Revolução Industrial, diz Carl M. Cipolla, “pode-se definir como o processo pelo qual uma sociedade controla vastas fontes de energia inanimada”.⁶

Em tempos pré-industriais (ou seja, pré-modernos), a energia, que se podia obter para os empreendimentos humanos animados, era ou inanimada ela própria ou estritamente dependente da benevolência ou inclemência da natureza (ou seja, de forças por definição além do alcance humano): a força muscular de homens e animais, a força dos rios e ventos. Seus suprimentos eram limitados, se bem que indefinidamente renováveis no caso da força muscular (renovável, ou seja, na medida em que se lhe permitia permanecer limitada, como qualquer guia de cavalo ou boi o sabia, podia-se forçar espasmodicamente mais força de um animal, mas somente à custa de empenhar o futuro suprimento de energia), e limitados e erráticos no caso da energia da água ou do vento. O que unia as fontes pré-industriais de energia era a sensação de dependência e confinamento que todas instilavam. É apenas uma espécie diferente de energia, uma energia que se pode usar sem a alegria de o uso ser envenenado pela preocupação de seu futuro reabastecimento – energia que parecia como se alguém a pudesse “usar até esgotar” com cada uso – que nutre o moderno sentimento de liberdade, o sentimento hilariante, ebuliente, de que “tudo é possível”, o sentimento de “começo absoluto”.

⁶ Carlo M. Cipolla, *Before the industrial revolution: European society and economy, 1000-1700*, Methuen, Londres, 1976, pp. 229, 166, 274. Foi o aproveitamento de energia inanimada (e não-renovável, e assim não confinada em seu volume utilizável pela capacidade “natural” de reprodução e reabastecimento) que “fez a tramóia”: Uma continuidade básica fundamental caracterizou o mundo pré-industrial, mesmo através de mudanças imponentes, tais como o surgimento e a queda de Roma, o triunfo e o declínio do Islã, os ciclos dinásticos chineses ... Essa continuidade foi rompida entre 1780 e 1850” (p. 275). Norbert Wiener, o fundador da cibernética, considerou a substituição do músculo humano como fonte de energia como a única “revolução industrial” que houve (sendo a seguinte a substituição do cérebro humano – veja *The human use of human beings*, Houghton Mifflin, Boston, 1950).

A mudança no modo de vida para o novo
Votos, dependência etc.

Deane chama a mudança da economia baseada “na madeira e na água” para a baseada “no carvão e no ferro” de “a façanha mais importante da revolução industrial”. Dizendo isso, está apenas reiterando o auto-elogio da civilização do “dilema tecnológico”: na verdade, minerar as riquezas da terra jamais a ser recuperadas na história humana é na autoconsciência da modernidade uma façanha, e “a mais importante” de todas. Não a fábrica industrial, mas a mina foi o começo do espírito moderno e o símbolo mais intenso da prática moderna. Minerar, sugiro eu, é uma metáfora para o conjunto da civilização moderna; ou, em outras palavras, – pode-se entender melhor a totalidade das posturas e estratégias modernas como metáforas para a prospecção.

A erupção das práticas mineradoras nos séculos dezoito e dezenove constituiu, como afirmou Lewis Mumford, uma total revolução cultural:

A agricultura cria um equilíbrio entre a natureza selvagem e as necessidades sociais do homem. Ela restaura deliberadamente o que o homem subtrai da terra; uma vez que o campo arado, o cultivo do pomar, a cerca da vinha, os vegetais, os grãos, as flores, tudo isso são exemplos de propósito disciplinado, de crescimento ordenado e de forma bela. O processo da mineração, de outro lado, é destrutivo. O produto imediato da mineração é desorganizado e inorgânico; e o que uma vez se tirou da mina ou da jazida não pode ser repostado. Acresce o fato de que aquela ocupação contínua na agricultura traz melhorias cumulativas à paisagem e adaptação mais primorosa dela às necessidades humanas; ao passo que as minas em geral passam das riquezas para a exaustão, da exaustão para o abandono, com frequência no espaço de poucas gerações. Sendo assim, a mineração representa a própria imagem da descontinuidade humana, que existe hoje e passa amanhã, ora febril por ganhos, ora exaurida e vazia.⁷

A prática que abriu o depósito dos suprimentos inauditos de energia foi ao mesmo tempo condensação de uma ordem humana inteiramente nova. A nova técnica que a prática mineradora exemplificava foi um negócio total, como foi a “postura tecnológica para com o mundo” o que a tornou exequível. Jacques Ellul insiste que “a revolução não resultou da exploração do carvão, mas de mudança de

⁷ Lewis Mumford, *The city in history: its origins, its transformations, and its prospects*, Nova York, 1961, pp. 450-451. O leitor notará que a descrição bucólica dos efeitos benéficos da agricultura não se ajusta com o terrível potencial dos fertilizantes revolucionários, com as racionalizações monoculturais e outras “melhorias científicas” semelhantes. Não há nada para fazer a agricultura deixar de se conduzir à semelhança da mineração; os sentimentos modernos não lhe permitiriam que ela deixasse de ser conduzida assim de alguma forma.

atitude por parte de toda uma civilização". A mudança envolveu, como um dos mais fatais pontos de partida, a nova "plasticidade do ambiente social" – resultante da dissolução dos grupos "naturais" (ou seja, paradoxalmente, da recusa de tratar esses grupos como "naturais") e dos "tabus sociais" que eles produziram e reforçaram. O efeito imediato da dissolução de grupos e do rompimento de seus escudos mentais protetores foi a atomização do composto social em indivíduos isolados – subdeterminados, desligados e movendo-se livremente: a atomização

conferiu à sociedade a plasticidade maior possível – uma condição decisiva para a técnica. O rompimento de grupos sociais gerou o enorme deslocamento de pessoas no começo do século dezenove, produzindo o resultado da concentração da população exigida pela técnica.

Uma vez mais, não foi o movimento maciço e o rearranjo territorial de homens e mulheres que fez o mundo das coisas e dos humanos (e coisas humanas – humanos feitos coisas) acessível ao tratamento tecnológico, mas a manipulabilidade dos indivíduos "liberados" das atribuições e definições anteriores. Tais indivíduos podiam ser, tinham que ser, e de fato foram sujeitados aos processos de "sistematização, unificação e clarificação",⁸ na base dos quais prospera a técnica e para os quais ela é importante. Não, porém, indivíduos inteiros, com certeza: tendo sido destacados dos "grupos naturais" que os fazia inteiros, os indivíduos foram agora acessíveis a ulterior dissecação em aspectos, fatores, funções – cada um pondo em movimento uma técnica diferente, cada um devendo ser "manuseado" separadamente, enquanto outros aspectos eram conservados fora do alcance da visão, postos "entre parênteses" duradouramente. (Julgo que "indivíduo" – unidade individual, não-divisível – como o nome do produto da moderna dissolução de coletividades, é designação errônea; de fato, o pretense indivíduo tem sido importante principalmente por sua assombrosa divisibilidade, e mesmo sua fissiparidade, impensável no caso de seus antepassados, em cujas vidas, papéis e ações, embora diversos, eram estreitamente coordenados, entretecidos e inseparáveis.) Houve mais que laço accidental entre os dois processos. Tornar os humanos aptos para tratamento tecnológico foi um efeito da total "revolução tecnológica" em colocar e manusear a "natureza", mas o último não seria possível se

⁸ Cf. Ellul, *The technological society*, pp. 44, 49, 51, 43.

os "recursos humanos" não fossem liberados primeiro para uso em escala maciça, para esforços concentrados para "bater na bateadeira" os excessos de recursos, ferramentas e instrumentos buscando febrilmente fins a que possam servir.

Como nos disse Max Weber, o mundo enquanto invocado pela tecnologia é um mundo "desencantado": um mundo sem sentido próprio, porque sem "intenção", sem "propósito", sem "destino". Nesse mundo, "necessidade natural" é abominação e ofensa, de *lesamgeskade*, à alta e poderosa humanidade, e toda resistência da "matéria morta" não passa de constrição a ser quebrada. De outro lado, desejos (bastando ser apoiados por recursos técnicos) tornam-se direitos humanos que nada poderia questionar nem se poderia argumentar para eliminá-los – nem mesmo os desejos de outros humanos (se não apoiadas por tais recursos). Na modernidade, diz Louis Dumont,

não existe nenhuma ordem do mundo humanamente significativa ... Este mundo destituído de valores, para o qual os valores são superacrescentados por escolha humana, é um mundo subumano, um mundo de objetos, de coisas ... É um mundo sem homem, um mundo do qual o homem se afastou deliberadamente e sobre o qual conseqüentemente ele é capaz de impor sua vontade.⁹

O sentido está sempre depois da esquina, sempre à espera e em estado de ainda não, "o que é" não tem nenhuma autoridade sobre "o que deve ser". (A ciência moderna, afinada com o espírito da revolução tecnológica, logo produziu a definição operativa do ser que proíbe o uso de termos referentes a valores, tornando assim tautologicamente verdadeiro o preceito de que "os valores não se podem deduzir da realidade".) Sob circunstâncias, o direito de estabelecer os fins pode-se ceder livremente à capacidade corrente de fazer coisas acontecerem; se alguma coisa pode ser feita, não existe nenhuma autoridade na terra ou no céu que tenha o direito de proibir seu acontecimento (a não ser que a autoridade disponha de capacidade ainda maior de fazer as coisas acontecerem a seu arbítrio). Isso faz o mundo construído pela tecnologia extraordinariamente flexível, fluido, explosivo de oportunidades e resistente à fixação. Também o tor-

⁹ Louis Dumont, *Essays on individualism: modern ideology in anthropological perspective*, University of Chicago Press, 1986, p. 262.

na plasmável, vulnerável, indefensável: uma vítima dócil à ingenuidade e ao *know-how* tecnológicos; um pasto para apetites insaciáveis; "o outro", cujo trato cancela a distinção entre relação de amor e violentação.

➤ A razão ideológica da sociedade tecnológica é a busca de melhoria: originalmente foi a visão de um hábitat ordenado, sensatamente organizado e estreitamente monitorado substituindo a confusão errática da natureza. No entanto, a confusão foi há muito tempo arrancada de suas raízes naturais; ela é quase inteiramente feita pelo homem agora: o sedimento, os resíduos da passada ^{prática} *azáfama* tecnológica. Os poderes miraculosos da tecnologia estão intimamente relacionados com o estratagema da focalização de perto: um "problema", para se tornar uma "tarefa", é primeiro cortado do entrançado de suas múltiplas conexões com outras realidades, enquanto as realidades, com as quais ele está conexo, são deixadas fora de consideração e misturadas na indiferente "cortina de fundo" da ação. É graças a essa deliberada condensação de esforço e esquecimento voluntário do resto que a ação tecnológica é tão admiravelmente eficaz cada vez que é empreendida; se tentasse espalhar sua atenção mais largamente, levar em conta todos os múltiplos enredamentos da "tarefa à mão" – não seria tecnologia "como a conhecemos". A técnica que visa "totalidade" é contradição nos termos. ("Totalidade" é, de alguma forma, sensatamente definida somente como algo que "está grudado" para além do campo em que momentaneamente se focaliza a atenção, sendo assim considerada responsável pelas "conseqüências antecipadas" da ação; desde o ponto de vista da ação tecnológica, totalidade é em geral o "que não foi levado em conta".) É verdade, a ação tecnológica sempre substitui uma ordem pelo que (quando confrontado com o modelo daquela ordem) se percebe como desordem; mas ela é sempre uma ordem *localizada* que é produzida a longa distância da ação tecnológica; com a tecnologia sempre vendo o mundo como uma coleção de fragmentos (fragmentos nunca maiores que o que se pode plausivelmente manejar pelos meios atualmente disponíveis e pelos recursos dos agentes) e sempre selecionando um dos fragmentos de cada vez para o focalizar de perto, o resultado global da ordenação localizada não pode ser nenhum outro que a desordem global. As ordens localizadas são tiradas de equilíbrio com o resto; melhoria localizada às vezes supera os efeitos colaterais da nova falta de balanceamento.

Dissociação tecnológica do eu moral

única totalidade
que a tecnologia
é a da própria tecnologia
tolera

Aplica-se também a observação acima a totalidades grandes e pequenas; tanto ao planeta em seu conjunto como à totalidade que se chama "personalidade" ou "eu humano"; ou (levando a equívoco, como vimos) "indivíduo". Como observou Harry Redner, "os homens imaginaram uma forma de sistematicamente dominar, controlar e dispor de todas as coisas, que primeiro se dirigia contra a natureza, mas que agora descobrem que também está se voltando contra si próprios ..." ¹⁰ Seria difícil ser diferente. A única totalidade, que a tecnologia sistematicamente constrói, reproduz e torna invulnerável, é a totalidade da própria tecnologia – a tecnologia como sistema fechado, que em seu seio não tolera nenhum corpo estranho e zelosamente devora e assimila tudo o que cai no solo de sua passagem. A tecnologia é o único genuíno indivíduo. Sua soberania só pode ser indivisível e sem exceção. Com a maior das certezas, os humanos não se excetuam.

Como qualquer outra coisa, os modernos humanos são objetos tecnológicos. Como qualquer outra coisa, foram analisados (separados em fragmentos) e depois sintetizados de novas maneiras (como arranjos ou meras coleções de fragmentos). É isso não foi uma realização singular da tecnologia: desconjunção e conjunção continuam sem cessar e há muito tempo se tornaram autopropulsores, assim como a síntese, que não é senão outro arranjo de fragmentos, não pode ser senão convite constante (na verdade, pressão onipotente) a novas e melhores análises. "Toda técnica humana", diz Ellul, "tem sua esfera circunscrita de ação, e nenhuma delas cobre o homem inteiro". ¹¹ As técnicas podem visar o fígado, e depois o que quer que aconteça com os rins não será senão efeito colateral. Ou elas podem visar eliciar mais auto-afirmação, e depois o que quer que aconteça com o regime dos deveres paternos é efeito colateral. Nas lentes da tecnologia, os homens aparecem como conjunção de um "problema"

eliminar, desconjurar, expulsar com exconjurio

¹⁰ Harry Redner, *In the beginning was the deed: reflections on the passage of Faust*, University of California Press, 1982, p. 5. "A estória é bem conhecida", diz Redner, "como nós, europeus, nos lançamos numa busca sem paralelos de poder ... Todos os recursos naturais e humanos foram postos à nossa disposição para serem transformados de acordo com nossa soberana vontade." E todavia, quanto mais poder aquela Ação desencadeia, tanto mais difícil se torna para os homens controlar e tanto mais ela começa a controlá-los impessoalmente" (pp. 13,15).

¹¹ Ellul, *The technological society*, p. 388.

em foco nítido e uma área vasta ainda que estreita de efeitos colaterais que se alastram fora do foco.

O produto do impulso e da faculdade da tecnologia de dividir/separar/fragmentar/atomizar é a divisão do conhecimento especializado. O *know-how* e as instruções tecnológicas aparecem para os homens particulares na forma de manuais para peritos ou escritos por peritos. Manifestamente, cada encontro não faz muito mais do que dar o conselho específico de como tratar do “problema” em foco. Mas, oculta se bem que insidiosamente, ele dá a mensagem mais ampla e mais seminal – acerca do mundo subdividido em “problemas”, e sobre a conveniência de tratar de “um problema de cada vez” e de “cruzar cada ponte ao se chegar a ela”. Cada instrução tecnológica promove-se a si mesma, e o mundo – em que a instrução é dada de maneira específica à tecnologia – como um fragmento em questão, e o *princípio* da fragmentação. Anthony Giddens escreveu sobre a “reabilitação” e mesmo “capacitação” dos homens e mulheres modernos que se obtém através da “reapropriação” do conhecimento especializado: “o indivíduo tem a possibilidade de uma reabilitação parcial ou mais plena quanto a decisões específicas ou ao curso pretendido da ação ... Os leigos costumam obter a capacitação como parte da reflexividade da modernidade”.¹² Isso sem dúvida é correto, mas o que está faltando aí é o reconhecimento de que as habilidades obtidas como resultado da reabilitação ou reapropriação não são da mesma espécie que as habilidades antes obtidas por conhecimento especializado tecnológico; e que – ainda mais seminalmente – o processo de reabilitação vem como pacote, trazendo junto com ele a aceitação tácita ou manifesta da autoridade coletiva do conhecimento especializado e da concepção do mundo como coleção de fragmentos – a concepção que *todos* os peritos, não obstante a diversidade de suas opiniões, unanimemente endossam e promovem. O que, de mais a mais, está faltando é o reconhecimento de que há um limite externo à “moderna reflexibilidade”, um limite que a nenhum indivíduo reabilitado, precisamente por ter sido reabilitado dessa maneira, é dada a oportu-

¹² Anthony Giddens, *Modernity and self-identity: self and society in the late Modern Age*, Polity Press, Cambridge, 1991, pp. 139, 141. Sintomaticamente, Giddens seleciona “dores nas costas” como ilustração de sua tese, frisando a capacidade do indivíduo (já definido pelos *especialistas* como um paciente, e como um paciente cujo “problema” consiste em dores nas costas) de escolher entre conselhos conflitantes de *especialistas* de osteopatia, fisioterapia, massagem, acupuntura, terapia de exercício, drogas, dietas, curas por imposição das mãos etc.

nidade de ultrapassar: esse limite é posto pelo *status* do mundo, primeiro fragmentado e depois reajuntado pela tecnologia, como uma coleção de fragmentos. No processo de reabilitação guiado pelo conhecimento especializado, os habitantes da modernidade internalizam esse mundo inteiro com as capacidades fragmentadoras dos peritos que são os construtores conjuntos desse mundo, dele administradores e porta-vozes ao mesmo tempo. O que os reabilitados perdem no processo de reabilitação é a capacidade de se conceberem a si mesmos como indivíduos, como “totalidades maiores que os fragmentos”.

Para citar mais uma vez Ellul: se cada técnica tomada separadamente pode sinceramente “afirmar sua inocência” (ou seja, negar que esteja “trabalhando sobre o homem como um todo”, e lembrar enfaticamente que está tratando deste problema concreto e nada mais), é a totalidade da técnica que conta, assim como o fato de que o campo total foi dividido por e entre elas sem resíduo. O que conta é “a convergência sobre o homem de uma pluralidade, não de técnicas, mas de sistemas ou complexos de técnicas. O resultado é o totalitarismo operacional; nenhuma parte do homem não é mais livre e independente dessas técnicas.”¹³ Não se deixa nenhuma parte do eu livre do procedimento tecnológico que pudesse servir de “ponto arquimediano” para virar o processo ou de cabeça de ponte a partir do qual começar a restauração da integridade do eu. Pode-se contestar o parecer de um perito; pode-se jogar um perito contra outro; pode-se roubar o conhecimento especializado e brincar audazmente com ele; o que é menos provável alguém fazer é levantar tal desafio à tecnologia como se não fosse ela mesma tecnológica e não levasse a mais tecnologia e ulterior reforço da regra tecnológica.

E tecnologia significa fragmentação: da vida numa sucessão de problemas, do eu num conjunto de facetas geradoras de problemas, cada um exigindo técnicas separadas e corpos separados de conhecimento especializado. Feita a tarefa da fragmentação, o que resta são diversos anseios, devendo cada um ser mitigado por requisição de específicos bens e serviços; e diversas constrições internas e externas, devendo cada uma ser por sua vez superada, uma constrição

¹³ Ellul, *The technological society*, pp. 389, 391. Porque nenhuma técnica particular “ataca” a totalidade, dificilmente surge situação em que a pessoa afetada seja levada a objetar ao assalto à sua soberania. A absorção do domínio da tecnologia ocorre gradual e imperceptivelmente, como um precipitado de longo termo de muitas decisões e atos de pequena escala, dos quais nenhum se confronta com o tema em sua inteira dimensão.

por vez, de sorte que esta ou aquela infelicidade concreta possa ser abrandada ou eliminada. Num regime benigno, jurado à busca da felicidade universal e que professa a legitimidade de todos os desejos, os anseios podem ser convertidos em direitos e as condições proclamadas manifestações de injustiça. Nenhum regime, porém, por mais benigno, humano, permissivo ou liberal que seja, permitiria desafio à inviolável realidade do eu fragmentado.

O eu moral é a mais evidente e a mais importante das vítimas da tecnologia. O próprio eu moral não pode sobreviver e não sobrevive à fragmentação. No mundo mapeado por anseios e deformado por obstáculos à sua rápida gratificação, deixa-se amplo espaço ao *homo ludens*, ao *homo oeconomicus* e ao *homo sentimental*; para o jogador, o empreendedor, ou o hedonista, mas nenhum espaço para o sujeito moral. No universo da tecnologia, o eu moral com sua negligência do cálculo racional, seu desdenho de usos práticos e sua indiferença a prazer, sente-se e é como estranho não-bem-vindo.

Em nenhuma ocasião o sujeito se confronta com a totalidade, do mundo, ou do outro ser humano. O mundo é uma seqüência de muitas aproximações disparatadas, sendo cada uma parcial, e, em consequência, como as próprias técnicas, autorizadas e inclinadas a pretender inocência moral. Fragmentariedade do sujeito e fragmentariedade do mundo acenam-se uma à outra e generosamente se oferecem seguranças mútuas. O sujeito nunca age como "pessoa total", apenas como portador momentâneo de um dos muitos "problemas" que pontuam sua vida; também não age sobre o Outro como pessoa, ou sobre o mundo como totalidade. Se o efeito da ação do sujeito alcançar para além do fragmento posto no momento em foco, isso seria explicado, com prontidão e confiança, com argumentos que o excluíssem como "acidente", "conseqüências não-previstas", como infeliz coincidência que ninguém queria que acontecesse - um evento que não lança nenhuma sombra sobre a integridade moral do agente. Além dos interesses parciais e das obrigações focalizadas, é provável que não se proponha nenhuma responsabilidade irresistível pelo Outro, ou pelo mundo. A ação orientada pela tarefa não permite um ponto de orientação fora da união entre a tarefa à mão e o agente voltado para aquela tarefa.

Isso não exclui a possibilidade de que os eus fragmentados se dediquem a causas coletivas; na verdade, é provável tal dedicação, visto que os anseios ganham intensidade quando expressos na companhia de outros, e se serve melhor a interesses quando partilhados.

Mas as causas, assim como as tarefas e os agentes que as colimam, seriam semelhantemente fragmentadas. A coletivização só coletivizaria a fragmentação e reforçaria as forças centrífugas que mantêm o eu em seu estado desconjuntado. É essa tipicamente a feição da forma, agora prevalente, de coletivização - dos assim chamados "movimentos sociais". Os movimentos sociais contemporâneos, como todas as organizações na sociedade tecnologicamente estruturada, em geral se dedicam à busca de uma única tarefa (empreendendo tarefas auxiliares só enquanto se pode esperar razoavelmente que fortaleçam as oportunidades da principal); eles são, no mais das vezes, movimentos "de um só tema", eles confirmam o princípio da singularidade e da presunção da autonomia ou da auto-inclusão de temas. Indireta e inadvertidamente, eles corroboram a imagem do mundo como composto de temas que se podem buscar e resolver separadamente, um de cada vez, e um independentemente do outro. Quer se queira, quer não, eles cooperam na tarefa de manter a *totalidade* do agente e do mundo fora de foco e, conseqüentemente, também na substituição de normas éticas por padrões de eficiência, e responsabilidade moral por procedimento técnico.

Próponho que a fragmentariedade, induzida tecnologicamente, que num pólo redunde no encobrimento da natureza sistêmica do habitat humano e, no outro, na desconjunção do eu moral, é a maior causa, talvez a principal, daquilo que Ulrich Beck, e depois dele uma série rapidamente crescente de analistas, chamam de *Risikogesellschaft* (sociedade de risco). A busca, focalizada em problema, da eficácia, admitidamente o recurso mais poderoso e mais gabado da tecnologia, repercute em impulsos descoordenados de maximização. Ainda que cada impulso seja eficaz para resolver a tarefa em mão (ou, antes, porque é tão eficaz), o resultado geral é o volume e a intensidade sem cessar crescentes de desequilíbrios sistêmicos. A estratégia, que ganhou seus lauréis de seu sucesso espetacular em construir ordens localizadas, é ela própria o fator maior da desordem global que aumenta rapidamente.

"Sociedade de risco": a última posição da tecnologia

No curso da modernização, diz Ulrich Beck, riscos e perigos representados pelas forças da tecnologia produzidas pelo homem, foram crescendo sem cessar, até passarmos da "sociedade industrial"

EU MORAL E
TECNOLOGIA

LOBU OL EUS
FRAGMENTADOS

SOBRE OS
MOVIM. SOCIAIS

Exercício de risco

à fase da "sociedade de risco" da modernidade, na qual a lógica da produção de riqueza gradativamente se substitui pela lógica da evitação de risco – sendo agora a principal questão: "como se podem prever, minimizar, dramatizar ou desafiar os riscos e os perigos sistematicamente produzidos como parte da modernização?" Os mais graves problemas com que se confronta a humanidade hoje e com que a tecnologia deve lutar são "os resultados do próprio desenvolvimento tecno-econômico".¹⁴ Isso, de acordo com Beck, produz mudanças seminais na natureza da modernidade.

Primeiro, diversamente dos velhos perigos que a modernidade começou a eliminar ou tornar menos perigosos, os novos perigos produzidos pela modernização são invisíveis a olhos nus e não imediatamente reconhecíveis como tais; acima de tudo, não se podem descobrir, nem se fale de lutar contra eles, por parte de pessoas leigas – as vítimas potenciais desses perigos. Os novos riscos "requerem os 'órgãos sensitivos' da ciência – teorias, experimentos, instrumentos de medida, para que afinal possam se fazer visíveis ou interpretáveis como riscos". Graças, porém, à ciência, os perigos são (ou pelo menos podem ser) descobertos com antecedência, de sorte a se poder fazer algo a seu respeito: "ao serem cientificizados os riscos da modernização, elimina-se sua latência". A ciência é, como outrora, veículo importante de progresso, mas de maneira nova: "a crítica, transmitida em público do desenvolvimento anterior, tornou-se o motor da expan-

¹⁴ Ulrich Beck, *Risk society: towards a new modernity*, Sage, Londres, 1992, pp. 19, 20. "Risco pode-se definir", diz Beck, "como uma forma sistemática de tratar com acasos e inseguranças induzidas e introduzidas pela própria modernização" (p. 21) – incluindo assim na própria definição a idéia de que o que torna os acasos "riscos" é que há problemas para a tecnologia, não apenas problemas de tecnologia. No conceito de "sociedade de risco", "riscos" entram na fase já apropriada e administrada pela ciência e tecnologia – como seu domínio inquestionável.

Mary Douglas sugeriu recentemente que no discurso público "a idéia de risco transcreve-se simplesmente como perigo inaceitável" e "tornou-se floreio decorativo para a palavra 'perigo'" (veja "Risk and danger", em *Risk and Blame: essays in cultural theory*, Routledge, Londres, 1992). Pode-se frisar contra essa afirmação que o desvio do vocabulário é ele próprio carregado semioticamente. Diversamente de "perigo", "risco" pertence ao discurso referente ao jogo de azar, ou seja, a uma espécie de discurso que não mantém oposição bem clara entre sucesso e falha, segurança e perigo; um discurso que reconhece sua co-presença em toda situação, e que assim fica montado na barricada que os separa no discurso referente à "ordem" de que procede e que representa o termo "perigo". "Risco" sinaliza que os movimentos não são seguros ou perigosos sem ambigüidades (ou pelo menos que o que acontece não é conhecido com antecedência) – que eles diferem só na proporção em que segurança e perigo estão misturados. "Risco" refere-se também ao que o jogador de azar faz, não ao que é feito por ele (é o jogador que "está assumindo riscos"). "Risco", portanto, mais que o "perigo" que se presume que ele "simplesmente transcreve", ressoa com a visão pós-moderna do mundo como um jogo, e do estar-no-mundo como jogo.

LUZ

são".¹⁵ A ciência promove, por assim dizer, o progresso revelando e criticando a natureza incompleta de suas realizações passadas. O que isso, porém, significaria, a longo prazo, é que a ciência está ocupada em produzir os objetos de sua futura execração, ou em encorajar sua produção; reproduz sua própria indispensabilidade mediante empilhar erros graves e ameaças de desastres, de acordo com o princípio: "fizemos uma sujeira, e vamos limpá-la"; e, ainda mais exatamente: "Esse é um tipo de sujeira que só nós sabemos como limpar" ...

Segundo, "as determinações de risco são baseadas em probabilidades matemáticas".¹⁶ O risco pode ser determinado, ou seja, medido objetivamente (e é exatamente isso que a ciência pretende estar fazendo, e fazendo bem) – computando a probabilidade estatística de acontecer o desastre, assim como o provável tamanho do desastre. Podemos mais uma vez observar que, se a ameaça de desastre é aterrorizante, sua calculabilidade é – em desafio à lógica – consoladora. A estatística é a coisa mais próxima da certeza, e, se não se pode estar seguro de sua segurança, pode-se ao menos mitigar um pouco a ansiedade quando ao menos se afirma em termos não-incertos a possibilidade de que de fato se está seguro. A probabilidade torna a sorte da vítima potencial nem perfeitamente segura nem predestinada (ela é de uso prático óbvio e inegável apenas para companhias de seguro – ela de fato permite a justificação dos aumentos seletivos de prêmios de segurança; pode-se até mesmo ousar adivinhar que tratar os perigos como "riscos", ou seja, computando suas possibilidades estatísticas, está verdadeiramente em casa no mundo "enquanto visto pelos seguradores"), mas não traz grau de conforto físico pela ilusão de controle sobre o destino. Pode-se, não obstante, arrostar os riscos calculando, escolhendo, fazendo o jogo da racionalidade. A razão governa bem. O negócio como de costume. A "sociedade de risco" ainda é um modo legítimo de modernidade familiar e não há nenhuma necessidade de questionar o credo fundamental da modernidade: que, pela aplicação da razão, podemos, juntos, inclinar as realidades à nossa vontade e tornar nossa estada no mundo mais agradável.

Terceiro, a "sociedade de risco" é uma fase reflexiva da modernidade. Reflexividade "significa ceticismo", mas ceticismo não é advento tardio na casa da modernidade e assim a modernidade "não significa

Reflexividade

¹⁵ Beck, *Risk society*, pp. 27, 154, 161.

¹⁶ Beck, *Risk society*, p. 29.

*... e o outro de frente, em um momento
fazer ou a, avarias, manter - a, manter - a*

menos e sim mais modernidade".¹⁷ Há uma implicação tácita, mas difundida na descrição da "sociedade de risco" como território marcado primariamente por torres de vigia e contadores de Geiger, de que o "refletir" torna o mundo mais seguro e que saber o que está se passando significa saber como continuar e ser capaz de continuar.

Essa implicação, aliás tácita, é expressa por Anthony Giddens: o resultado da reflexividade – a determinação do risco – é "fundamental para colonizar o futuro" e, sendo assim, "a monitoração do risco" é "aspecto-chave da reflexividade moderna". Tendo levantado pormenorizadamente o impacto das estatísticas médicas de mortalidade sobre a evitação de riscos de saúde, Giddens oferece-o como padrão para o que a nova sensibilidade a risco, a computação de probabilidades e a reflexividade em geral podem fazer para o cidadão individual do mundo moderno tardio. A monitoração dos riscos de saúde, diz Giddens,

fornece excelente exemplo, não só de reflexividade rotineira quanto a riscos extrínsecos, mas também de interação entre sistemas especializados e comportamento leigo em relação a risco. Os especialistas médicos e outros pesquisadores produzem os materiais a partir dos quais se efetua a perfilação de risco. Todavia, perfis de risco não são reserva especial dos peritos. A população geral está consciente deles, ainda que muitas vezes seja de forma tosca, e na verdade a profissão médica e outras agências têm interesse em tornar seus achados largamente acessíveis aos leigos. Os estilos de vida seguidos pela população em geral são influenciados pela recepção desses achados ...¹⁸

Há, ao ver de Giddens, constante efeito de "gotejo" da preocupação das ciências com a computação das probabilidades; os indivíduos agora podem tomar caminhos mais seguros, abster-se de coisas que foram assinaladas pelos peritos como portadoras de perigos maiores que a média, e pôr em geral mais substância no perene sonho moderno de "colonizar o futuro". Contra essa descrição benigna, Scott Lasch levantou a perspectiva preocupante dos "limites da reflexividade", o que se refere primariamente à falta de identidade, e mesmo de coordenação, entre a capacidade subjetiva de refletir e a imunidade do mundo a medidas práticas que a reflexão pode sugerir.¹⁹ Na verdade,

¹⁷ Beck, *Risk society*, p. 14.

¹⁸ Giddens, *Modernity and self-identity*, pp. 11, 114, 120-121.

¹⁹ Cf. Scott Lasch, "Ästhetische Dimensionen reflexiver Modernisierung", em *Soziale Welt*, vol. 3 (1992), pp. 261-277. Se o "risco" é categoria decisiva da dimensão subjetiva, a acessibilidade objetiva a correção reflexiva é captada da melhor maneira, como afirma Lasch, com o auxílio de categorias como "diferença", "complexidade", "contingência".

facilmente se podem apontar uns poucos fatores que desvalorizam os recursos oferecidos por "estatísticas de risco" a indivíduos inclinados a "colonizar" seus futuros individuais; pode-se, de mais a mais, suspeitar que, em número não negligenciável de casos, a informação sobre riscos pode diminuir efetivamente a capacidade individual de controlar a sorte individual.

Para começar, a informação sobre risco visando o público leigo e passada aos membros do público na forma de "kits de sobrevivência" tem o efeito geral de privatização contrafactual de riscos: da forma como opera a informação sobre riscos, os perigos coletivamente produzidos são "descarregados" nos mundos privatizados das vítimas individuais e traduzidos como realidades com que se confronta individualmente e se luta com esforços individuais. Os riscos são pré-selecionados e pré-processados, de sorte que a consciência de perigos vem junto com a intimação da censura ao indivíduo por continuar a exposição ao risco e da responsabilidade individual de evitar o risco. O exemplo das estatísticas médicas é, desde esse ponto de vista, bem escolhido: ele implica – sem necessidade de ulterior argumento e sem oferecer oportunidade de objeção sensata – que virtualmente tudo o que se pode fazer para minimizar os riscos da saúde repousa nas próprias mãos da pessoa consciente da saúde. Sua mensagem oculta contradiz, portanto, à sabedoria teórica da "sociedade de risco" que se reproduz por maciços processos, em geral além do controle de suas vítimas; em seu impacto pragmático imediato, e ainda mais nos efeitos de longo prazo de seu "ensino", aquela mensagem esconde o fato de que, como Scott Lasch e Brian Wynne insistem em seu prefácio à edição inglesa de Beck,

o risco primário, também para as atividades tecnicamente mais intensas (talvez de fato mais especificamente para elas), é ... o da dependência social de instituições e agentes que bem podem ser – e provavelmente são cada vez mais – estranhos, obscuros e inacessíveis à maior parte das pessoas atingidas pelos riscos em questão.

Scott e Wynne concluem que se plasma de tal modo a "consciência pública" de perigos, que a credibilidade enfraquecida das instituições pode ser reparada "sem questionar fundamentalmente as formas de poder ou de controle social envolvidas". Tendo analisado um caso característico de computação de riscos apresentado pelos toxicólogos no cientificamente responsável *Pesticides Advisory Committee*, Scott e Wynne oferecem seu veredicto: "O modelo idealizado

do sistema de risco, refletido no foco excludente do cientista sobre o conhecimento de laboratório, continha não só suposições físicas questionáveis, mas também um modelo ingênuo daquela parte da sociedade".²⁰ Eu penso que, qualquer que fosse a ingenuidade do modelo desenvolvido, não era erro lamentável todavia reparável; era deliberado, ou pelo menos inevitável. O modelo da "sociedade de risco" não pode absorver o conceito decisivo de Scott dos "limites da reflexividade" sem mudar-se a si mesmo além do reconhecimento; sem se converter a partir da última fortaleza ideológica da tecnologia (a última tentativa de defender a regra da tecnologia sob as condições de desencantamento pós-moderno com o potencial libertador do original "desencantamento do mundo" da modernidade) no aríete voltado para a própria base lógica e fundamentação da sociedade guiada por valores tecnológicos.

O tipo de reflexividade, com que se treina o público mediante cálculos de risco oferecidos para conhecimento e uso populares, afasta e desvia os golpes, que talvez de outra maneira tivessem mais oportunidade de atingir as verdadeiras causas dos perigos presentes; tudo por tudo, ajuda as estratégias, tecnologicamente inspiradas, de maximização de eficácia e de orientação do problema, a sobreviverem às suas conseqüências não-atraentes, e assim emergirem intatas das provas de sua capacidade de gerar perigos. Isso ocorre também nos casos em que o seguimento das pegadas do risco leva, quer se queira, quer não, às portas desse ou daquele réu concreto; ou seja, por exemplo, de uma "grande corporação" que produziu prejuízo, "que se pode traçar até a fonte", em escala que transcende evidentemente a capacidade individual de reparo (ou, mais ainda, de uma corporação rica bastante para ser chantageada para pagar por sua participação individual no pecado coletivo). Como no caso, discutido antes, da explícita privatização da evitação e administração do risco, refutou-se a exigência de explicação individualizada e de culpa individual, e salvou-se a promessa de que os perigos seriam eliminados se somente se mantivessem a vigilância individual e a autocensura. Em outras palavras, a reflexividade pode muito bem aumentar, antes que diminuir, a tendência suicida da dominação tecnológica. Pode ser esse o sentido genuíno (embora não necessaria-

Sociedade de risco x sociedade de
consumo

mente intencionado) da proposta de Beck de que reflexividade significa "mais, e não menos modernidade".

Outra "verdade no assunto", que o pretenso curto-circuito entre reflexividade e desarmamento de risco deixa de ver, são os interesses poderosos que, na sociedade de consumo orientada pelo mercado, déem surgir em torno de toda ansiedade, pânico ou medo, capazes de se desenvolverem como "pontos-de-venda" no esforço contínuo de comerciar artigos pensados para o consumo individual. O valor comercial potencial do medo do risco é infinito. Pode-se embarcar em jogo de qualquer tamanho (ou seja, em qualquer volume de venda) em função de pavores, engenhosamente fomentados, perante riscos de saúde. (Obtiveram-se milhões de dólares de perigos reais ou putativos de obesidade, ou do medo de asma gerada por ácaros nos tepetes, ou da "sujeira que você pode ver e da sujeira que você não pode ver" nas partes mais escondidas da pia da cozinha.) Combater riscos é agora grande negócio altamente lucrativo – e continuamos a ouvir com freqüência que também é, como se espera, autoperpetuador: curas oferecidas a perigos que vemos (ou nos são mostrados, ou somos incitados a imaginar) criam normalmente perigos que não vemos (ou não se nos mostraram, ou nos impediram de imaginar). Como de fato se institucionalizou, a maneira de "lutar" com os "riscos" pode ajudar um produtor convenientemente flexível de dispositivos de combater riscos a desbaratar de vez em quando uma ameaça específica – real ou imaginária – e assim estabelecer suas credenciais e armazenar confiança pública para os benefícios de futuros produtos; mas o desaparecimento completo de perigos "feitos pelo homem", viesse ele a ocorrer, significaria tremendo desastre comercial (que, felizmente, não está nos mapas). Para manter bem lubrificadas as rodas do mercado consumidor, é preciso constante suprimento de novos perigos bem propalados. E os perigos, de que se precisa, devem ter capacidade de se traduzir em demanda do consumidor: esses perigos são "feitos na medida" para o combate privatizado de riscos. Pode-se concluir que a maneira como se institucionalizou a administração do risco na sociedade de consumo permite o desdobramento da reflexividade não tanto como instrumento de liberdade individual, de controle do destino, ou de "colonização do futuro", mas como dispositivo para refundir a ansiedade pública em lucros de corporações, ajudando a desviar os interesses públicos do próprio mecanismo perpetuador do perigo.

²⁰ Beck, *Risk society*, pp. 4, 5.

São ainda mais sombrias as perspectivas de estancar a produção de massa de perigos, visto que a maioria das vítimas potenciais, assim como a maioria dos que se atormentam pela perspectiva de participar de sua sorte, há muito tempo se tornaram, sabendo ou não, parte do mecanismo produtor de perigo. Todos investimos interesses na perpetuação desse mecanismo, embora muitos dentre nós desejem – teoricamente – a total cessação de seus produtos, sempre haverá pessoas entre nós que reagirão com horror ou com raiva ao desmantelamento de qualquer de suas partes, enquanto virtualmente todos nós nos ressentiríamos profundamente de qualquer golpe ao mecanismo mesmo. Quando aquilo, que chamamos de “crescimento econômico”, diminui ou reverte em recessão, ficamos profundamente preocupados, e governos de todos os matizes políticos prometem solenemente – em nosso nome ou com nosso apoio – evitar que aconteça.

Não tomaríamos com satisfação a sugestão de que os produtos manufaturados, que saturam nossa vida diária e que chegamos a considerar indispensáveis para uma vida decente e agradável, deveriam ser afastados da linha de produção, ou fornecidos em menor quantidade, precisamente para limitar a exaustão dos recursos naturais ou o prejuízo causado ao ar puro e aos suprimentos de água. Todos deploramos a poluição e a inconveniência causadas pela privatização dos “problemas de transporte” pela exploração de carros a motor, mas a maioria de nós resistiria com veemência à abolição de carros particulares, enquanto uma de cada sete pessoas entre nós deriva seu ganho de vida, direta ou indiretamente, da prosperidade do comércio e dos serviços automotivos. A tal ponto que qualquer diminuição na produção de carros largamente se interpreta como desastre nacional. Todos nos agitamos contra a acumulação de lixo tóxico, mas a maioria de nós tenta acalmar nossos temores exigindo que esse lixo seja descarregado nos quintais de outros povos (distantes). A declaração de guerra contra o colesterol manda os produtores de laticínios às ruas em defesa dos mercados do leite e da manteiga. A crescente consciência popular acerca dos perigos do fumo significaria desastre não precisamente para as companhias de fumo (que podem diversificar facilmente seu capital), mas para milhões de pobres fazendeiros para os quais a plantação de fumo é a única fonte de seu ganho de vida. Queremos carros cada vez mais velozes para nos levar à floresta alpina, apenas para verificar na chegada que as florestas não existem mais, tendo sido devoradas pela fumaça do

petróleo. Podemos desconfiar profundamente do sistema industrial produtor de perigos como um todo, mas cada fragmento dele encontrará facilmente em seus dirigentes e empregados os defensores mais corajosos e firmes, prontos a pegar em armas para prolongar sua existência. Trememos ao pensar na matança dos campos, mas muito menos ao pensar nos dispositivos que possibilitam a matança: proprietários, operários, comerciantes locais e movimentos populares locais prontamente juntarão forças para proteger fábricas de armas, arsenais da marinha, e fábricas de produtos químicos potencialmente assassinos (tomando certamente medidas com antecedência para que as próprias fábricas sejam “ambientalmente seguras” para a clientela do movimento popular). Saúdam-se com alegria novas encomendas de armas, sua cancelação é motivo de queixas. Uma vez que o “império do mal”, com suas imensas instituições militares de pesquisa e desenvolvimento, que colimam a produção de armas “novas e melhoradas”, entrou em colapso, de forma que não temos motivo para trocar no espaço de poucos anos nossos depósitos de armas não-usadas em função do “progresso”, verdadeiro ou suspeitado, do inimigo, buscam-se ativamente novos alvos – com nosso apoio – para descarregar os depósitos abarrotados do exército e dar espaço a novos e contínuos suprimentos. Enquanto sonhamos com o mundo como lugar mais seguro e pacífico, os grandes e pequenos ditadores são incensados por vendedores de armas, subvencionados ou não pelo governo, que comercializam suas mercadorias não só como armas, mas também como poder e glória do pobre homem. Por último, mas não de menor importância: preocupamo-nos profundamente com o que chamamos de “explosão demográfica”, mas todos nós – naturalmente, com razão e credibilidade – aplaudimos como “progresso” os avanços feitos para prolongar vidas individuais – e, obviamente, cada um de nós deseja participar pessoalmente de suas façanhas. Não é só que o veneno de algumas pessoas possa ser a carne de outras; mais desconcertantemente para a frente unida antirisco, as substâncias, venenosas em grandes quantidades, em pequenas doses se comprovam ser alimento diário que a maioria das pessoas não pode, ou não poderia, dispensar. Como quer que construamos a imagem do “interesse comum”, os interesses locais, os interesses que verdadeiramente contam e verdadeiramente levam as pessoas à ação, em geral militam contra sua defesa. Talvez seja essa o mais confiável entre as seguranças e os dispositivos protetores inerentes à tecnologia.

Expressou-se muitas vezes a esperança de que os perigos ocasionados pela “sociedade de risco”, que, como se admite, não são só “específicos de classes”, podem – diversamente das mazelas geradas pela sociedade industrial em sua forma clássica, agora deixadas para trás – levar à unificação dos sofredores numa única força de oposição agindo harmonicamente. Embora admita que, mesmo que seja verdade que a distribuição de riscos difere da distribuição de riqueza, essa circunstância “não exclui que os riscos sejam muitas vezes distribuídos de maneira estratificada ou específica de classe”, Ulrich Beck frisa, no entanto, que *objetivamente* “os riscos produzem efeito nivelante”, todos se acham agora ameaçados e todos estão objetivamente predispostos a se juntarem aos batalhões da autodefesa. “Em posições de classe”, diz Beck, “o ser determina a consciência, ao passo que em posições de risco, inversamente, a consciência (o conhecimento) determina o ser”,²¹ – o de que se precisa para as pessoas se juntarem na luta é só o conhecimento dos riscos e, particularmente, da universalidade dos perigos que implicam. Uma vez que, como lembramos, é a ciência que cria e distribui esse conhecimento de riscos que é necessário, pode-se supor, no modelo de Beck, que é à ciência que se atribui o papel principal na futura mobilização política contra riscos.

A ciência na vanguarda de uma guerra de desgaste contra riscos parece, porém, perspectiva altamente improvável, tendo em vista os argumentos avançados acima: tendo sido declaradas a detecção e a administração de riscos como a mais indispensável e preciosa das funções sociais da ciência e da tecnologia, ambas, a ciência e a tecnologia, alimentam-se, perversamente, da recuperação e vitalidade da mesma doença que se lhes atribui a elas (ou elas se auto-atribuem) desarmar e algemar.²² Elas constituem, *objetiva e subjetivamente*, força importante para perpetuar, antes que deter, a propensão de gerar riscos própria do sistema social. A guerra contra

²¹ Beck, *Risk society*, pp. 35, 36, 53.

²² Uma revista recentemente lançada, dedicada à administração de risco (*Journal of contingencies and crisis management*), pensada especificamente, como o folheto de publicidade anuncia, “para administradores executivos, criadores de políticas, analistas de política, conselheiros de administração e pesquisadores acadêmicos”, promete fornecer instruções para “recuperação e manejo controlado”, e advoga em seus artigos “a necessidade de disciplinadas capacidades consultivas”. Uma larga camada de novas profissões especializadas rapidamente se envolve no presente reconhecimento do caráter endêmico dos riscos e na apreciação permanentemente enraizada nos quadros da ação. A especialização em riscos está a ponto de se tornar ramo importante do mundo profissional, convertendo-se ela própria em grande negócio.

riscos é a última posição da ciência e da tecnologia; e nenhum general aprecia o pensamento de retornar à vida civil, nem se fale às incertezas da desmobilização do após-guerra.

Deixando de lado o papel de “agente duplo” da ciência, ainda existem razões mais substanciais para duvidar da capacidade de unir a oposição constituída pela nova e aumentada sensibilidade aos riscos nascidos dos desenvolvimentos tecnológicos. Primeiro, os perigos diferem entre si em alcance e difusão potenciais, de forma que todos os atingidos precisem se preocupar igualmente e ao mesmo tempo. Segundo, pode-se afastar de muitos perigos privadamente, bastando que o preço a pagar não exceda aos próprios recusos. (Ou pelo menos é isso que se pode induzir a crer; durante a Guerra Fria, a próspera indústria de proteção nuclear oferecia uma longa série de refúgios privados seguros, mais seguros e ainda mais seguros, do holocausto, cada um com seu preço correspondente, cuja função principal era traduzir níveis de saúde em níveis de segurança). De alguns outros perigos um resgate coletivo parece exequível, e muito do esforço político inspirado pelo risco leva ao planejamento de políticas locais de proteção que têm como efeito colateral inevitável o crescimento de perigos que ameaçam outros lugares. Não há, portanto, nenhuma linha direta que conduza da disponibilidade, e mesmo da aquisição, do conhecimento para ações políticas específicas de conhecimento. A esfera das reações possíveis é ampla, todavia a maior parte delas é incólume às agências produtoras de risco, e certamente não-prejudicial ao sistema tecnológico gerador de risco em seu conjunto.

Pode-se supor que também se aplica o “teorema do votante médio”, popular entre cientistas políticos, às respostas políticas públicas a riscos. (Segundo esse teorema, só têm oportunidade de sucesso eleitoral as políticas que atingem em seu apelo pelo menos o votante médio – o que exclui da soma de políticas viáveis as que manifestamente representam apenas interesses da minoria, oferecendo à maioria apenas expectativas de “pagar a conta dos apertos de outras pessoas”, isto é, do aumento de privações.) Aplicado ao remédio político a riscos, o teorema implicaria que somente perigos, dos quais a maioria não visse nenhuma possibilidade política de escapar (isto é, nenhuma abertura para redistribuir os riscos às famílias de agentes mais fracos ou de comprar isenções de risco em particular ou coletivamente), têm boa oportunidade de ser universalmente notados por agentes políticos e dar nascimento a ação política verdadeiramente unificada

e eficaz. É muitíssimo provável que vozes de protesto serão particularmente altas ao objetarem à frouxidão “egoísta” ou à negligência das ações de outras pessoas, mas serão muito mais suaves ao censurarem as próprias racionalidades, que outras pessoas podem achar laxas e negligentes. O que não dá muita esperança à expressão política dos presumidos ou genuínos “efeitos niveladores” dos riscos.

Há os obstáculos políticos que se precisam saltar ou tirar do caminho, se é que se deve conter a acumulação de riscos. Mas será que se pode conter, no caso improvável de se superarem as dificuldades políticas práticas?

Os crentes nos efeitos politicamente unificantes de riscos adequadamente propagados, assim como a maioria de seus objetores concordam quanto ao ponto de vista de que se pode *em princípio* tornar inofensiva a organização moderna da vida sem perder nenhum de seus benefícios mais acarinhados; que há, por assim dizer, uma maneira de comer o bolo e tê-lo ao mesmo tempo – uma maneira ainda a ser encontrada, mas que com certeza se encontrará, se o esforço e a boa vontade persistirem e estiverem à altura da enormidade da tarefa. Segundo esse ponto de vista, os resultados notavelmente magros dos esforços até o momento têm sido os resultados de miopia egoísta, de políticas erradas, ou de resolução bastante morna; por numerosos que tenham sido os esforços fracassados e as esperanças apagadas, não indicam a impossibilidade de trabalhar a intenção, e, nem se fale, provam a não-praticabilidade do propósito.

Proponho, porém, que esse axioma tácito do corrente debate não deve isentar-se de investigação reflexiva, também se (ou antes, porque) virtualmente todas as forças e intenções políticas, econômicas e intelectuais parecem – de propósito ou por negligência – favorecer e apoiar essa isenção.

A cobra mascarando o próprio rabo

A Acumulação do capital, publicado por Rosa Luxemburgo em 1913, não foi apenas um estudo completo sobre a difusão mundial da ordem capitalista e o desaparecimento global das economias pré-capitalistas (naturais, de camponeses, de artesãos); não apenas uma das primeiras reaproximações e correções sistemáticas da teoria econômica de Marx empreendida por especialista; nem apenas profecia

MÉRITOS DE
"A" ou muito mais do
capital

particularmente elaborada do iminente colapso da economia capitalista. Mas também foi (e talvez seja este seu significado verdadeiro e duradouro) um exercício de estabelecer padrões: propôs e explorou um modelo de sistema, cujo modo de reproduzir-se e manter-se vivo é em si mesmo a causa primária de sua extinção. Um modelo de sistema que não se pode propagar sem absorver e assimilar sempre novas partes do mundo, e que, porém, quanto mais êxito conseguir em absorvê-las, tanto menos resta das fontes necessárias para a autopropagação do sistema. Um modelo, em outras palavras, de sistema que em última instância se destrói como resultado de suas próprias vitórias; um sistema que morre de fome no meio da opulência que criou. O que quer que se possa dizer hoje sobre as análises específicas do livro, desfiguradas como foram pela escolha não necessariamente feliz da teoria de valor do trabalho e pelo quadro conceitual do plusvalor, pode-se mostrar que o próprio modelo supera e sobrevive a seus limites. Em retrospectiva, o seu desenvolvimento surge não apenas como pioneiro, mas também como profético e premonitório.

O tema mais seminal no livro são os limites à acumulação. Como se uma vítima da maldição de Lewis Carroll (“Aqui, você vê, por mais que você corra, fica no mesmo lugar”), o capitalismo deve expandir-se apenas para manter suas funções vitais. Ele, porém, pode expandir-se somente às custas das partes do mundo que ainda não foram refeitas à sua imagem e semelhança: “A condição imediata e vital para o capital e sua acumulação é a existência de compradores não-capitalistas do plus-valor ... A acumulação de capital, como processo histórico, depende, sob todo aspecto, dos estratos e formas sociais não-capitalistas da organização social”, ou seja, das economias naturais, dos camponeses e dos pequenos produtores. O problema, porém, é que, para se tornar instrumental naquela “realização de plus-valor” de que a acumulação depende (“O capital requer comprar produtos de, e vendê-los manufaturados a, todos os estratos e sociedades não-capitalistas”), aqueles elementos não-capitalistas devem primeiro ser transformados em “compradores” – e isso significa que os modos não-capitalistas de ganhar a vida devem ser minados e substituídos por modos capitalistas. Isso, porém, por sua vez significa que, embora o capitalismo “necessite de organizações sociais não-capitalistas como ambiente para seu desenvolvimento”, “ele procede por incorporar a própria condição que é a única que pode assegurar sua própria existência”.

As organizações não-capitalistas oferecem solo fértil para o capitalismo; mais estritamente: o capital alimenta-se das ruínas dessas organizações, e, embora esse meio não-capitalista seja indispensável para a acumulação, o último procede todavia às custas deste meio, devorando-o.²³

Pode-se dizer que, segundo a visão de Rosa Luxemburgo, a condenação estava escrita na lógica do capitalismo desde o início de sua história. O capitalismo, nesse modo de ver, é sistema parasítico e suicida que pouco a pouco emagrece e mata o organismo que o nutre e morre junto com sua vítima. Luxemburgo, certamente, não permite que o sistema moribundo possa levar a sociedade humana à cova; ela crê que bem antes do repique da hora da ruína, o proletariado, o alvo primário e mais lamentável do desgoverno capitalista, se rebelará; eliminar-se-á o crescimento canceroso, e restaurar-se-á a saúde por uma nova organização socialista da sociedade. Como, porém, sabemos agora, isso não passava de expressão de esperança; mas mesmo na época só se apresentou como expressão de esperança. Em nenhum lugar Luxemburgo explicou como a economia socialista faria sem acumulação; ou – se ela acumula – como a acumulação socialista evitará a lógica moribunda da economia capitalista. De fato, a sociedade dirigida sob os auspícios do socialismo comprovou-se estar inclinada a mesma má sorte que Luxemburgo predisse para a sociedade capitalista – com o acréscimo, porém, de uma fraqueza crucial: como as sociedades que se chamavam socialistas, sendo sociedades totalitárias, sistematicamente destruíram as forças espirituais e políticas que conceivelmente poderiam diminuir ou fazer parar, nem se diga reverter, o deslize para baixo – ela quase não encontrou resistência em seu impulso incoercível rumo à exaustão de todas as fontes de que tirava sua seiva vital. Se a economia capitalista, que o socialismo se esforçava sobremaneira para “alcançar e surpreender”, irá ou não irá segui-lo para a cova, o remédio de Luxemburgo pereceu antes da doença que se esperava que curasse.

Mas, com as inconveniências da economia dominante, centrada no mercado, não dando nenhum sinal de se abater, com aquela economia cambaleando de um estado depressivo a outro, e com todos os remédios pensados reduzidos às convulsões espasmódicas do frenesi administrador da crise – pode-se ser perdoado por suspeitar que há mais

²³ Rosa Luxemburgo, *The accumulation of capital*, Routledge, Londres, 1951, pp. 366, 387, 416.

no modelo de Rosa Luxemburgo do que encontrou o olhar da época. Pode-se revelar seu verdadeiro – e formidável – poder de presságio uma vez retirado do modelo o embrulho externo do *plus*-valor e da teoria do valor do trabalho e ultrapassadas as autodecepções da economia industrial/de mercado – de forma que se torne visível a matéria realmente processada pelos mecanismos que o modelo descrevia.

Essa matéria permanece em grande medida a mesma, quer assumo seu processamento forma “capitalista”, quer “socialista”. É a mesma para todas as variantes de organização social conhecida como modernidade. Como vimos acima, a época moderna surgiu com o aproveitamento de fontes inanimadas de energia – o ato seminal que permitiu desenredar a ação de fins determinados culturalmente (tradicionalmente) e liberou os meios; a dominação dos meios sobre os fins (fundados no permanente excesso de meios sobre fins existentes) significa desvio fatal da ação motivada por *aquilo que se precisava fazer* para a ação cada vez mais guiada por *aquilo que se podia fazer*. Por toda a época moderna, desdobrou-se o excessivo potencial de ação no incessante esforço para “melhorar” a ordem existente (ou, antes, pôr ordens artificialmente planejadas no lugar das ordens “naturais” superadas e desmanteladas no processo). A modernidade parece, em perspectiva histórica, ser um impulso contínuo, se bem que por fim inconclusivo, rumo a uma ordem racional livre de contingência, de acidentes e de coisas que possam escapar “das mãos”. Foi para manter essa ordem artificial, para sempre precária e sempre parando perto de seu ideal, que a modernidade precisou de enormes quantias de energia que as fontes animadas possivelmente não podiam fornecer – e, sendo assim, quantidades sempre crescentes: a construção de cada ordem seguinte necessariamente incluía a tarefa de limpar a sujeira e os detritos deixados pelos esforços abortivos para produzir a anterior.

Como Alf Harnborg, da Universidade de Gotenburgo, frisou em seu estudo revelador e revolucionário,²⁴ as estruturas

não consomem realmente “energia”, que não pode ser criada nem destruída, mas antes a ordem que podem derivar dela. A *exergia* é uma qualidade de

²⁴ Cf. Alf Hornborg, “Machine fetishism, value, and the image of unlimited good: towards a thermodynamics of imperialism”, em *Man*, vol. 1 (1992), e “Codifying complexity: towards an economy of incommensurable values”, texto mimeografado de conferência feita no segundo encontro da International Society of Ecological Economics em Estocolmo, de 3 a 6 de agosto de 1992. Como são revolucionárias as intuições de Hornborg demonstra-se pela simples impossibilidade de se localizarem outros estudos sobre “interesse relacionado” e qualquer coisa seme-

energia que indica o grau de ordem ou informação que ela contém. Essa ordem na energia pode ser "incorporada" na ordem de estruturas materiais, ou reconvertida em radiação, mas sempre com perda resultante na ordem total.

Podemos dizer – contrariamente ao senso comum ideologicamente saturado – que a “produção da ordem” (e todo ato produtivo é ato de ordenação ou reordenação) é, em sua essência, evento destrutivo: ela produz localmente menos ordem da que se apropriou para esse fim do estoque global; para usar o vocabulário da termodinâmica, podemos dizer que “cada ato produtivo de ordem” aumenta a entropia, ou seja, diminui a “ordem total”. O que segue é que os esforços localizados de ordenar dão por resultado de caos global não só por um erro (corrigível) de insuficiente coordenação, mas também por causa da lei inexorável da termodinâmica, lei que não pode ser alterada e cujas conseqüências não podem ser a longo prazo corrigidas: isentar por certo tempo dada localidade da tendência entrópica só se pode conseguir por crescente entropia alhures. Significa, em termos mais práticos, que a modernidade inclinada para a construção de ordem racional em casa só pode alcançar certa medida de sucesso local por redistribuição altamente desigual dos recursos energéticos do mundo; ou seja, roubando de outras partes do mundo suas “capacidades de ordem”, seus estoques de *exergia*. Como William Leiss frisou em estudo recente, referindo-se às ilhas privilegiadas da “alta modernidade”,

muito pouca coisa em nosso sistema é auto-revisor, exceto os desejos que o impulsionam, e assim devemos procurar, em lugares cada vez mais remotos, com custos cada vez mais altos e com tecnologias esotéricas, materiais e energia para alimentá-lo ...

As contínuas privações sofridas por tantos habitantes da terra alhures consideram-se remediáveis por ulterior aplicação da mesma tecnologia industrial que trouxe prosperidade à feliz minoria ... (Mas) os obstáculos práticos à realização dessa promessa são enormes. Como liberar o décuplo em recursos disponíveis e energia requerida para elevar a população do mundo aos níveis estadunidenses de consumo?²⁵

lhante a afinidade teórica. O próprio Hornborg indica, como seu antepassado intelectual, o pouco notado estudo de N. Georgescu-Roegen (*The entropy law and the economic process*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971); e como a única pesquisa contemporânea, remotamente semelhante, um estudo ainda mais obscuro publicado por H. T. Odum e J. E. Arding, “Energy analysis of shrimp mariculture in Equador”, Coastal Resources Centre, University of Rhode Island, 1991.

²⁵ William Leiss, *Under technology's thumb*, McGill-Queens University Press, Montreal, 1990, pp. 94, 81. Seguindo Barry Commoner, Leiss afirma que cerca de 95 por cento da energia consumida na construção do tipo moderno de ordem é desperdiçada: “O prodigioso desperdício desses recursos parece ser função necessária dessa mudança que se acelera, dessa instabilidade de desejos e produtos” (p. 94).

Na medida em que se baseiam em certos tipos de pastoralismo e agricultura – diz Hornborg – as sociedades “poderiam teoricamente viver em equilíbrio com seus ambientes (ou seja, em “estado estável”) pelo tempo em que brilhar o sol sobre a terra”. A sociedade moderna baseia-se, ao invés, na produção industrial, que juntamente com o comércio é uma forma de “apropriação de energia” e só pode ser perpetuada enquanto de fato assegura a compra de novos recursos com um conteúdo de *exergia* mais alto que a *exergia* consumida em produtos passados (para compensar emissão de calor, resíduos e poluição – a inevitável perda de capacidade de produzir ordem). Do ponto de vista do processo entrópico, que a teoria econômica das sociedades modernas sistematicamente descarta ou deliberadamente alardeia, toda essa troca é desigual e deve permanecer desigual, visto que “só para administrar a manutenção deve-se pagar à indústria *mais* por seus produtos do que ela gasta em matéria-prima, mesmo que se tenha obtido um *decréscimo* na soma geral da ordem”. Contra os fatos, o sistema econômico moderno funda-se na suposição de que o valor é gerado no processo da produção. Mas o “valor” pago na troca é de fato a *consumo* de energia – e, com o fito de se sustentar essa ficção, a soma global de ordem deve continuar deteriorando. “Somente a partir de uma perspectiva *local*” a produção industrial, aquela contínua “sucção” de negentropia, pode surgir como “produtiva” e “eficiente”.

O predicamento perene é o motor atrás (a) da expansão imperativa e contínua da produção (“crescimento”), primariamente mediante crescente mecanização (“desenvolvimento tecnológico”), (b) da expansão ocidental em busca de novos mercados (imperialismo), e (c) do difuso processo de inflação, que nasce da luta para manter a soma das vendas sempre um passo à frente da soma dos custos.

Crescimento, imperialismo e inflação são todos em última instância suicidas em suas conseqüências de longo prazo, e somente o gozo do crescimento local (e temporário) de ordem, erroneamente apresentado como a ponta de lança do “progresso global”, pode ocultar por algum tempo sua verdadeira natureza. Também são traços inerradicáveis do laço socioeconômico (que, de novo, só localmente desvia e disfarsa a linearidade global do crescimento entrópico) posto em movimento pelo afastamento da “troca balanceada” – o divisor de águas saudado como o “processo modernizante”. Por mais longe e amplamente se expanda, a emancipação que a modernidade trouxe

em sua esteira (libertação da natureza, fragilidade das constrações tradicionais, infinitude de potencial humano, possibilidade de uma ordem ditada somente pela razão), foi desde o início e permanecerá para sempre fenômeno por fim local, um privilégio conseguido por alguns à custa de outros; só se pode sustentar, por algum tempo, sob a condição de troca *desigual* com outros setores da sociedade global. O que viemos a chamar de “crescimento econômico” é processo de *expropriação* da ordem, e não de seu aumento global. O “crescimento econômico” representa a fome insaciável da indústria de novos e maiores lucros, mas lucros (ou seja, o *plus*-valor do dinheiro no fim do ciclo produtivo) não passam de pretensões por novas fontes de energia a serem queimadas no próximo ciclo. Para citar mais uma vez Hornborg:

Qualquer sistema econômico focalizado na produção industrial deve pagar menos pelas matérias-primas, pois deve prover para que preço e conteúdo de “exergia” sejam inversamente relacionados. Uma economia de mercado é a maneira mais elegante de dar reinado livre a tais discrepâncias. A noção de preço “correto” esconde as implicações do fato de que o que está sendo trocado é “exergia” *intata* por “exergia” *gasta*. Produtos finalizados e matérias-primas são valores incomensuráveis porque, do ponto de vista da termodinâmica, os produtos são materiais *deteriorados*. Como podemos dizer afinal o que vale uma maçã fresca descascada?

Por quanto tempo pode continuar o jogo? Por algum tempo ainda, provavelmente. Enquanto novas fontes de “exergia” puderem se tornar acessíveis à exploração, e assim novos territórios e novas populações puderem se transformar em fornecedores de “exergia”, ou se lhes permitir que desapareçam se não se puder encontrar para eles lugar significativo na troca desigual. Os limites da desigualdade ainda não foram atingidos (ou seja, limites de desigualdade que aqueles, cuja opinião conta, e aqueles capazes de fazer suas opiniões serem contadas, estejam dispostos a considerar “toleráveis”, ou melhor, não considerar em absoluto). A troca desigual é autoperpetuante; ela precipita os desequilíbrios do poder econômico e militar que estende os “limites de tolerabilidade” da desigualdade e permite ao lado privilegiado da troca romper sempre novas barreiras à exploração. A “boa imprensa”, de que atualmente goza a desigualdade em todas as ilhas de privilégio, o clima de opinião em que é de bom tom considerar com desagrado “utopias igualitárias”, apelar aos pobres e miseráveis a “se ajudarem a si mesmos”, considerar o “estado de bem-estar” como um fracasso e toda redistribuição societariamente

administrada de renda contraprodutiva, proclamar a fome e o desemprego das massas como preço aceitável da liberdade – são sinais seguros de que outra barreira, a ética, está em processo de se romper (ou, antes, que a pretensão de respeitá-la precisa ser sacudida quando o chão começa a tremer sob os pés das “sociedades avançadas”, que agora estão achando o “avanço” cada vez mais difícil de sustentar, e quando o corte-de-gargantas substitui a missão civilizadora). Os imensos déficits comerciais publicamente administrados pelo crescente número de “países avançados” desmascaram a natureza expropriatória do “livre comércio”, embora os devedores “avançados” façam o máximo para afogar a revelação no barulho em torno das dívidas dos desprivilegiados que se erguem até os céus. A mentira do século – batizando as partes drenadas do globo como países “em desenvolvimento” – ainda ajuda a atenuar o dissenso e a resistência contra a exploração, brandindo a miragem de “alcançar” os ricos perante os olhos dos pobres, enquanto ainda se pode contar com intervenções militares seletivas para impedir que o dissenso invejoso se cristalice em oposição viável. Os limites são tênues, e podem-se estirar se empurrados com muita força e se ninguém do outro lado tiver força e determinação para resistir ao empurrão. Não há nenhum ponto claro em que se possa dizer com confiança que a comida da cauda terminou e começou a comida da cobra. A própria cobra, infelizmente, nunca teria a oportunidade de saber que se ultrapassou o ponto.

Impõe-se, a partir do argumento acima, uma mensagem sonora e clara: contrariamente à idéia largamente partilhada da modernidade como a primeira civilização universal, ela constitui uma civilização singularmente inadequada para universalização. É, por natureza, uma forma insular de vida, uma forma que se reproduz somente *aprofundando* a diferença entre ela mesma e o resto do mundo por uma auto-afirmação que “desencanta”, despotencializa e rebaixa esse resto agora transformado em pastagem. Essa auto-afirmação não é erro reparável de cabeçudice política ou de pura cobiça; nem miopia temporária que pode ser forçada a, ou negociada para, se eliminar da existência pela imposição de uma vontade mais forte ou por consenso político alcançado por agentes racionais. A modernidade não pode sobreviver ao advento da igualdade. Endêmica ou organicamente, a modernidade é forma parasítica de arranjo social, cuja ação parasítica só se pode parar quando o organismo da vítima for sugado até secar suas seivas vitais.

Ficam ainda mais tênues as oportunidades de fazer parar o prejuízo antes de se tornar terminal pela terrível propensão do modo moderno de vida a desviar toda oposição levantada contra seu privilégio para longe do próprio princípio do privilégio, e reforjá-lo na arremetida por mais privilégio (dilatando os números dos privilegiados). É essa propensão catastrófica que se transmite perversamente na crença consensual de que se precisa de "mais modernidade" para curar as feridas que a modernidade inflige. Pode-se considerar a propensão em pauta como caso específico de uma tendência muito mais geral de conflitos nascidos sob condições de desigualdade: a tendência de nutrir ciúmes do lado dos privilegiados (os que já possuem o valor cobiçado), e inveja do lado dos desprivilegiados (os inclinados a reconduzir a "inferioridade", socialmente definida, da posição a que foram lançados, à não-posse daquele valor). Tanto no caso de ciúme como no de inveja, como argumenta Georg Simmel, está "em questão um valor que um terceiro partido de fato ou simbolicamente nos impede de atingir e conservar".²⁶

O impacto mais seminal de inveja consiste, porém, em transformar "as idéias do dominante" em "idéias dominantes". Uma vez que o elo entre a posição privilegiada e certos valores foi construído socialmente, os desprivilegiados estão dispostos a buscar reparo para sua humilhação exigindo esses valores para si mesmos, e com isso reforçando ulteriormente o poder sedutor desses valores e intensificando a crença nos poderes mágicos dos mesmos valores. Não são só os privilegiados que pregam a necessidade de mais modernidade para curar os males da modernidade: também os desprivilegiados, em conjunto, concordam com entusiasmo e confiança. Eles exigem o reembaralhar das cartas, e não outro jogo. Não censuram o jogo, mas só a mão mais forte do adversário. De longe os mais numerosos movimentos sociais de protesto que a modernidade cria são os que exigem a redistribuição de lucros, e não a revisão da definição de lucro ou o desmantelamento do mecanismo de fazer lucros. A autoridade da modernidade e seus artigos de fé emergem reforçados de competição dessa espécie. Poucas pessoas são mais entusiastas de suas

²⁶ Georg Simmel, *Conflict and the web of group affiliation*, Free Press, Nova York, 1964, p. 50. Simmel continua: "Para o indivíduo invejoso é irrelevante que o bem lhe seja negado porque algum outro o possui ou que mesmo sua perda ou renúncia por aquele outro indivíduo não lhe permitisse obtê-lo" (pp. 50-51).

virtudes que suas vítimas, e poucos, se é que alguém, são tão acrílicas de suas pretensões como os que esperam sua vez no rodízio do privilégio. Assim, Molefi Asante, o autor afro-americano de *Afrocentricity*, reclama para os negros o mérito de fundar a civilização européia (através do Egito, e de suas invenções dos princípios da matemática, medicina e arquitetura), enquanto o Rev. Louis Brown, de Jackson, Mississippi, afirma que o general Schwarzkopf deveria tomar lições de arte militar de Aníbal (um negro).²⁷

Proponho que o maior dos perigos, endêmico à modernidade, repousa na conjunção de sua capacidade de seduzir e sua não-universalidade. A primeira característica empurra-a e puxa-a sem cessar para os extremos que a outra característica jamais lhe permitiria atingir; ou, antes, a modernidade move-se desimpedidamente para além do ponto em que o lixo transcenderia a capacidade de reciclar e os perigos produzidos poderiam ser maiores que a capacidade de resolver problemas. Parece que não pode parar o movimento, visto que, por profundas e difusas que sejam as premonições de atingir aquele ponto, toda instituição social e efeito psicológico da modernidade, para não falar dos interesses econômicos gerados pelo mercado, militam contra qualquer mudança eficaz de rumo.

Em busca de soluções éticas para problemas da modernidade

Hans Jonas, o filósofo ético que dedicou a maior parte de sua obra à contradição entre o que deve e o que pode fazer a moralidade sob as condições de excessiva modernização, viu as raízes do problema nos extraordinários poderes da tecnologia moderna: a escala das possíveis conseqüências das ações humanas superara de longe a imaginação moral dos agentes. Sabendo ou não, nossas ações afetam territórios e tempos que se acham muito distantes para os impulsos morais "naturais" que lutam em vão para assimilá-los, ou abandonam inteiramente a luta. A moralidade que herdamos dos tempos pré-modernos – a única moralidade de que dispomos – é uma moralidade de proximidade e como tal infelizmente inadequada numa sociedade em que toda ação importante é ação a distância.

²⁷ Citado segundo Annick Cojean, "Désarrois américains", em *Le Monde*, 30 de outubro de 1992, p. 6.

O bem e o mal que a ação devia buscar estão próximos ao ato, ou na própria práxis ou em seu alcance imediato, e não constituíam assunto de planejamento remoto. A proximidade dos fins referia-se tanto ao tempo como ao espaço ... O universo ético é composto de contemporâneos e vizinhos ... Tudo isso mudou decisivamente. A tecnologia moderna introduziu ações, objetos e conseqüências de tão nova escala, que a moldura da ética anterior não pode mais contê-las.²⁸

Sem ajuda, a imaginação individual não pode abraçar ações de tal escala e ver através delas as repercussões distantes. Nem é chamada nem empurrada a se estender assim a tão grande distância; nossa consciência moral fica satisfeita uma vez tomada e executada a responsabilidade para com o perto e o caro. Os efeitos distantes do que fazemos ou deixamos de fazer permanecem invisíveis e sendo assim não preocupam, ou são apresentados como entregues, ou se creem entregues, aos cuidados de agências que nem exigem nem vêm com bons olhos interesse demasiado vivo, e nem se diga interferência, de nossa parte. "Naturalmente" não sentimos responsabilidade por esses efeitos distantes, por mais que estreitamente se entretêm com o que fazemos ou deixamos de fazer. Tudo por tudo – afirma Jonas – não nos podemos apoiar na capacidade moral que temos para resolver a questão da responsabilidade por aquilo que nem vemos nem conhecemos, mas que realmente conta entre os resultados múltiplos, próximos ou distantes, presentes ou futuros, de nossas ações.

Uma vez que o que fazemos atinge outras pessoas, e o que fazemos com os poderes acrescidos da tecnologia tem efeito ainda mais poderoso sobre as pessoas e sobre mais pessoas do que nunca antes – o significado ético de nossas ações atinge agora alturas sem precedentes. Mas as ferramentas morais que possuímos para absorvê-lo e controlá-lo permanecem as mesmas como eram na fase da "indústria da cabana". A responsabilidade moral leva-nos a cuidar que nossos filhos sejam alimentados, vestidos e calçados; não nos pode, porém, oferecer conselho muito prático, quando se confronta com imagens paralisadas de um planeta exaurido, dessecado e superaquecido que nossos filhos e os filhos de nossos filhos herdarão e terão que

²⁸ Hans Jonas, *Philosophical essays: from ancient creed to technological man*, Prentice Hall, Englewoods Cliffs, 1974, pp. 7, 8. Jonas admite que as velhas prescrições da ética do "próximo" ainda valem – mas numa proximidade muito estreita, "na intimidade imediata" da "esfera do dia-a-dia da inter-relação humana" – e não no "campo crescente da ação coletiva onde o agente, a ação e o efeito não são mais os mesmos que eram na esfera de vizinhança" (pp. 8-9).

habitar como resultado direto ou indireto de nossa presente negligência coletiva. A moralidade, que sempre nos guiou e ainda nos guia hoje, tem mãos poderosas, mas curtas. Ela precisa agora de mãos longas, muito longas. Qual a oportunidade de fazê-las crescer?

Não muita, à primeira vista. "O movimento que nos colocou na posse de poderes que agora se devem regular por normas", ele próprio "aluiu os fundamentos de que se podiam derivar as normas". "Agora trememos na nudez do niilismo no qual a quase-onipotência vai de mãos dadas com o quase-vazio, e a maior capacidade com o saber menos para que."²⁹ Não é só que, ao proclamar a auto-suficiência da razão humana, a modernidade tenha rejeitado a pretensão de Deus de ditar a sorte humana, minando assim o mais sólido fundamento em que se apoiou no passado a instrução moral. As raízes da presente impotência moral vão mais fundo. O "movimento moderno" pulverizou qualquer chão sobre o qual se fundar conceitualmente os mandamentos morais – minou a moralidade como tal: as responsabilidades morais não vão além das obrigações contratuais – o "ser para" é não-redutível a "ser para si mesmo", os valores interferem com o supremo preceito da eficácia máxima, os fins proibem o uso de meios potentes. Entre as autoridades que a modernidade autoriza e promove, estão ausentes da maneira mais espetacular as paixões não-rationais, não-utilitárias, não-úteis. Com a exceção dos sermões de domingo e dos discursos untuosos dos políticos em busca de votos, elas aparecem dentro da visão moderna da maneira como o barulho, o pesadelo e o tapa-na-cara dos técnicos aparecem nos canais de comunicação.

Com as conseqüências desumanas da moderna arremetida rumo a uma ordem "inteiramente humana" sobre a terra ficando cada vez mais aparentes, está aumentando a sensação de que – não obstante todas as negações e todos os impedimentos práticos – as ações presumidamente acessíveis à avaliação técnica estão longe de serem moralmente neutras e exigem exame moral; idealmente, também alguma espécie de regulação ética. O cancelamento da distância espacial enquanto medida pelo alcance da ação humana – aquela façanha às vezes aplaudida, mas sempre cada vez mais deplorada, da tecnologia moderna – não se fez acompanhar pelo cancelamento da distância moral, nem se mediu pelo alcance da responsabilidade

²⁹ Jonas, *Philosophical essays*, p. 19.

2-14 avarias de moralidade

moral; mas devia ter sido assim acompanhado. A questão é como se poder fazer isso, se é que afinal se deve fazer.

A primeira coisa a se considerar são os perigos que estão sistematicamente se amontoando como resultado direto, embora imprevisível, do jogo livre dos meios "liberados" dos fins. Esses perigos ameaçam as vidas e o bem-estar de inúmeras outras pessoas, distantes tanto no espaço como no tempo, e lançam em situação que o mais das vezes impede toda resposta; as ações que produzem perigos são em geral unidirecionais. Não são intercâmbios; não podem, portanto, ser limitadas ou reguladas ou de outra forma mantidas no quadro por contratos, por demonstração mútua de força, por negociações ou busca de consenso. Proponho que em nenhum lugar mais proximamente do que no caso de ações de longa distância, típicas de nossa sociedade de alta tecnologia, os alvos despercebidos da ação combinam com a descrição que Lévinas faz do Outro como pobre, vulnerável e sem poder; são de fato sem poder, visto que não podem retribuir o que se fez por eles (nem por isso recompensam nossas ações), e vulneráveis, visto que não podem nos impedir de fazer o que pensamos ser conveniente fazer; uma vez por todas, sem nenhuma esperança de reverter os papéis, acham-se eles fixados do lado receptor da ação na qual somos os únicos sujeitos agentes. Como frisa Arne Johan Vetlesen, essa circunstância demonstra

a completa inadequação de qualquer ética que liga responsabilidade com reciprocidade. Os indivíduos que ainda vão nascer não podem erguer-se e reclamar seus direitos; a reciprocidade acha-se sem esperança além de seu alcance. No entanto, esse fato empírico ... não os exclui como destinatários de nossa responsabilidade. Seu direito básico é o direito à vida num planeta ecologicamente habitável; se não formos cuidadosos, eles não verão absolutamente a luz do dia.³⁰

³⁰ Arne Johan Vetlesen, "Relations with Others in Sartre and Lévinas: Assessing the implications for an Ethics of proximity" (citado da p. 25 de texto não-publicado de janeiro de 1993). Desligar responsabilidade de reciprocidade é, ao ver de Vetlesen, o ato decisivo que distingue a teoria ética de Lévinas virtualmente de todas as outras teorias. Por sofisticada e cuidadosamente argumentada que possa ser a teoria ética de Rawls, mesmo nela "o apelo a justiça como probidade" volta-se para o interesse de cada indivíduo particular por seus próprios lugar e sorte possíveis no arranjo político que eles são admoestados a avaliar por seu valor ético. Quanto a isso, a 'reversibilidade de perspectivas' atingida ao nível pós-convencional do raciocínio moral na teoria influente de Lawrence Kohlberg não sai melhor. Por implicação, aplica-se também isso ao esforço incansável de Habermas para acomodar a mesma idéia - responsabilidade universalizada em assumir o papel concebida como reciprocidade universalizada - em seu discurso sobre a ética" (p. 22).

A extensão da responsabilidade, de que a "sociedade de risco" precisa e não pode dispensar, exceto com resultados catastróficos, não pode ser argumentada ou promovida em termos que são familiares e aprovados em nosso tipo de sociedade - nos termos do intercâmbio sereno e reciprocidade de serviços. O que quer que a moralidade deva buscar a mais, ela deve ser em primeiro lugar e sobretudo uma ética de autolimitação (da mesma forma que a moralidade de proximidade sempre foi e deveu ser). Exatamente como no contexto do "partido moral", a tarefa de visualizar as conseqüências da ação ou inação (e a culpa de negligenciar a necessidade de visualizá-las ou não visualizá-las adequadamente) e podar a ação na medida dessas conseqüências, está com toda certeza do lado do agente. As desculpas: "Eu não sabia", "eu não tive a intenção", não são desculpas que a responsabilidade moral em qualquer nível aceitaria (embora seja desculpa admissível no tribunal, a não ser que a ignorância a que se refere seja ignorância da própria Lei). Seja dentro do círculo da proximidade ou para além dele, sou moralmente responsável por minha ignorância - da mesma maneira e no mesmo grau como sou moralmente responsável por minha imaginação, e por estendê-la a limites quando ela chega a agir ou a abster-se da ação.

O "primeiro dever" de qualquer ética futura, diz Hans Jonas, há de ser "visualizar os efeitos de longo termo do empreendimento tecnológico". A ética, acrescentaria eu, difere da atual prática ordinária de administração de crise em que ela deve tratar do que ainda não aconteceu, de um futuro que é endemicamente reino da incerteza e campo de jogo de enredos conflitivos. A visualização nunca pode pretender oferecer a espécie de certeza que os especialistas com seu conhecimento científico e com maior ou menor credibilidade pretendem oferecer. O dever de visualizar o impacto futuro da ação (empreendida ou não-empreendida) significa agir sob a pressão de aguda incerteza. Uma posição moral consiste precisamente em se precaver que essa incerteza não seja nem descartada nem supressa, mas conscientemente abraçada. A realização eficiente da tarefa em mão (um esforço que permite mais certeza, ou pelo menos mais confiança) está sujeita, da parte da pessoa moral, a uma avaliação de segundo grau - por padrões não necessariamente específicos à tarefa em mão e em que muito provavelmente a pessoa que a realiza se esqueça dos ganhos e perdas diretos ou indiretos que possa ter - e essa sujeição escancara os portões a dúvidas e a segundos pensamentos

que competem para serem os primeiros. Talvez se pudessem planejar maneiras algoritmicamente prescritas, corretas sem sombra de ambigüidade, de agir, se a tarefa fosse medida só por critérios de eficácia, ou pelo uso mais eficaz dos recursos disponíveis (como a posição tecnológica sugere que seja medida). Uma vez, porém, que se tomou uma posição moral, somente são exequíveis esboços eurísticos de procedimento: normas práticas e simples que nem sequer portam a garantia de assegurar os hábitos passados e honestamente não podem prometer mais do que uma oportunidade esportiva de sucesso e alguma esperança de evitar o pior. Aquilo pelo qual a ética futura devia ser guiada, sugere Jonas, é a *Heurística do Medo*, subordinada por sua vez ao *Princípio da Incerteza*: "Deve-se dar mais atenção à profecia de ruína do que à profecia de felicidade". Para uma heurística nascida do perigo, e sempre acumulando perigos, "a primeira urgência é necessariamente uma ética de preservação e prevenção, e não uma ética de progresso e perfeição".³¹

A maior e a mais radical ruína de todas, porém, é uma ruína ameaçada pelo domínio desembaraçado dos valores tecnológicos; na verdade, como vimos antes, pela tendência mais inerente à civilização moderna. No dilema "ser ou não ser" de nossos tempos, é a própria modernidade que está em questão. Uma vez que os valores modernos são de longe os valores mais solidificados na autoconsciência de nossa sociedade e os mais intensamente guardados e nutridos por suas instituições, as perspectivas para a ética advogada por Jonas — e sobretudo em situações em que mais se precisa dela — não parecem muito estimulantes. Resta ver como, se é que ocorre, a necessidade intuitivamente evidente de uma "moralidade de distância espacial e temporal" possa se traduzir em interesses sociais efetivos e conseqüentemente em forças políticas tangíveis. A revelação moderna da morbidez inerente da modernidade pode ajudar. Mas o mais saliente dos traços da pós-modernidade, fonte de sua força e tam-

→ MORBIDO

³¹ Hans Jonas, *The imperative of responsibility: in search of an Ethics for the technological age*, University of Chicago Press, 1984, pp. 26, 17, 31. Jonas não deixa em nenhuma dúvida o leitor de que o imperativo de "soprar no frio" está implicado não pelo medo da impotência da tecnologia, mas de seus poderes: "o perigo de desastre, que acompanha o ideal baconiano de poder sobre a natureza através da tecnologia científica, surge não tanto de quaisquer deficiências de seu desempenho como da magnitude do sucesso" (p. 140). "Meu principal medo refere-se ao apocalipse que ameaça a partir da natureza da dinâmica não-pretendida da civilização técnica como tal, inerente a sua estrutura" (p. 202).

bém de sua fraqueza, é o fato de ela ser suspeitosa de certezas e promessas não garantidas; de ela se recusar a congelar a história, em profecias ou legislação antecipada, antes de a história tomar seu curso.

Nossa responsabilidade moral coletiva, assim como a responsabilidade moral de todo homem e de toda mulher, nada no mar da incerteza. A incerteza foi sempre o chão familiar da escolha, embora a moderna filosofia moral e a prática adiaforizante tenham feito o máximo para negá-la na teoria e reprimi-la na prática. Quanto a isso, a situação pós-moderna da ética não é nova. O que verdadeiramente é novo é a enormidade das apostas. Se é isso o que a autoconsciência pós-moderna nos deixou claro, essa nova clareza pode andar um longo caminho para fazer o balanço do golpe que deu a nossas certezas acarinhadas e desanuviadas.

La Responsabilidade moral e incerteza

UMA VISÃO GERAL: NO FIM ESTÁ O COMEÇO

O leitor foi avisado no começo deste livro que não era provável que do exame da situação da pessoa moral no mundo pós-moderno emergisse qualquer inventário claro de preceitos éticos nem outros arrimos de autoconfiança moral. Creio que mantive fielmente essa promessa negativa. Duvido que a confiança ética do autor e do leitor tenha crescido muito no decorrer dessa exploração. Creio, porém, que a frustração da incerteza seja ganho para a moralidade. Não, talvez, o tipo de ganho que desejaríamos e estivemos procurando – mas o maior ganho que se pode razoavelmente esperar, permanecer pessoa moral.

Será a condição pós-moderna um avanço quanto às realizações morais da modernidade? A pós-modernidade golpeou as ambições modernas de legislação ética universal e solidamente fundada; mas será que também eliminou todas as oportunidades que a modernidade teve de melhoria moral? No campo da ética, deve-se considerar a pós-modernidade como passo avante ou como retirada?

Afirmo que ambas as respostas a essa última pergunta são verdadeiras, e ambas são falsas. Constitui característica geral da mudança social o fato de que, ao corrigir ou atenuar os erros de ontem, também introduz novos erros destinados a se tornarem alvo de esforços curativos amanhã. É só durante as breves paradas de hoje – estas estalagens a meio caminho entre as pedras de ontem e as areias movediças de amanhã – que se recordam as supostas vitórias, que se aprecia a memória da viagem do último dia como puro triunfo, e brilha a viagem do dia seguinte como ascensão à felicidade, e que surge absoluta, nítida e óbvia a diferença entre vitória e derrota.

Na mais citada de suas passagens mais freqüentemente citadas, Walter Benjamin relata o sentido que percebeu – ou introjetou – no esboço que Klee fez do *Angelus Novus*. O anjo pintado, tal como o viu Benjamin, está

olhando como se estivesse a ponto de se afastar de algo que contempla fixamente. Seus olhos estão fitos, sua boca aberta, suas asas estiradas. Pinta-se assim o anjo da história. Tem a face voltada ao passado. Onde percebemos uma corrente de eventos, ele vê uma só catástrofe que continua amontoando naufrágios e lança-os a seus pés. O anjo gostaria de parar, acordar os mortos e curar o que foi esmagado. Mas sopra vindo do Paraíso um vendaval, que com tal violência colhe suas asas, que o anjo não as consegue fechar. Esse vendaval irresistivelmente o lança para o futuro ao qual se voltam suas costas, enquanto diante dele um monte de escombros ergue-se para o céu. É esse vendaval que chamamos de progresso.¹

Não serão acordados os mortos, os esmagados não serão curados. O monte de escombros continuará crescendo. Os que sofreram, sofreram. Os que foram matados, ficarão mortos. É a evasão do (ou, antes, o ser soprado para longe pelo) horror do irreversível e irredimível que nos parece, a nós que fomos expelidos – ser “cadeia de eventos”. Mas apenas parece; é apenas a não-diminuição do vento, que impede o retorno ao Paraíso, que o faz parecer tal. Somos mantidos no vôo pela força da repulsão, não pela força da atração. O que queremos é safar-nos daí. Onde esperamos aterrissar (e onde aterrissamos, embora só por fugaz momento, bastante para as asas cansadas pegar de novo o vento) é um “lá” sobre o qual pouco pensamos e do qual sabemos ainda menos. É a estranheza do lugar que se sentirá como se fosse repouso – até secarem por inteiro as lágrimas da alegria, os olhos se ajustarem e agharem os escombros fazendo o que estiveram fazendo antes: amontoando-se.

Não se sentiria, porém, o arremesso como evasão senão em vista da esperança – expressa às vezes em utopia visionária, mas o mais das vezes apenas armazenada naquela passagem de ar encajado que separa/liga medo e desespero – de que haja um lugar onde não se amontoem escombros, onde o que está inteiro não seja esmagado, e onde o que foi esmagado seja reparado, e onde os mortos sejam acordados ou não morram em absoluto. Esse lugar é o futuro; pelo menos, esse lugar não está em nenhum outro lugar. Se a moder-

¹ Walter Benjamin, “Theses on the Philosophy of History”, em *Illuminations: Essays and reflections*, Schocken, Nova York, 1968, pp. 257-258.

Chadwick #

nidade, como afirma Jean-François Lyotard, buscou legitimidade não no mito das origens, não no "ato fundacional", mas no futuro, se viver com "um projeto" foi o modo característico da existência moderna – o projeto, a Grande Idéia no coração da intranquilidade moderna, o farol pousado na proa do navio da modernidade, foi a idéia de emancipação: idéia que tira seu sentido do que ela nega e contra o que se rebela – dos grilhões que quer romper, das feridas que quer curar – e deve seu fascínio a essa promessa de negação. Com que se pareceria vida sem grilhões e feridas, a Grande Idéia de Emancipação diz pouco e sabe menos ainda. A vida após a emancipação localizou-se, afinal, no futuro – o Outro absoluto, o inapreensível e inefável. Lá, e somente lá, pode-se considerar seguramente guardada – uma vez que, por mais que os olhares se estirem, a única visão que se pode ter é visão da própria visão. Assim pode-se manter a visão para sempre pura, orgulhando-se de sua inocência imaculada – não-tentada.

A felicidade futura serviu para ocultar a repulsividade do presente. A Grande Idéia deu sentido novo e moderno ao sofrimento, drenado de sua velha percepção com o desmantelamento do Paraíso. Era agora, uma vez mais, sofrimento "em nome de", "por causa de"; como antes, a miséria era condição e garantia de felicidade. Mas o sentido moderno se diferenciava do velho. O sofrimento não era mais provação da piedade; era agora um ato, um ato com propósito e função. A modernidade (cujo *bon mot* favorito é que não funciona o remédio se não for amargo) não declarou guerra ao sofrimento: só jurou extinguir o sofrimento *sem propósito*, *sem função*. Dor não-planejada e não-desejada agora era abominação, algo imperdoável; mas se servisse a um propósito, se fosse "passo necessário" para o futuro, podia-se – e devia-se – infligir a dor. Os carentes de dinheiro precisariam de mais penúria para ensiná-los como se tornar ricos. Alguns devem tornar-se menos para que a "economia" possa produzir mais. Os que vivem "da mão para a boca" devem ser tirados de sua teia de segurança tecida pela tradição, a fim de serem forçados a consumirem mais para seu próprio regozijo. É preciso cortar um membro para salvar o corpo. Devem-se sacrificar mil vidas para salvar dez mil. É a bondade futura que apenas se mascara como a crueldade presente.

² Cf. Jean-François Lyotard, *La Postmoderne expliquée aux enfants: Correspondance*, 1982-1985, Galilée, Paris, 1988, pp. 36, 45.

Mas planejada e propositada deve ser apenas a dor de hoje. A dor de ontem – mesmo se pretensões de propósitos se fizessem em seu nome em seu tempo – comprovou-se ser despropositada e vã, uma vez que a vida hoje não é mais feliz do que costumava ser outrora, e o futuro feliz permanece, como dantes, do outro lado do horizonte. Daí que a dor de hoje, a dor ainda-não-desacreditada, seja avanço sobre a dor de ontem: o progresso continua em sua marcha, estamos progredindo, *quod erat demonstrandum*. Talvez o progresso não signifique menos sofrimento – não ainda, não no ponto a que chegamos até aqui. Mas significa podar os sofrimentos *sem função*, a passagem inexorável do sofrimento sem sentido para o sofrimento com sentido: significa tornar o mundo mais *racional*.

Com uma paulada só de racionalidade, a modernidade matou dois coelhos. Conseguiu reforjar, como inferiores e condenadas, todas as formas de vida que não atrelham suas próprias dores à carruagem da Razão. E ganhou salvo-conduto para as dores que estava a ponto de infligir por sua vez. Ambas as proezas deram-lhe a confiança e coragem para proceder, que de outra forma lhe teria faltado inteiramente. Elas tornaram a casa governada-pela-ordem, que a modernidade construiu, hospitável à crueldade que se apresentava como ética superior.

Progresso moral?

A faculdade racional permite "dar sentido" a uma série de eventos valendo-se da apresentação da sucessão temporal como "desenvolvimento", como passagem de um estado inferior a um estado superior, como uma corrente em que cada elo é um meio (uma condição necessária ou uma causa) para um elo que vem depois, e em que os estados últimos revelam retrospectivamente o sentido dos que precederam. O tempo-espço, invocado pela memória moderna, é linear e vertical, e não cíclico e horizontal. Nesse tempo-espço, "antes" significa "mais baixo" e "inferior". Também, "inferior" significa "fora de moda", uma relíquia ou solução do passado, um condenado na cela de morte esperando a execução, um cadáver, um intruso ilegítimo na casa do presente.

Mas existe uma variável que se oculta cuidadosamente no processo do qual emerge o tempo-espço como campo de batalha entre o futuro (superior) e o passado (inferior). É a variável do poder: a su-

A História do Progresso é, a História contada pelos vencedores

perioridade é testada e provada na vitória; a inferioridade, na derrota. A história do progresso é contada pelos vitoriosos. Os derrotados são condenados. Os derrotados são levados às vezes ao tribunal, julgados e sentenciados – como criminosos. Em geral deles só se tem piedade como de doentes terminais, inaptos e imaturos. Sem nenhuma esperança; sua inferioridade está a exigir um guardião, e não um juiz. Os maus-tratos, reservados aos caídos ou aos prestes a cair, não se podem condenar absolutamente como crueldade. Pelo contrário, no fundo são morais: são uma boa ação para os que podem viver num mundo purificado de criminosos, e, para os próprios maltratados, uma lição ministrada “para seu próprio bem”.

É preciso ser derrotado primeiro para ser acusado de imoralidade, para que pegue a acusação. Os líderes da Alemanha nazista que deram ordens de extermínio foram julgados, condenados e enforcados, e suas ações que teriam sido conscritas nos manuais de história como a história da ascensão humana, se a Alemanha tivesse saído vitoriosa, foram classificadas como crimes contra a humanidade. O veredicto é seguro – tanto quanto a vitória que tornou possível fazê-lo. Manter-se-á até serem reembaralhadas as cartas, reembaralhando-se assim a memória histórica para convir a novas mãos. A não ser que os vitoriosos sejam por sua vez derrotados, e sua própria crueldade, ou a crueldade de seus acólitos ou protegidos, seja entregue a julgamento. A justiça inflige punição aos derrotados, mas uma vez que a história da justiça não pode ser contada por ninguém a não ser pelos vitoriosos de hoje, ela de cada vez apresenta o mundo como mundo em que imoralidade e punibilidade são sinônimas.

A era moderna tem sido fundada no genocídio, e tem procedido através de mais genocídio. A vergonha dos massacres de ontem de certa forma se comprovou como pobre salvaguarda contra as matanças de hoje, e as maravilhosas faculdades criadoras de sentido da razão progressista ajudou que ela se conservasse fraca. Como observou recentemente Hélé Béji, “o profundo desconforto na esteira da guerra vietnamita não foi remorso por vitimar o povo, mas a contrição chamuscante da derrota”. Nenhum desconforto haveria se a vitimização não terminasse na derrota. (Não se tinha ouvido muito bater-no-peito como consequência da exterminação dos Hottentots pelos boers, das selvagerias cometidas por Carl Peters na África alemã do Sul, ou da redução da população do Congo de vinte para oito mi-

lhões sob os auspícios do rei Leopoldo II da Bélgica.)³ Se há desconforto, como depois da ignominiosa intervenção no Vietnã, a lição absorvida e memorizada pelos derrotados é a necessidade de mais força e força mais eficaz, e não de mais consciência ética. Nos Estados Unidos, a vergonha do Vietnã estimulou processos de guerra de alta tecnologia muito mais que auto-análise moral. Com vigilância eletrônica e mísseis inteligentes, podem agora ser matadas pessoas antes de terem oportunidade de responder; matadas a uma distância em que o matador não vê as vítimas nem mais tem que (ou deveras não pode) contar os corpos.

Vitoriosos, triunfantes ou frustrados não emergem como moralmente enobrecidos; mas também suas vítimas. Em geral, as vítimas não são moralmente superiores a seus vitimadores; o que as faz parecer eticamente melhores, e faz credível sua pretensão quanto a isso, é o fato de que – sendo mais fracas – tiveram menos oportunidade de cometer crueldades. Mas não há nenhuma razão pela qual devam derivar de sua derrota lições diferentes das tiradas por seus vencedores frustrados: a saber, que a salvaguarda contra calamidade futura não constitui a posição ética, mas abundante e poderoso armamento (apesar de o segundo absolutamente não excluir a primeira: visto que a primeira é ferramenta útil para obter o segundo, e o segundo poderoso suporte para a primeira). Quando chegou sua vez e conquistaram o Laos e o Comboja, as tropas vietnamitas mostraram que foi pouco o que deixaram de aprender com seus atormentadores estadunidenses. O genocídio perpetrado pelos croatas durante o governo nazista fez os descendentes de suas vítimas sérvias ainda mais desejosos de matar, rapinar e purificar etnicamente. As memórias do Holocausto firmaram as mãos dos ocupantes israelitas de terras árabes: deportações em massa, cercos, tomada de reféns e campos de concentração são bem recordados como geradores de despesas. À medida que a história progride, tende-se a compensar a injustiça pela injustiça com inversão de papel. São só os vencedores, enquanto permanecem não-desafiadas suas vitórias, que interpre-

³ Cf. Hélé Béji, “Le Patrimoine de la cruauté”, *Le Débat*, vol. 73 (1993), pp. 164-165. (Béji cita aqui o estudo de Hannah Arendt sobre o imperialismo). “Há uma coisa”, diz Béji, “de que a justiça partilha com a injustiça; ambas precisam, para serem exercidas, de toda a autoridade da força” (p. 167). A própria noção de “crime contra a humanidade” nunca teria fincado raízes na consciência moderna se não tivesse sido acompanhada por convincente demonstração de força.

tam mal, ou se representam mal, aquela compensação como o triunfo da justiça. A moralidade superior é sempre a moralidade do superior.

Como afirma E. M. Cioran, “recrutam-se os maiores perseguidores dentre os mártires não perfeitamente decapitados”; um profeta fanático da “melhoria moral” da humanidade “moralmente depravada” não passa de “tirano manqué, próximo do verdugo, tão detestável como os tiranos de primeira ordem, como os verdugos de primeira ordem”. A sociedade, resume Cioran, é “um inferno de salvadores”. “Todas as autoridades têm sua Bastilha”:

O homem que propõe uma nova fé é perseguido, até chegar sua vez de ser perseguidor: as verdades começam com conflito com a polícia e terminam chamando a polícia; pois cada absurdistade, pela qual sofremos, degenera em legalidade, como todo martírio termina nos parágrafos de Lei, nas insipidezas do calendário, na nomenclatura das ruas ... Como anjo protegido por policial – é assim que morrem as verdades, é assim que morrem os entusiasmos.⁴

Parece que nenhuma vitória sobre a desumanidade tornou o mundo mais seguro para a humanidade. Triunfos morais, pelo que parece, não se acumulam; apesar das histórias de progresso, o movimento não é linear – os ganhos de ontem não são reinvestidos, nem os dividendos ganhos uma vez são irreversíveis. Sempre de novo, com cada mudança no equilíbrio do poder, retorna de seu exílio o espectro da desumanidade. Choques morais, por devastadores que tenham perecido em sua época, perdem pouco a pouco sua força – até serem esquecidos. Apesar de toda sua longa história, as escolhas morais parecem sempre começar da estaca zero.

Não se admira que existam poderosas razões para se duvidar da realidade do progresso moral e em particular do progresso moral da espécie que a modernidade pretende promover. O progresso moral parece estar ameaçado em seu núcleo – pela própria maneira como é promovido. A estreita afinidade entre a superioridade moral da ordem e a superioridade demais material de seus guardiães torna toda ordem endemicamente precária e convite permanente à turbulência: torna seus guardiães nervosos e invejada sua vigilância. Os primeiros não hesitariam em forçar o recalcitrante à obediência, absolvendo a coerção que cometem como ato moral. Os segundos não se esquivariam à violência, para ganhar para si mesmos o direito de dar, ou de recusar, a absolvição.

⁴ E. M. Cioran, *A short history of decay*, Quartet Books, Londres, 1990, pp. 5, 172, 74.

A nova desordem mundial, ou reespaçando o mundo

A experiência de insegurança fica mais aguda sempre que o sedimento da socialização perde sua solidez – e com isso o espaço social existente perde sua transparência junto com sua força repressora e corroboradora. A reação espontânea a essa experiência é o aumento da intensidade dos esforços de espaçamento. Entra então em colapso toda coordenação/separação estável entre espaçamento cognitivo, estético e moral que se alcançou no passado.

Os termos do armistício e do *modus vivendi* entre os três espaçamentos devem ser renegociados, e, na melhor das hipóteses, deve-se lutar por eles e devem ser ganhos novamente. O potencial de conflito e discordância entre os espaçamentos, nunca inteiramente adormecido, irrompe e manifesta-se agora. Não há policiamento centralizado eficaz que ofereça ao espaço precário, em contínua reprodução, aparência de naturalidade. Põe-se a nu a debilidade da convenção, em que se costumava fundar aparentemente o espaço rijo e sólido, e então a luta pelo poder e o eterno cabo-de-guerra se revelam como os únicos fundamentos confiáveis do hábitat ordeiro. A tarefa de construir novo espaço significativo é empreendido singularmente, por vários indivíduos e coletivamente; em todos os níveis, a falta de agência coordenadora/policiadora, com bastante vigor e com recursos suficientes para arbitrar e por fim impor termos de paz (ou seja, uma ordem e uma lei vinculantes que proponham os critérios segundo os quais quaisquer tentativas de mudar as fronteiras cognitiva, estética e moral possam se estimar desviantes ou subversivas e eficazmente marginalizadas) leva à infinda multiplicação de iniciativas de base dispersas, acrescenta ferocidade e determinação a cada uma, e torna qualquer solução acordada perspectiva remota.

Acometimentos desse tipo de insegurança não são absolutamente novos; nem o são as respostas típicas a eles. Sabe-se que ambos os aspectos surgem por toda a história das seqüelas de guerras, revoluções violentas, colapso de impérios, ou como concomitantes de mudanças sociais bastante vastas ou bastante rápidas para serem assimilados pelas agências políticas existentes. A presente explosão de esforços de reespaçamento por toda a Europa (e a combustão lenta nunca inteiramente extinta desses esforços no mundo pós-colonial) pode-se explicar pelas mesmas razões ortodoxas. O aluimento da *Pax Sovietica*, da *Pax Titoica*, do muro de Berlim, e o frenesi de rees-

paçamente que se seguiu, não passa dos casos mais recentes de um fenômeno recorrente, cuja amostra mais comum e mais lembrada representou a Idade Obscura na esteira do colapso da *Pax Romana*.

Se a ressurreição do tribalismo e do paroquialismo depois da derrocada do império soviético rijamente policiado, em cujo seio a opressão meticulosa cooperou com insidiosa doutrinação para prolongar a vida artificial da ordem moribunda, foi algo que se devia esperar – o ressurgimento de tendências essencialmente semelhantes nos países “inteiramente modernos” do Ocidente tomou de surpresa muitos observadores. E, no entanto, paradoxalmente, a divisão bipartida do mundo, visualizada ampla e corretamente como fonte de insegurança global, surge em retrospectiva como garantia, talvez macabra mas eficaz, da estabilidade dos dois lados da barricada. Os amplos esboços do espaço global foram traçados com poder imune a desafio e questionamento – uma circunstância que mesmo os espíritos mais reflexivos endossaram indiretamente através de sua espantosa falha em visualizar a possibilidade de mudança. Com o desaparecimento do arame farpado e das colunas de tanques que marcavam essas linhas, manifestaram-se largamente possibilidades insuspeitadas. O mapa-múndi e os mapas locais, que deste derivaram sua autoridade, tornaram-se de novo fluidos: não mais fonte de inflexível reestabelecimento de segurança, mas, em vez disso, chamada às armas.

Essa mudança importante não poderia acontecer em momento menos propício. Veio em época que só se podia chamar de a época de crise da nação-estado: daquele espantoso dispositivo que nesses últimos séculos conseguiu enlaçar e “homogeneizar” os processos de espaçamento cognitivo, estético e moral, tornando seus resultados seguros dentro de sua soberania triúna – política, econômica e militar.

A corrente proliferação de unidades pretendendo *status* semelhante ao que foi obtido pelas nações-estado mais antigas não atesta que unidades menores e mais fracas possam agora pretender razoavelmente viabilidade ou se esforçar por obtê-la; apenas atesta o fato de que viabilidade deixou de ser condição de formação da nação-estado. Mais significativamente, sugere – indiretamente – a perda de “viabilidade” no velho sentido da parte desses organismos de porte médio a grande como pôde pretender gozar a tríade clássica de soberania na era da “alta modernidade”. O edifício das Nações Uni-

das superentulhado não anuncia o último triunfo do princípio nacionalista, mas o advento do fim da época em que o sistema social que se costumava identificar territorial e demograficamente com nação-estado (embora não necessariamente, repitamos, o fim da idade do nacionalismo).

→ A maneira como a economia mundial opera hoje (e existe hoje uma verdadeira economia mundial), assim como as elites econômicas extraterritoriais que a dirigem, favorecem organismos estatais que não podem impor eficazmente as condições sob as quais se pautam a economia e, nem se diga, impor restrições às novas formas com que os dirigentes da economia gostariam que fosse dirigida; a economia é de fato transnacional. Com relação a todos os estados, grandes e pequenos, a maior parte dos haveres econômicos necessários para a vida diária de sua população é “estrangeira”, ou, dada a supressão de todas as restrições à transferência de capital, pode-se tornar estrangeira da noite para o dia, no caso de os governantes locais ingenuamente se julgarem bastante fortes para intervir. O divórcio entre autarquia política (real ou imaginária) e autarquia econômica não pode ser mais completo; parece ser irrevogável.

Paul Valéry escreveu não há muito tempo que “les races et les nations ne se sont abordées que par des soldats, des apôtres e des marchands”. Embora as três figuras continuem ativas até certo ponto, hoje os comerciantes são mais ativos como jamais. Precisamente porque se pode contemplar a menor das populações com esperança da parte de aspirantes a construtores de nações como potenciais fornecedores da quota usual de ministérios, embaixadas e educadores profissionais. (“A reconstrução fundamental da nação”, como observou Fichte profeticamente, “oferece-se como tarefa às classes instruídas”.)⁵ Sob essas circunstâncias, só podemos repetir, de acordo com Eric Hobsbawm, que “não se pode negar que identidades ‘étnicas’ que não têm nenhuma importância política ou mesmo existencial ... podem adquirir genuína força como insígnia de identidade grupal da noite para o dia”.⁶ E devemos admitir a sabedoria da observação de Michael Walzer de que “se os estados se tornaram uma vez grandes

⁵ Johann Gottlieb Fichte, *Addresses to the German nation*, Greenwood Press, Westport, Conn., 1979, p. 17.

⁶ Eric Hobsbawm, “Whose fault-line is it anyway?”, em *New statesman and society*, 24 de abril de 1992, pp. 24-25.

estrutura social
poder econômico
poder político

vizinhanças, é provável que vizinhanças se tornarão pequenos estados. Seus membros organizar-se-ão para defender suas políticas e culturas locais contra estranhos. Historicamente, vizinhanças converteram-se em comunidades fechadas ou paroquiais ... sempre que o estado se mostrou aberto.”⁷

Paradoxalmente, na era da economia cosmopolita, a territorialidade da soberania política torna-se ela própria importante fator de facilitação da movimentação livre de capitais e mercadorias. Quanto mais fragmentadas forem as unidades soberanas, quanto mais fraca e de esfera mais estreita for sua influência sobre os respectivos territórios, tanto mais livre será o fluxo global de capital e mercadorias. A globalização da economia e da informação e a fragmentação (na verdade, uma “reparoquialização” de sortes) da soberania política não são – contrariamente às aparências – tendências opostas e em consequência mutuamente conflitivas e incompatíveis; são antes fatores coevos no contínuo rearranjo de vários aspectos de integração sistemática. Entre eles mesmos, os estados policiam condições ordeiras em localidades que se tornam cada vez mais pouco mais que estações de trânsito na viagem mundial de bens e dinheiros administrados pelas companhias multinacionais (mais corretamente: não-nacionais). O que quer que tenha restado da administração econômica nas políticas estatais reduz-se a ofertas competitivas de condições atraentemente úteis e agradáveis (taxas baixas, baixos custos e trabalho dócil, bons lucros e – por último, mas não de menor importância – divertimentos amenos para executivos viajantes com todas as despesas pagas), como se espera, demais sedutores para atrair o capital turista a planejar uma parada e ficar por um pouco mais de tempo do que o exige o reabastecimento da aeronave. A luta por soberania (em última consideração, por controle dos processos de espaçamento) torna-se cada vez mais competição por melhores negócios na distribuição mundial de capital. Aplica-se isso às duas espécies que se observam atualmente de pretensões de soberania: as que procedem de localidades prósperas, como a Lombardia, que não deseja partilhar de seus benefícios com partes mais pobres da população que como insiste o estado se deve tratar como “uma só nação”; e as expressas por localidades empobrecidas,

⁷ Michael Walzer, *Spheres of justice: A defense of pluralism and equality*, Basic Books, Nova York, 1983, p. 38.

como a Escócia, que objetou ao que os escoceses vêem como participação demasiado pequena assegurada pelo estado como um todo. Em ambos os casos, a queixa é bastante ajudada pelo fato de ser econômica. Ela é seguida depois por esforço frenético para reunir e condensar os sentimentos difusos de privação na imagem de uma sorte ou causa comum; por um processo de construção coletiva de identidade, para ser usada como eficaz capital coletivo na luta pela “devolução do poder estatal”. Espera-se uma identidade cultural partilhada para traduzir privação individualmente sofrida em esforço coletivo para obter reparação.

Diferenças culturais significativas não estão sempre “objetivamente dadas” nem se podem “esquecer objetivamente” ou suprimir. Os conteúdos culturais só constituem totalidade na forma de combinação de indícios de que se pode fazer e se faz um volume de seleções e combinações (em princípio infinitas). O que é mais importante, elas servem de matéria-prima da qual se juntam identidades espontâneas; as diferenças culturais verdadeiramente significativas (as que se tornaram visíveis, observadas, como pontos de orientação ou divisas para integração grupal, e comumente defendidas) são produtos desses processos de ajuntamento de identidades. (Como observou Ernst Gellner, “para todo nacionalismo existente, alguns há que são fracos e adormecidos. Os que perecem são “objetivamente” tão legítimos como os existentes ...”)⁸ É a presença ou ausência desses processos, e sua força respectiva, que (sempre contenciosamente) elevam alguns dialetos ao nível de línguas e reduz algumas línguas ao nível de dialetos; que organizam o passado, lembrado ou inventado, em tradições individuais ou partilhadas; que, em geral, inspiram impulsos imitativos referentes a certos símbolos culturais e impõem óbice ao abraço de outros. Na verdade, como observou Eric Hobsbawm, quanto mais morto e ineficaz for o passado, tanto mais se vê ele “liberado” para uso meramente simbólico e mobilizador.⁹

Por toda a parte “modernizada” do mundo, a identidade hoje precisa tender a se tornar cada vez mais nítida (e, mais que no passado, distintiva) na esteira da falha cada vez mais evidente de as

⁸ Ernest Gellner, “Ethnicity, culture, class and power”, em *Ethnic diversity and conflict in Eastern Europe*, ABC Clio, Santa Bárbara, 1980, p. 260.

⁹ Cf. *The invention of tradition*, org. Eric Hobsbawm e Terence Ranger, Cambridge University Press, 1983, p. 4.

nações-estado realizarem o seu papel passado de produtores e fornecedores de identidade, ou seja, de administradores/guardiães eficazes e confiáveis de mecanismos de espaçamento. A função construtiva de identidade, em que as nações-estado estabelecidas costumavam se especializar, pode buscar outro portador, e o procurará tanto mais zelosamente em vista da "generosidade" das alternativas disponíveis.

Insegurança e crueldade

De mais a mais, o paradoxo das identidades coletivas produzidas pelo homem da era das nações-estado – o tipo de identidades que só se podem manter quando percebidas como "dadas" e situadas assim além do poder humano de manipulação – também não desapareceu; tornou-se ainda mais agudo que em qualquer outra fase dos tempos modernos. Sua solução, porém, ficou mais difícil do que nunca. Identidades só podem ser seguras e "não-problemáticas" dentro de espaço social seguro: espaçamento e produção de identidade são duas facetas do mesmo processo. Mas é precisamente a grande perspectiva moderna de espaço unificado, dirigido e controlado, que hoje entrou sob pressão e enfrenta desafio crítico.

Desde que se tornou na aurora dos tempos modernos atividade consciente e pretendida, a construção de identidade sempre conteve um misto de objetivos "tônicos" e "produtivos" (a primeira categoria expressou-se na invocação de *Blut und Boden, la terre et les morts* – a segunda no requisito do patriotismo, na rejeição da indiferença como traição e na exigência de vigilância contra os desertores. Hoje, porém, os aspectos produtivos ganharam claramente importância – enquanto os fundamentos ostensivelmente mais firmes de identidade (tais como território ou origem racial) têm sido expostos pela prática corrente (pelo menos na parte do mundo que se aproxima da condição moderna) como irreparavelmente fluidos, ambivalentes e não-confiáveis. Há, portanto, uma espécie de "demanda social" desses fundamentos "objetivos" de identidades coletivas que admitem abertamente sua historicidade e origem humana, às quais, todavia, se podem atribuir autoridade supra-individual e valor que os portadores de identidade só podem negligenciar com o próprio perigo. Interesses por identidade (ou seja, por espaço social não-contencioso),

complementados com xenofobia que geram em volume inversamente proporcional à auto-confiança de seus portadores, procurarão com toda probabilidade se ancorar no campo classificado como "cultura" – deveras virtualmente feita à medida para atender à demanda intrinsecamente contraditória. O fenômeno descrito por Simmel como a "tragédia da cultura" (a contradição entre a modalidade da cultura como produto do espírito humano, e a terrível e maciça "objetividade" da cultura criada enquanto experimentada por indivíduos que não mais são capazes de assimilá-la) tornou-se cem anos depois a última réstia de esperança para os que buscam sólidas identidades no mundo pós-moderno de contingência e nomadismo.

O foco simultâneo do espaçamento social contencioso e da construção da identidade social é agora a comunidade planejada e construída que se mascara como uma *Gemeinschaft* herdada ao estilo do modelo de Tönnies, mas de fato muito mais semelhante às comunidades estéticas de Kant, postas e mantidas na existência muito mais, talvez unicamente, pela intensidade da dedicação de seus membros. Características propriamente relativas ao espaço estético tendem a inundar e colonizar o espaço social e derivam para o papel de ferramentas principais do espaçamento social. A comunidade produzida por essas ferramentas vem à existência e continua a existir, embora de maneira efêmera, pela força combinada de escolhas individuais. Por causa da incerteza inerente, essa comunidade vive sob condição de incessante ansiedade, ostentando em conseqüência tendência sinistra e malmascarada para a opressão e a intolerância. É comunidade que não tem outro fundamento senão as decisões individuais de se identificar com ela; uma comunidade, porém, que precisa imprimir-se nas mentes dos que fazem decisões como *superior* e *precedente* a toda decisão individual; uma comunidade que se deve construir ano a ano, dia a dia, hora a hora, tendo o combustível líquido das emoções populares como sua única seiva vital. Uma comunidade, portanto, que está destinada a permanecer endemicamente precária e, conseqüentemente, belicosa e intolerante, neurótica no que se refere a assuntos de segurança, e paranóica no que se refere à hostilidade e más intenções do ambiente. As neotribos de Michael Maffesoli, tanto mais hipocondríacas e queixosas por terem sido privadas daquilo que as tribos de velho estilo derivavam de sua segurança: dos poderes efetivos para "objetivar" seu predomínio e pretensões monopolísticas de obediência.

COMUNIDADES Planejadas

Essas “neotribos” levam apenas vida frágil; vêm à existência em momento de condensação intensa – mas depois cada dia se confronta com o perigo de se evaporar junto com a energia da autodedicação que lhes dera aparência de solidez. Por breve que seja seu predomínio, este não seria absolutamente possível se se reconhecesse e se admitisse de antemão a brevidade do comprometimento. Deve-se conceber a produção como restauração ou reconstituição; deve-se pensar a construção de novo fundamento como a mapeação de continentes existentes. A contrafação da auto-imagem é a primeira condição de sucesso, mesmo do sucesso tão frágil e ilusório como de fato existe. Daí os conceitos extraídos do discurso cultural tornam-se de fácil manejo: conceitos como formas de vida, tradição, comunidade. Pode-se recusar a expressar a rejeição de estranhos em termos raciais, mas não se consegue admitir que seja arbitrária a não ser que se abandone a esperança de sucesso; verbaliza-se ela, portanto, em termos de incompatibilidade e imiscibilidade de *culturas*, ou de autodefesa de uma forma de vida transmitida pela tradição. O horror à ambivalência sedimenta-se na consciência como valor da coesão e do consenso comunitários que só a compreensão partilhada pode trazer. Os argumentos, que pretendem ser firmes e sólidos como os outrora ancorados nas imagens do solo e do sangue, precisam agora se revestir da retórica da cultura humanamente produzida e de seus valores.

Assim as ideologias, que atualmente acompanham as estratégias da construção comunitária de identidade e as políticas correspondentes de *exclusão*, desenvolvem paradoxalmente a espécie de linguagem que tradicionalmente foi apropriada pelo discurso cultural *inclusivista*. É cultura ela própria; antes que coleção hereditária de genes, que é representada por essas ideologias como imutáveis: como uma única entidade que *se deveria* preservar intata, e uma realidade que *não se pode* modificar significativamente por qualquer método de proveniência cultural. As culturas, conforme se nos diz, precedem a, formam e definem (cada qual à sua maneira *única*) a mesma Razão, da qual antes se esperava servir como a principal arma da homogeneidade cultural. Muito semelhantes às castas e aos estados do passado, as culturas podem, na melhor das hipóteses, comunicar-se dentro do quadro da divisão funcional do trabalho, mas jamais se podem misturar; e se misturassem, ficaria comprometida e destruída a identidade preciosa de cada uma. Não é o *pluralismo* e

o separatismo culturais, mas o *proselitismo* cultural e o impulso para a unificação cultural que agora se concebem como “não-naturais”, como anormalidade a que se deve resistir ativamente.

Não admira que pregadores contemporâneos da ideologia exclusivista rejeitem desdenhosamente o rótulo racista. Na verdade, nem precisam desenvolver nem desenvolvem os argumentos da determinação genética das diferenças humanas e dos fundamentos biológicos de sua continuidade hereditária. E assim seus adversários não avançam muito o caso contrário, o caso da convivência e da tolerância mútua, ao insistirem que cabe o rótulo racista. A verdadeira complexidade da tarefa dos adversários deriva do fato de o discurso cultural, outrora domínio da estratégia liberal, assimilacionista e *inclusivista*, ter sido “colonizado” pela ideologia *exclusivista*, e, sendo assim, o uso do vocabulário “culturalista” tradicional não mais garante a subversão da estratégia exclusivista. A raiz da presente fraqueza da assim chamada causa “anti-racista”, tão agudamente sentida por toda a Europa, acha-se na profunda transformação do próprio discurso cultural. No quadro desse discurso, tornou-se excessivamente difícil avançar sem contradição (ou sem risco de acusações criminais) um argumento contra a permanência da diferenciação humana e da prática da separação categorial. Essa dificuldade levou muitos autores, preocupados com a incapacidade aparente do argumento “multiculturalista” de desafiar, nem se fale impedir, o avanço do tribalismo pugnaz, a dobrar seus esforços no reabastecimento do “infundo projeto moderno” como a única trincheira talvez ainda capaz de estancar a maré. Alguns, como Paul Yonnet,¹⁰ chegam a ponto de sugerir que as forças anti-racistas, pregando como estão tolerância mútua e convivência pacífica das diversas culturas e tribos, devem ser culpadas pela crescente militância da tendência exclusivista – apenas uma resposta “natural” ao regime “não natural” de incerteza perpétua que os pregadores da intolerância pretendem instalar. Com toda sua autoconfessada artificialidade – assim afirma Yonnet – o projeto original de ordem homogênea inspirado pela Ilustração, com sua promoção de valores universais, de posição descompromissada para com a diferença e as cruzadas culturais implacáveis, teve oportunidade (talvez a única oportunidade que já houve e

¹⁰ Cf. Paul Yonnet, *Voyage au centre du malaise français*, Gallimard, Paris, 1993.

podia haver) de substituir extermínio mútua por coexistência pacífica.

O "Outro", como vimos antes, é produto secundário do espaçamento social; uma sobra do espaçamento, que garante a aproveitabilidade e confiabilidade do enclave habitável separado e adequadamente espaçado; o *ubi leones* dos antigos mapas significando as fronteiras externas do *habitat* humano. A *alteridade* do Outro e a segurança do espaço social (e também, portanto, da segurança de sua própria identidade) relacionam-se intimamente e apóiam-se mutuamente. A verdade, porém, é que nenhum dos dois tem "fundamentação" objetiva, real, ou racional; a única fundamentação de ambos, como o expressa Cornélio Castoriadis,

uma vez que é crença nela e, mais especificamente, em sua pretensão de tornar coerentes (sensatos) o mundo e a vida, vê-se em perigo mortal logo que se produz a prova de que existem outras formas de tornar coerentes e sensatos o mundo e a vida ...

Pode a existência do outro como tal colocar-me em perigo? ... Pode, sob uma condição: a de que nos recessos mais profundos da fortaleza egocêntrica de alguém uma voz repita suave, mas incansavelmente que 'nossas paredes são feitas de plástico, e nossa acrópole de papel maché'.¹¹

Pode ser suave a voz, mas é preciso um montão de gritos para abafá-la. Particularmente porque a voz interior não passa de eco de altas vozes em toda a o redondeza – cada qual mascateando receita completamente diferente para um mundo com sentido e segurança. E porque gritar é a única coisa que se pode fazer para promover a própria causa: cada voz é uma voz da razão, cada receita é racional, sempre é uma racionalidade contra a outra, e argumentar com raciocínio de pouco serviria. Cada receita tem boas razões para ser aceita, e assim no fim do dia apenas a altura da voz e o volume do coro oferecem garantia de se estar certo. Grito, portanto sou – é a versão neotribal do cogito.

As tribos pós-modernas são trazidas à existência efêmera pela socialidade explosiva. A ação comum não segue interesses partilhados, mas os cria. Ou, antes, juntar na ação é tudo o que existe para partilha. A ação comum age como delegada da força ausente da socialização apoiada por lei; pode apoiar-se apenas em sua força, e apenas por si mesma deve realizar a tarefa intimidante da estruturação

¹¹ Cornélio Castoriadis, "Reflections on racism", tr. David Ames Curtis, em *Thesis eleven*, vol. 32 (1992), pp. 6, 9.

– o que significa afirmar simultaneamente sua própria identidade e a estranheza dos estranhos. O que soa emergir em ocasiões de carnavalesco, ser ruptura momentânea da continuidade, suspensão festiva de descrença, torna-se o modo de vida.

→ A pós-modernidade tem duas faces: a "dissolução do obrigatório no opcional"¹² possui dois efeitos aparentemente opostos, mas estreitamente relacionados. De um lado, a fúria sectária da auto-afirmação neotribal, o ressurgimento da violência como o principal instrumento de construção da ordem, a busca febril das verdades caseiras de que se espera preencher o vazio da ágora desertada. De outro lado, a recusa dos retóres de ontem da ágora a julgar, discriminar, escolher entre escolhas: toda escolha vale, contanto que seja escolha, e toda ordem é boa, contanto que seja uma das muitas e não exclua outras ordens. A tolerância dos retóres nutre-se da intolerância das tribos. A intolerância das tribos haure confiança da tolerância dos retóres.

Há, com certeza, boas razões para a presente reticência dos retóres, outrora tão desejosos de discriminar e legislar. O sonho moderno da razão legisladora da felicidade tem trazido frutos amargos. Os maiores crimes contra a humanidade (e perpetrados pela humanidade) têm sido cometidos em nome da regra da razão, da melhor ordem e da maior felicidade. Uma devastação entorpecedora da mente comprovou-se ser o resultado do casamento entre certeza filosófica e a autoconfiança arrogante dos poderes constituídos. O moderno romance com a razão e perfeição universais evidenciou ser negócio custoso; mostrou também ser abortivo, pois a grande fábrica da ordem continuou a produzir mais desordem, enquanto a guerra santa contra a ambivalência produziu mais ambivalência. Há razões para se precaver dos processos modernos e suspeitar das ferramentas de que se supõe capazes de torná-los verdadeiros. Há razões para ser cauteloso e cuidadoso quanto à certeza filosófica; e há razões para considerar essa precaução prudente e realista, uma vez que o parceiro indicado do casamento da certeza universal – os poderes que se gabam de ambições universalizantes e de recursos para apoiá-las – não se pode ver em lugar nenhum.

¹² Alain Finkielkraut, *Le Mécontemporain: Péguy, lecteur du monde moderne*, Gallimard, Paris, 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."

Deficiências da pós-modernidade

Mas a própria reticência é custosa. Assim como a moderna aventura com a ordem e a transparência criou opacidade e ambivalência, assim também a tolerância pós-moderna cria a intolerância. A estatização moderna do espaço social produziu opressão densa e maciça; a privatização pós-moderna do espaçamento social produz opressão difusa e de pequena escala, mas múltipla e ubíqua. A coerção não é mais monopólio do estado, o que, porém, não é nenhuma boa notícia, visto que não significa menos coerção. A grande certeza dissipou-se, mas ela divide-se no processo de dissipar-se numa multidão de pequenas certezas, tanto mais ferozmente agarradas em vista de sua fraqueza. Quer-se saber que espécie de serviço é oferecido ao mundo acometido pela incerteza (para citar a caracterização incisiva de Castoriadis) pelos "escoteiros intelectuais de poucas décadas passadas, que pregam tanto os direitos do homem como a idéia de que há diferença tão radical entre culturas que nos proíbe de fazer qualquer julgamento de valor sobre outras culturas"¹³ - embora muitas dessas culturas, tendo abraçado ávida e alegremente as armas e *video-records* ocidentais, mostrem reserva surpreendente quando se trata de tomar de empréstimo invenções ocidentais tais como *habeas-corpus* e cidadania.

Não há saída fácil da incerteza. Embora valores universais ofereçam remédio racional contra o opressivo caráter obstrutivo das correntezas paroquiais, e a autonomia comunitária ofereça tônico emocionalmente gratificante contra o empedernimento convencido dos universalistas, aprendemos a dura maneira como toda droga, tomada regularmente, converte-se em veneno. Na verdade, quando a escolha se passa apenas entre os dois remédios, tem que ser magra e remota a oportunidade de saúde.

Pode-se, porém, dizer que as duas terapias corretivas tendem a se tornarem patogênicas pela mesma razão. As duas aceitam e tole-ram seus objetos, sejam eles "portadores dos direitos do homem" ou "fiéis filhos do povo", em qualquer capacidade exceto uma: a de eus morais. A autonomia do eu moral é uma capacidade que nenhuma das duas admitiria com satisfação, uma vez que ambas a vêem como obstáculo a qualquer certeza, inclusive a espécie de certeza a que estão inclinados a assegurar ou proteger. Se cada uma tivesse o seu

¹³ Castoriadis, "Reflections on racism", p. 10.

ESTONO MIA DO
EU MORAL

modo, o resultado seria impressionantemente semelhante: desqualificação e depois gradual extinção dos impulsos morais e da responsabilidade moral. É precisamente esse efeito que debilita e incapacita de antemão as únicas forças que significariam oportunidade de fazer cessar o tratamento no ponto em que ele se torna assassino. Uma vez expropriados ou escusados de responsabilidade moral, os sujeitos não sabem mais quando parar de gritar (para citar novamente Bertrand Russel).

À medida que se trata de perspectivas de salvaguardar vidas humanas contra a crueldade (algo que prometeu tanto o projeto moderno como sua rejeição pós-moderna, embora cada qual tenha farejado as razões da crueldade sob diferentes árvores), não importa muito quem esteja encarregado do espaçamento social e cujos mapas se proclamam obrigatórios; também não importa se é o espaçamento cognitivo ou o estético que estrutura o hábitat humano. Se algo importa, é a redenção da capacidade moral e, em seu efeito, a remoralização do espaço humano. A possível objeção: "Essa proposta é irrealista", a resposta adequada seria: "Melhor fora se fosse realista".

Vagabundo e turista: tipos pós-modernos

O predicamento dos homens e das mulheres contemporâneos muitas vezes se comparou com o dos nômades. (Eu próprio, em minha obra anterior, comparava a situação dos "nômades pós-modernos" com a dos "peregrinos modernos".) A metáfora, porém, não sobrevive a exame mais preciso. Diversamente dos sedentários, os nômades se acham em movimento. Mas circulam em redor de território bem-estruturado com sentido há muito tempo investido e estável atribuído a cada fragmento. Diversamente dos peregrinos, não têm "destino final" demarcando de antemão seu itinerário, nem lugar privilegiado com referência ao qual todos os outros lugares que atravessam não passariam de estações. Mas eles também se movimentam de lugar a lugar em sucessão perfeitamente regular, seguindo a "ordem das coisas" antes que compondo essa ordem ao entrarem nela, desmantelando-a de novo ao saírem dela. Os nômades constituem, pois, metáfora defectiva para dizer os homens e as mulheres lançados na condição pós-moderna.

in perigo, ou falta alguma coisa
273

Vagabundo como metáfora da condição de
Homem e em lugar pós-moderno.

Vagabundos e errantes oferecem metáfora mais adequada. O vagabundo não sabe quanto tempo ficará no lugar onde está, e o mais das vezes não será dele a decisão sobre quando chegará ao fim a estada. Uma vez de novo em movimento, ele estabelece seus destinos à medida que vai andando e lendo os sinais da estrada, mas mesmo assim não pode estar seguro se vai parar, e por quanto tempo, na próxima estação. O que sabe é que a parada só será temporária. O que o mantém em movimento é a desilusão com o lugar de sua última estada e a esperança sem cessar ardente de que o próximo lugar que ainda não visitou, talvez o lugar depois do próximo, possa estar livre dos defeitos que o repeliram dos lugares já visitados. Empurrado adiante pela esperança não-experimentada, puxado para trás pela esperança frustrada ... O vagabundo é peregrino sem destino; nômade sem itinerário. O vagabundo viaja através de espaço não-estruturado; como caminhante no deserto, que só sabe das trilhas enquanto marcadas por suas próprias pegadas, e apagadas de novo pelo soprar do vento logo depois que passa, o vagabundo estrutura o lugar que acontece ocupar no momento, apenas para de novo dismantelar a estrutura ao partir. Cada sucessivo espaçamento é local e temporário - é episódico.

Mas dispomos ainda de outra metáfora que se adata à vida pós-moderna: a do turista. Talvez apenas juntos, o vagabundo e o turista possam transmitir a plena realidade dessa vida. Como o vagabundo, o turista sabe que não ficará muito tempo no lugar a que chegou. E, como no caso do vagabundo, só dispõe de seu próprio tempo biográfico para ajuntar os lugares que visita; de outra forma nada os ordena desta ou de outra forma temporal. Essa constrição ou escassez repercute como experiência da maleabilidade do espaço: quaisquer que sejam seus significados intrínsecos, qualquer que seja sua locação "natural" na "ordem das coisas", podem ser empurrados de lado e inseridos no mundo do turista somente a juízo do turista. É a habilidade estética do turista - sua curiosidade, necessidade de diversão, vontade e capacidade de viver experiências novas e agradáveis e agradavelmente novas - que parece possuir liberdade quase total de espaçar o mundo de vida do turista; a espécie de liberdade com a qual mal pode sonhar o vagabundo que depende das rudes realidades dos lugares visitados para viver e que só pode evitar desprazer escapando. Os turistas pagam por sua liberdade; o direito de não levar em conta interesses e sentimentos nativos, o direito de fiar o

seu próprio tecido de significados, obtêm-no em transação comercial. A liberdade vem por negócio contratual, o volume da liberdade só depende da capacidade de pagar, e, uma vez comprada, torna-se direito que o turista pode exigir em alto e bom som, perseguir pelos tribunais do país, esperando ser gratificado e protegido. Como o vagabundo, o turista é extraterritorial; mas diversamente do vagabundo, vive sua extraterritorialidade como privilégio, como independência, como direito de ser livre, livre para escolher; como licença de estruturar o mundo. O que pode ser (o que provavelmente é, quando chegar a pensar nisso, mas então por que deveria pensar nisso?) a rotineira quotidianidade para os nativos, para o turista constitui uma série de emoções exóticas. Restaurantes com pratos de cheiros estranhos, hotéis com empregadas de vestes estranhas, estranhos memoriais de façanhas de outrem, rituais estranhos das rotinas diárias de outrem - todos esperam docilmente que os turistas lhes lancem os olhares haurindo deles prazer. O mundo é a ostra do turista. O mundo aí está para se viver agradavelmente e receber assim sentido. Em muitos casos, o sentido estético é o único sentido de que precisa e pode suportar.

Outro traço ainda une a vida do vagabundo à do turista. Ambos se movem por espaços em que vivem outras pessoas; essas outras pessoas podem estar encarregadas do espaçamento, mas o resultado de seus trabalhos não afetam o vagabundo, e muito menos o turista. Com os locais, o vagabundo e o turista só têm o mais breve e o mais superficial dos encontros (*mis-meeting*, "mal-encontro", como descrito nos capítulos anteriores). Como a execução de um teatro, o mais dinâmico e impressionante dos contatos está seguramente encaixado entre os bastidores do palco e entre o levantar e o cair da cortina - dentro do tempo e espaço designados para a "suspensão da descrença" - e garantido de não se escoar através deles e se derramar (a não ser que seja carinhosamente preservado, a juízo do turista, como aventuras memoráveis, como propriedade privada - em muitos casos confinado à guarda segura do papel fotográfico ou, melhor ainda, ao armazenamento não tanto duradouro do *videotape* apagável). Fisicamente próxima, espiritualmente distante: tal é a forma da vida do vagabundo e do turista.

O charme sedutor dessa vida é que ela chega com a solene promessa de que não se permitirá à proximidade física sair da engrenagem e deslizar para a proximidade moral. Particularmente no caso

Responsabilidade moral do *travante* do turista

do turista, a garantia é quase a toda prova. A liberdade do dever moral foi paga de antemão; o *kit* do pacote de viagem contém a medicina preventiva contra angústias de consciência juntamente com as pílulas de prevenção de náuseas aéreas.

Uma coisa que as vidas do vagabundo e do turista não se pensam conter, e muito frequentemente são excusadas de conter, é a responsabilidade moral incômoda, incapacitante, que mata a alegria e gera insônia. Os prazeres da sala de massagem vêm limpos do triste pensamento acerca das crianças vendidas em prostituição; esse último aspecto, como o resto das formas bizarras escolhidas pelos nativos, não é responsabilidade do jogador, não é sua culpa, não é sua ação – e não há nada que o jogador possa fazer (e, em conseqüência, nada que deva fazer) para repará-lo. E em nenhum lugar é tanto e radicalmente negada, apagada e eliminada a unicidade do agente como no modo turístico. Ninguém a não ser o turista é tão espalhafatoso e manifestamente dissolvido em números, intercambiável e despersonalizado. “Todos fazem a mesma coisa”. As trilhas serpeantes são bem pisadas e amassadas por pés incontáveis; as vistas escarpadas são cercadas por olhares inúmeros; as rudes texturas são areadas até ficarem lustrosas por mãos sem conta. Proximidade moral, responsabilidade e unicidade – insubstituibilidade – do sujeito moral são triúnas; não sobreviverão (ou, antes, não nasceriam) uma sem a outra. A responsabilidade moral desaparece quando “todos o fazem”, o que também significa inevitavelmente que “todos podem”, mesmo se esse último vir junto com o “ninguém faz”. O turista é má notícia para a moralidade.

No mundo pós-moderno, o vagabundo e o turista não mais são pessoas e condições marginais. Convertem-se em moldes destinados a absorver e configurar a totalidade da vida e o conjunto da quotidianidade; modelos pelos quais se medem todas as práticas. São glorificados pelo coro dos exploradores comerciais e pelos bajuladores dos meios de comunicação social. Eles estabelecem o padrão da felicidade e da vida de sucesso em geral. O turismo não é algo que alguém pratica quando de férias. A vida normal – se tem que ser vida boa – deve ser, deveria ser, férias contínuas. (É-se tentado a dizer que o que Bakhtin descreveu como “cultura de carnaval” – aquelas feiras cíclicas de rompimento da moralidade pública, pensadas como quebra da rotina, como suspensão momentânea da normalidade e revogação dos papéis normais, destinadas a soltar o vapor acumulado e

tornar suportável a normalidade – elas próprias convertem-se em norma e rotina. São agora os rituais públicos, bem-espaçados e brevemente vividos, da empatia coletiva com as calamidades coletivas de outras pessoas que assumiram a função de “revogação terapêutica da norma”, realizada outrora pela cultura carnavalesca no sentido ortodoxo proposto por Bakhtin.) Idealmente, alguém pode ser turista em todo lugar e em todo dia. Em, mas não de. Fisicamente próximo, espiritualmente distante. Desinteressado. Livre – tendo sido paga com antecedência a isenção de todos os deveres não-contratuais. Idealmente, tendo sido a consciência nutrida com dose maciça de pílulas de dormir.

A política fielmente grava, acompanha e revigora a tendência. Temas morais tendem a cada vez mais se condensar na idéia de “direitos humanos”, folcloristicamente traduzidos como o direito de ser deixado só. O desmantelamento do Estado de Bem-estar (outrora reflexão operativa do princípio de responsabilidade universalmente partilhada pelo bem e pelo mal individual) – perspectiva ainda há alguns anos considerada impensável pelos espíritos mais perceptivos – está acontecendo agora. O estado de bem-estar institucionalizou sabiamente uma comunalidade de sorte: suas provisões eram pensadas para todo participante (todo cidadão) em medida igual, balanceando assim as privações de todos com os ganhos de todos. O afastamento vagaroso deste princípio para a assistência “focalizada” na comprovação de meios dos “que dela precisam” institucionalizou a diversidade de sorte, tornando assim pensável o impensável. São agora as privações do contribuinte que se devem balancear com referência aos ganhos de outrem, o recebedor do benefício.

Princípios inteiramente diferentes estão incorporados, digamos, no benefício de um filho para todo pai, e no benefício do filho só para pais indolentes. O primeiro torna tangível o laço entre público e privado – comunidade e indivíduo, e concebe a comunidade como penhor da segurança do indivíduo. O segundo coloca o público e o privado um contra o outro, e concebe a comunidade como carga e ruína do indivíduo. A perda do primeiro seria ressentida pela maioria, ao passo que é provável que apenas para uns poucos ela se balancearia pelo ganho de taxaço reduzida. A perda ou redução do segundo seria saudada por todos exceto pelos poucos que padecem a perda. Em quase todo parágrafo do Estado de Bem-estar, a linha invisível, que separa a primeira da segunda situação, foi ultrapassada, e o que

monopólio e o Estado de Bem-estar

costumava ser uma segurança coletiva contra desastres individuais converteu-se numa nação dividida entre os pagadores de seguro e os recebedores do benefício. Na nova constelação, os serviços em prol dos que não pagam são ressentidos pelos que pagam – e apelos para reduzi-los ou abandoná-los inteiramente encontrariam número cada vez maior de ouvidos dispostos a ouvir. Se o estabelecimento do Estado de Bem-estar foi tentativa de mobilizar interesses econômicos a serviço da responsabilidade moral – o desmantelamento do Estado de Bem-estar desenvolve interesses econômicos como meio de libertar o cálculo político de constrições morais. A responsabilidade moral é uma vez mais algo “pelo qual é preciso pagar” e, conseqüentemente, que alguém pode bem ser “incapaz de agüentar pagar”. Para ser Bom Samaritano, é preciso ter dinheiro. Se não há dinheiro, não é preciso se preocupar em ser Bom Samaritano.

O desmantelamento do Estado de Bem-estar é essencialmente processo de “colocar a responsabilidade moral lá onde é seu lugar”, isto é, entre os interesses privados dos indivíduos. Significa tempos difíceis para a responsabilidade moral; não só em seus efeitos imediatos para o pobre e desafortunado que mais precisa de uma sociedade de pessoas responsáveis, mas também (e talvez, a longo termo, primariamente) em seus efeitos duradouros para os eus (potencialmente) morais. Remodela o “ser pelos Outros”, aquela pedra angular de toda moralidade, como assunto de contas e cálculos, de valor pelo dinheiro, de ganhos e custos, de luxos que se pode ou não se pode permitir. O processo é autopropelente e auto-acelerador: a nova perspectiva leva à inexorável deterioração dos serviços coletivos (a qualidade dos serviços públicos da saúde, da educação pública, de tudo o que restou da habitação ou do transporte público), o que incita os que se podem eximir das provisões coletivas, ato que vem a significar, mais cedo ou mais tarde, eximir da responsabilidade coletiva.

É situação que se caracteriza pela sentença: “Teu valor por meu dinheiro”: cidadania significa conseguir melhor serviço por menos gasto, o direito de pagar menos para contribuir com o bolo público e tirar mais dele. A responsabilidade não entra nisso nem como a razão nem como um propósito. O ideal para o cidadão é um cliente satisfeito. A sociedade existe para os indivíduos buscarem e acharem satisfação para suas necessidades individuais. O espaço social é primariamente um pasto, o espaço estético é um campo de jogos. Nada permite, ou exige, espaçamento moral. O alvará, escrito ou

não-escrito, do cidadão da sociedade consumista subscreve o *status* do cidadão como turista. Turista sempre, nas férias e na rotina do dia-a-dia. Turista em toda parte, no estrangeiro e em casa. Turista na sociedade, turista na vida – livre para operar seu próprio espaçamento estético, e perdoado por se esquecer do espaçamento moral. A vida é o antro do turista.

Sabedoria pós-moderna, impotência pós-moderna

A perspectiva pós-moderna oferece mais sabedoria; a situação pós-moderna torna mais difícil agir segundo essa sabedoria. É mais ou menos essa a razão pela qual o tempo pós-moderno é experimentado como viver no meio da crise.

O de que a mente pós-moderna está consciente é de que há problemas na vida humana e social sem nenhuma solução boa, há trajetórias torcidas que não se podem endireitar, há ambivalências que são mais que erros lingüísticos bradando por correção, há dúvidas que não se podem banir da existência, há angústias que nenhuma receita ditada pela razão pode suavizar, nem se fale curar. A mente pós-moderna não espera mais encontrar a fórmula oníabrangente, total e última, da vida sem ambigüidade, sem risco, sem perigo e sem erro, e suspeita profundamente de toda voz que promete outra coisa. A mente pós-moderna está consciente de que todo tratamento localizado, especializado e focalizado, eficaz ou não quando medido por seu alvo manifesto, estraga tanto, senão mais, quanto repara. A mente pós-moderna está reconciliada com a idéia de que a balbúrdia do predicamento humano tem que parar aqui. É isso, no esboço mais amplo, que se pode chamar de sabedoria pós-moderna.

O hábitat pós-moderno oferece pouca oportunidade de agir de conformidade com a sabedoria pós-moderna. Os meios para agir coletiva e globalmente, como o exigiria o bem-estar global e coletivo, só tiveram a sorte de serem desacreditados, desmantelados ou perdidos. Todas as reuniões e todo juntar de forças movem-se no jogo da soma zero; seu sucesso é medido pela rizeza das divisões resultantes. Os problemas só se podem tratar localmente e cada um em separado; só se articulam como problemas os temas que podem ser tratados dessa maneira. Todo trato de problemas equivale a construir uma miniordem à custa da ordem alhures, e à custa de suscitar de-

SABEDORIA PÓS-MODERNA

Moralidade e política

sordem global e também de exaurir os estoques, que se contraem, de recursos que tornam possível a ordenação – qualquer ordenação.

Tornou-se lugar-comum afirmar que os problemas éticos da sociedade contemporânea só se podem resolver – se é que podem – por meios políticos. A questão do relacionamento de moralidade e política dificilmente sai por muito tempo da agenda dos debates filosóficos e públicos. Aquilo, porém, a que se presta atenção, e é publicamente examinado e mais calidamene discutido, é a moralidade dos políticos, e não a moralidade da política. É a maneira como as pessoas se comportam perante o público, e não o que estão fazendo – sua moralidade pessoal, não a ética que promovem ou deixam de promover – os efeitos pessoalmente corruptores, e não os socialmente devastadores, do poder político – a integridade moral dos políticos, e não a moralidade do mundo que eles promovem ou perpetuam – que parece exaurir ou quase exaurir a agenda da moralidade política. Não há nada de errado no interesse público pela pureza moral dos que ocupam postos públicos; as pessoas investidas de confiança pública precisam ser confiáveis e provar que o são. O que é errado é o fato de que, com toda a atenção voltada para a integridade moral dos políticos, possa continuar imperturbada a deterioração moral do universo que eles administram. Os políticos moralmente inatacáveis podem presidir e presidem ao desaparecimento das responsabilidades morais, e podem lubrificar e lubrificam os mecanismos que aludem, marginalizam e descartam interesses morais. Políticos moralmente limpos podem limpar e limpam a política dos deveres morais.

A moralidade dos políticos é assunto inteiramente diverso do impacto moral de suas políticas. (Muitos tiranos cruéis e cruentos de nossos tempos foram abnegados ascetas.) Além disso, a política não é mais o que os políticos fazem; pode-se aventurar a dizer que a política que verdadeiramente importa é feita em lugares muito distantes dos escritórios dos políticos. Como Patrick Jarreau comentou em sua recensão de recente estudo sobre *les policrates*,

o caso de J. da República

a política está em toda parte, seja na urbanística, nos currículos escolares, na produção cinematográfica, na contaminação dos hemofílicos com o vírus da AIDS, ou na habitação para os sem-casa. Ao mesmo tempo, a política dá a impressão, de um lado, de não estar em lugar nenhum, pelo menos não lá onde seria seu lugar certo, ao alcance do voto do cidadão: não no Parlamento, onde os deputados e mesmo os senadores se ocupam, no meio de indiferença quase universal, de problemas que não atingem o público exceto pela mediação de porta-vozes ou peritos do dia selecionados pelos meios de comunicação

Responsabilidade moral e política

social; nem nas reuniões dos conselhos locais ...; nem nos partidos políticos que perdem seus militantes e cujos esforços para reavivar os debates permanecem ineficientes.¹⁴

Mas a crise moral do habitat pós-moderno exige em primeiríssimo lugar que a política – quer a política dos políticos ou a política policêntrica e dispersa que importa tanto mais por ser tão indefinível e além de controle – seja extensão e institucionalização da responsabilidade moral. Temas genuinamente morais, relativos ao mundo da alta tecnologia, acham-se em geral fora do alcance dos indivíduos (que, na melhor das hipóteses, podem como indivíduos ou como determinados grupos, comprarem o direito de não se preocuparem com eles, ou comprar uma suspensão temporária de sofrer os efeitos da negligência). Os efeitos da tecnologia são de longo termo e assim também deve ser a ação preventiva e curativa. A “ética de longo termo” de Hans Jonas faz sentido, se é que o faz, apenas como programa político – embora, dada a natureza do habitat pós-moderno, haja pouca esperança de que algum partido político, que compete pelo poder do estado, queira endossar, suicidamente, essa verdade e agir de acordo.

Comentando a estória de Edgar Allan Poe dos três pescadores colhidos no redemoinho, dos quais dois morreram paralisados pelo medo e pela inércia, mas o terceiro sobreviveu tendo notado que objetos redondos são sugados mais devagar para o abismo, lançando-se logo sobre um barril – Norbert Elias esboçou a maneira como se pode conceber o êxito de uma situação sem saída. O sobrevivente, afirma Elias,

começou a pensar mais friamente; e contendo-se e controlando o próprio medo, como que se contemplando a certa distância, à maneira de um presidente que observa os outros à mesa, logrou afastar seus pensamentos de si e ver a situação em que se achava. Representando simbolicamente em sua mente a estrutura e o fluxo dos acontecimentos, descobriu uma forma de escapar. Naquela situação, eram interdependentes e complementares ... o nível do autocontrole e o nível do controle do processo.¹⁵

Notemos que o pescador frio e esperto de Poe escapou sozinho. Não sabemos quantos barris ainda havia no barco. E barris, afinal de contas, têm sido conhecidos desde Diógenes como os últimos reti-

¹⁴ Patrick Jarreau, “Le Politique mis à nu”, em *Le Monde*, 12 de fev. de 1993, p. 27.

¹⁵ Norbert Elias, “The fishermen in the maelstrom”, em *Involvement and detachment*, Basil Blackwell, Oxford, 1987, p. 46.

Fundamental

ros individuais. A questão é – e para essa questão a esperteza privada não oferece nenhuma resposta – até que ponto as técnicas de sobrevivência individual (técnicas, aliás, postas largamente à disposição, para todos os presentes e os futuros, verdadeiros ou putativos, sorvedouros, por mercadores, desejos de forçar e tirar lucros, de bens e conselhos) podem-se estender para abarcar a sobrevivência coletiva. O sorvedouro da espécie em que estamos – todos nós juntos, e a maioria de nós individualmente – é tão aterrador por causa de sua tendência a fracionar a questão da sobrevivência comum num punhado de questões individuais de sobrevivência, eliminando depois a questão assim pulverizada da agenda política. É possível retrair o processo? Pode o que se rompeu ficar de novo inteiro? E onde buscar adesivo bastante forte para mantê-lo inteiro?

Se os sucessivos capítulos deste livro sugerem algo, é que os temas morais não podem ser “resolvidos”, nem a vida moral da humanidade garantida, pelos esforços calculadores e legisladores da razão. A moralidade não está segura nas mãos da razão, ainda que seja isso o que prometem os porta-vozes da razão. A razão não pode ajudar o eu moral sem privar o eu do que faz o eu moral: o impulso não-fundado, não-racional, não-argumentável, não-dado a excusas e não-calculável, de se estender para o outro, de cuidar, de ser por, de viver por, aconteça o que acontecer. A razão versa sobre tomar decisões corretas, ao passo que a responsabilidade moral precede a todo pensar sobre decisões porque ela não cuida, nem pode cuidar, de qualquer lógica que permitisse a aprovação de uma ação como correta. Sendo assim, a moralidade só pode ser “racionalizada” à custa de sua autonegação ou auto-abrasão. Daquela autonegação ajudada pela razão, o eu emerge moralmente desamparado, incapaz (e não desajustado) de enfrentar a multidão de desafios e cacofonias morais das prescrições éticas. No extremo da longa marcha da razão, está à espera o niilismo: o niilismo moral que em sua mais profunda essência significa não a negação do código ético vinculante, nem as asneiras da teoria relativista, mas a falta de capacidade de ser moral.

Não que diz respeito às dúvidas sobre a capacidade da razão de legislar a moralidade da convivência humana, não se pode colocar a culpa no degrau da porta da tendência pós-moderna de descartar o programa filosófico ortodoxo. As manifestações mais pronunciadas do relativismo moral – programático ou resignado – podem-se encontrar nos escritos de pensadores que rejeitam e ressentem veredictos

pós-modernos e expressam dúvidas quanto à própria existência de uma perspectiva pós-moderna, nem se fale da validade de juízos pretensamente feitos desde o seu ponto de vista. Além de sinais de valor acrescentados (muitas vezes como reflexões posteriores), há pouco a escolher entre registradores científicos ostensivamente “anti-modernos” dos modos e meios dos “eus inseridos” e as declarações arrogantemente “pós-modernas” de que “tudo vai”, dados suficiente espaço e suficiente tempo. Há pouco desacordo entre eles quanto à suposição – autenticada pelos longos esforços gerenciais dos tempos modernos e das realidades do hábitat social que esses esforços conseguiram produzir – de que para agir moralmente a pessoa deve primeiro ser despossuída de autoridade, seja por expertise coercitiva ou comprável; e quanto a outra suposição (que também reflete as realidades do modo de vida contemporâneo) de que é provável que as raízes da ação possam ser determinadas como morais, e os critérios para a determinação devam ser extrínsecos ao agente. Há pouca diferença entre os dois pontos de vista aparentemente opostos quanto à maneira de desautorizar ou negligenciar a possibilidade de que pode ser precisamente a expropriação das prerrogativas morais e a usurpação da competência moral por agências extrínsecas ao eu moral (agências múltiplas, concorrentes e combativas, embora igualmente barulhentas em suas pretensões de infalibilidade moral) que estão atrás da inexpugnabilidade do relativismo ético e do niilismo moral.

Há pouca razão para confiar nas garantias dadas pelas agências expropriadoras/usurpadoras de que com elas a sorte da moralidade está segura; há pouca evidência de que tenha sido este o caso até o momento, e pouco encorajamento pode-se deduzir do exame de seu atual trabalho para se esperar que será este o caso no futuro. No fim do ambicioso projeto neomoderno de certeza moral universal, de legislar a moralidade dos e para os eus humanos, de substituir os impulsos morais inconfiáveis pelo código ético socialmente subscrito – o eu confuso e desorientado encontra-se só perante dilemas morais sem boas (nem se diga óbvias) escolhas, conflitos morais não-resolvidos e a dificuldade torturante de ser moral.

Felizmente para a humanidade (ainda que nem sempre para o eu moral) e apesar de todos os esforços de especialistas em contrário, a consciência moral – aquela última fonte incitadora do impulso moral e raiz da responsabilidade moral – apenas foi anestesiada, não amputada. Ela ainda está lá, talvez adormecida, muitas vezes

CRÍTICA À UAZO PMA

atordoada, às vezes envergonhada e reduzida ao silêncio, mas capaz de ser acordada, capaz daquela proeza de Lévinas de se levantar sóbria do torpor da embriaguez. A consciência moral comanda obediência sem prova de que a ordem deva ser obedecida; a consciência não pode nem convencer nem forçar. A consciência não proporciona nenhuma das normas reconhecidas pelo mundo moderno como insígnias de autoridade. Pelos critérios que o mundo moderno apóia, a consciência é fraca. A afirmação de que a consciência do eu moral é a única garantia e esperança de humanidade pode chocar-se com a mente moderna como absurda; se não absurda, então agourenta: qual a oportunidade de a moralidade ter a consciência (já descartada pela mente consciente da autoridade como frágil, “meramente subjetiva”, como que um aleijão) por sua única fundamentação? E no entanto ...

Sumarizando as lições morais do Holocausto, Hanna Arendt implorou

que os seres humanos sejam capazes de separar o certo do errado mesmo quando tudo o que os deve guiar seja seu próprio juízo que, de mais a mais, acontece estar completamente desaparelhado com o que devem considerar como opinião unânime de todos os que os cercam ... Estes poucos, que ainda foram capazes de separar o certo do errado, deixaram-se guiar somente por seus próprios julgamentos, e fizeram-no livremente; não houve nenhuma regra com a qual se conformarem ... porque não havia nenhuma regra para o que era sem precedentes.¹⁶

O que sabemos com certeza é que curar a fraqueza aparente da consciência moral cabe ao eu moral, em geral desarmado perante a “opinião unânime de todos os que o cercam” e de seus porta-vozes eleitos ou automeados; ao passo que o poder, que aquela opinião unânime controlava, não era absolutamente nenhuma garantia de seu valor ético. Sabendo disso, temos pouca escolha, a não ser apostar naquela consciência que, embora lânguida, só ela pode instilar a responsabilidade de desobedecer ao comando de fazer o mal. Contrariamente a um dos axiomas mais acriticamente aceitos, não há

¹⁶ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*, Viking Press, Nova York, 1964, pp. 294, 295. Em *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge, 1989, pp. 177-178, achei que a afirmação de Arendt articula a questão da responsabilidade moral de resistir à socialização e a quaisquer outros pretendentes a julgamento extra-individual sobre o eticamente próprio. O que o Holocausto, aquela manifestação extrema do espírito e prática modernas, trouxe à tona, é a verdade toldada e diluída sob circunstâncias “normais”: aquela moralidade pode, e muitas vezes deve, expressar-se “em insubordinação para com princípios afirmados socialmente, e numa ação que afronta abertamente a solidariedade e o consenso sociais”.

nenhuma contradição entre a rejeição de (ou ceticismo para com) a ética das normas socialmente convencionalizadas e racionalmente “fundadas”, e a insistência de que o que importa, e importa moralmente, é o que fazemos ou deixamos de fazer. Longe de excluir uma à outra, as duas só podem ser aceitas ou rejeitadas juntas. Se duvidas, consulta tua consciência.

A responsabilidade moral é a mais pessoal e inalienável das posses humanas, e o mais precioso dos direitos humanos. Não pode ser eliminada, partilhada, cedida, penhorada ou depositada em custódia segura. A responsabilidade moral é incondicional e infinita, e manifesta-se na constante tortura de não se manifestar a si mesma suficientemente. A responsabilidade moral não busca resseguro para o seu direito de ser ou para escusas do seu direito de não ser. Está aí antes de qualquer resseguro ou prova e depois de qualquer escusa ou absolvição.

Isso é, pelo menos, o que podemos descobrir olhando em retrospectiva para a moderna e longa luta para provar – e fazer real – o oposto.

ÍNDICE

- 5 **Introdução – A moralidade na perspectiva moderna e pós-moderna**
- 23 **1. Responsabilidades morais, normas éticas**
- 47 **2. A universalidade ilusória**
- 75 **3. As fundamentações ilusórias**
- 97 **4. O partido moral de dois**
- 128 **5. Para além do partido moral**
- 167 **6. Espaços sociais: cognitivo, estético e moral**
- 213 **7. Moral privada, riscos públicos**
- 254 **8. Uma visão geral: no fim está o começo**