

A SOCIEDADE INDIVIDUALIZADA

Livros do autor publicados por esta editora:

- Amor líquido
- Comunidade
- Em busca da política
- Europa
- Globalização: as conseqüências humanas
- Identidade
- Medo líquido
- O mal-estar da pós-modernidade
- Modernidade e ambivalência
- Modernidade e Holocausto
- Modernidade líquida
- Tempos líquidos
- A sociedade individualizada
- Vida de consumo
- Vidas desperdiçadas
- Vida líquida
- Vida para consumo

Zygmunt Bauman

A SOCIEDADE INDIVIDUALIZADA

Vidas contadas e histórias vividas

Tradução:
José Gradel


ZAHAR
Rio de Janeiro

Título original:
The Individualized Society

Tradução autorizada da 1ª edição inglesa,
publicada em 2001 por Polity Press, de Cambridge,
Inglaterra

Copyright © 2001, Zygmunt Bauman

Copyright da edição em língua portuguesa © 2009:
Jorge Zahar Editor Ltda.
rua México 31 sobreloja
20031-144 Rio de Janeiro, RJ
tel.: (21) 2108-0808 / fax: (21) 2108-0800
e-mail: jze@zahar.com.br
site: www.zahar.com.br

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

Capa: Sérgio Campante sobre fotos de Dora Pete;
Stephan Szpak-fleet; Revati Upadhya e Niels Roza

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

Bauman, Zygmunt, 1925-
B341s A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas / Zygmunt
Bauman; tradução José Gradel. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

Tradução de: The individualized society
ISBN 978-85-378-0107-9
1. Individualismo. 2. Pós-modernismo – Aspectos sociais. I. Título.

08-4115

CDD: 302.54
CDU: 316.37

· Sumário ·

<i>Introdução</i>	7
<i>Vidas contadas e histórias vividas: uma proposta inicial</i>	7

Como somos

1. Ascensão e queda do trabalho	27
2. Ordens locais, caos global	44
3. Liberdade e segurança: a história inacabada de uma união tempestuosa	57
4. Modernidade e clareza: a história de um romance fracassado	78
5. Sou por acaso o guardião do meu irmão?	95
6. Unidos na diferença	110

Como pensamos

7. Crítica – privatizada e desarmada	129
8. Progresso: igual e diferente	142
9. Usos da pobreza	148
10. Educação: sob, para e apesar da pós-modernidade	158
11. Identidade no mundo globalizante	178
12. Fé e satisfação instantânea	194

Como agimos

13. O amor precisa da razão?	205
14. Moralidade privada, mundo imoral	219
15. Democracia em duas frentes de batalha	251
16. Violência – antiga e nova	258
17. Sobre os usos pós-modernos do sexo	275
18. Existe vida após a imortalidade?	298
<i>Notas</i>	315
<i>Agradecimentos</i>	323

· Introdução ·

Vidas contadas e histórias vividas: uma proposta inicial

“Os homens são tão necessariamente loucos”, sofismava Blaise Pascal, “que não ser louco seria outra forma de loucura.” Não há saída para a loucura senão outra loucura, insiste Ernest Becker, comentando o veredicto de Pascal, e explica: os homens estão “fora da natureza e desesperadamente nela”. Tanto em termos individuais como coletivos, todos nos elevamos sobre a finitude de nossa vida corporal, e no entanto sabemos – não conseguimos não saber, embora façamos tudo (e mais) para esquecer – que o voo da vida, de maneira inevitável, vai cair no solo. E não existe uma boa solução para o dilema, pois é exatamente se elevar sobre a natureza o que abre nossa finitude ao escrutínio e a torna visível, inesquecível e dolorosa. Fazemos o possível para transformar nossos limites naturais no mais bem guardado dos segredos; mas, se tivéssemos sucesso nesse esforço, teríamos pouca razão para nos esticarmos “além” e “acima” dos limites que desejamos transcender. É a própria impossibilidade de esquecer nossa condição natural que nos lança e permite que pairamos sobre ela. Como não nos é permitido esquecer nossa natureza, podemos (e precisamos) continuar desafiando-a.

Tudo que o homem faz em seu mundo simbólico é uma tentativa de negar e sobrepujar seu destino grotesco. Ele literalmente se lança

em um esquecimento cego por meio de jogos sociais, truques psicológicos, preocupações pessoais tão afastadas da realidade de sua situação que são formas de loucura: loucura aceita, compartilhada, disfarçada e dignificada, mas mesmo assim loucura.¹

“Aceita”, “compartilhada”, “dignificada” – dignificada pelo ato de compartilhar e pelo acordo franco e tácito de respeitar o que é compartilhado. O que chamamos “sociedade” é um grande aparelho que faz apenas isso; “sociedade” é outro nome para concordar e compartilhar, mas também o poder que faz com que aquilo que foi concordado e compartilhado seja dignificado. A sociedade é esse poder porque, como a própria natureza, estava aqui muito antes que qualquer um de nós chegasse e continuará aqui depois que todos tenhamos partido. “Viver em sociedade” – concordando, compartilhando e respeitando o que compartilhamos – é a única receita para vivermos *felizes* (se não felizes para sempre). O veneno do absurdo é retirado, pelo costume, o hábito e a rotina, do ferrão da finalidade da vida. A sociedade, diz Becker, é “um mito vivo do significado da vida humana, uma desafiadora criação de significado”.² “Loucos” são apenas os significados não compartilhados. A loucura não é loucura quando compartilhada.

Todas as sociedades são fábricas de significados. Até mais do que isso: são as sementeiras da *vida com sentido*. O serviço delas é indispensável. Aristóteles observou que um ser solitário, fora de uma *polis*, só pode ser um anjo ou uma fera; isso não surpreende, uma vez que o primeiro é imortal e a segunda é inconsciente de sua mortalidade. A submissão à sociedade, como observa Durkheim, é uma “experiência libertadora”, a própria condição de liberação “das forças físicas cegas e não-pensantes”. Não poderíamos dizer, pergunta Durkheim de maneira retórica, que “é apenas por uma circunstância afortunada, pois as sociedades são infinitamente mais duradouras do que os indivíduos, que elas nos permitem experimentar satisfações que não são meramente efêmeras”?³

A primeira dessas frases é pleonástica: o que a submissão à sociedade oferece não é tanto a libertação das “forças físicas não-pensantes”, mas uma libertação de se pensar nelas. A liber-

dade vem na forma de um exorcismo do espectro da mortalidade. E é essa tautologia que torna o exorcismo efetivo e faz com que certos tipos de satisfação tenham o gosto de derrotar “forças físicas” cruelmente cegas. Quando compartilhadas com aqueles que nasceram antes e com aqueles que provavelmente viverão mais, as insatisfações “não são meramente efêmeras”; para ser mais exato, elas são purificadas (de modo efêmero) do estigma da efemeridade. Podemos experimentar a imortalidade dentro de uma vida mortal, mesmo que apenas de maneira metafórica ou metonímica, moldando nossa vida à semelhança das formas que concordamos estar dotadas de um valor imortal ou entrando em contato e se associando a coisas que, por comum acordo, são destinadas à eternidade. De uma forma ou de outra, algo da durabilidade da natureza pode escapar com facilidade na transitoriedade da vida individual.

Do mesmo modo que o conhecimento do bem e do mal gera o indivíduo potente e estanca a necessidade de um guia moral, o conhecimento da mortalidade dispara o desejo pela transcendência, que assume uma de duas formas: a ânsia de forçar a vida, admitidamente transitória, a deixar traços mais duradouros do que aqueles que os deixam, ou o desejo de provar este lado do limite das experiências “mais fortes do que a morte” da vida transitória. A sociedade se alimenta desse desejo em ambas as formas. Existe nele uma energia à espera de ser canalizada e dirigida. A sociedade “capitaliza” essa energia, suga seus sucos vitais desse desejo, desde que ela consiga fazer com exatidão o que é preciso: fornecer objetos verossímeis de satisfação, sedutores e dignos de confiança para instigar esforços que “façam sentido” e “dêem sentido” à vida; esforços que consumam suficientemente a energia e o trabalho para assim preencherem a duração da vida; e variados a ponto de serem cobiçados e perseguidos por todas as posições e condições sociais, sem importar quão pródigos ou escassos sejam seus talentos e recursos.

Isso pode ser, como sugere Becker, loucura; contudo também podemos argumentar que talvez seja uma resposta racional

para a condição que os seres humanos não podem alterar, mas cujos efeitos, mesmo assim, têm que enfrentar. Seja o que for, a sociedade “a manipula”, como faz com aquele outro conhecimento do bem e do mal – mas sua margem de manobra neste caso é maior, e sua responsabilidade também, já que os seres humanos comeram da Árvore do Bem e do Mal, mas apenas ouviram falar da Árvore da Vida e não possuem qualquer memória de terem provado seu fruto.

Onde existe uso há sempre a chance do abuso. E a linha que divide o uso do abuso entre os veículos de transcendência oferecidos foi e continua a ser uma das mais acaloradamente (talvez *a* mais de todas) contestadas fronteiras que as sociedades humanas traçaram; e parece que permanecerá assim por um longo tempo, pois os frutos da Árvore da Vida não estão disponíveis em nenhuma barraca de mercado devidamente licenciada. O objeto de todas as economias é a gerência de recursos *escassos*, mas o destino da *economia da transcendência da morte* é gerenciar – fornecer e distribuir – *substitutos* para recursos notoriamente *ausentes*: os *sub-rogados* que devem lutar pela “coisa real” e tornar a vida viável sem ela. A principal aplicação deles é prevenir (ou, se não prevenir, ao menos adiar) descobertas similares à triste conclusão de Leonardo da Vinci: “Quando pensava estar aprendendo a viver, eu estava aprendendo a morrer” – uma sabedoria que algumas vezes pode proporcionar o florescimento de gênios, mas que com maior frequência resulta em uma paralisia da vontade. É por essa razão que os significados da vida que estão em oferta e em circulação não podem ser separados em “corretos” e “incorretos”, “verdadeiros” ou “fraudulentos”. Eles trazem satisfações que diferem em completude, profundidade e duração emocional, mas todos ficam aquém da genuína e necessária satisfação.

Duas conseqüências resultam disso. Uma é a assombrosa inventividade das culturas, cujo “negócio principal” é fornecer variantes de estratégias de transcendência sempre novas, não testadas e não desacreditadas, além de ressuscitar, mais uma vez, a confiança na busca em andamento, apesar da forma com que os

exploradores seguem de um desapontamento para uma frustração. O comércio de significados de vida é o mais competitivo dos mercados, mas como não parece provável que a “utilidade marginal” das mercadorias em oferta um dia diminua, a demanda que impulsiona o fornecimento competitivo não parece que um dia irá secar.

A segunda é a espantosa oportunidade de tirar partido dos volumes de energia destampados e para sempre inexauríveis, gerados pela contínua e nunca totalmente saciada sede pelo significado da vida. Essa energia, se aproveitada e canalizada da maneira adequada, pode ter vários tipos de uso: graças à sua onipresença e versatilidade, constitui o “metacapital” da cultura – o material com o qual diversos corpos do “capital cultural” podem ser, e são, moldados. Qualquer tipo de ordem social pode ser representado como uma rede de canais, por meio da qual a busca pelos significados da vida é conduzida e as fórmulas do significado da vida são transportadas. A energia da transcendência é o que mantém a formidável atividade chamada “ordem social” em movimento; ela a torna necessária e possível.

Foi sugerido antes que separar significados e fórmulas de vida em “certos” e “errados” é uma tarefa ousada e destinada a fracassar. Isso não significa, porém, que todos os significados de vida em oferta têm o mesmo valor; uma vez que nenhum deles atinge o alvo com exatidão, não se pode depreender que todos erram os alvos pela mesma margem. Toda cultura vive por meio da invenção e propagação de significados de vida, e cada ordem vive manipulando a ânsia pela transcendência; mas, uma vez capitalizada, a energia gerada pela ânsia pode ser usada e mal usada de muitas maneiras diferentes, embora os lucros de cada alocação beneficiem os clientes de modo desigual. Podemos dizer que o âmago da questão da “ordem social” é a redistribuição, a alocação diferencial de recursos produzidos culturalmente e de estratégias de transcendência, e que o trabalho de todas as ordens sociais é regular sua acessibilidade, transformando-a no principal “fator estratificador” e na medida suprema da desigual-

dade socialmente condicionada. A hierarquia social, com todos seus privilégios e privações, é construída com as medidas diferenciais de valor das fórmulas de vida disponíveis para várias categorias de seres humanos.

É no campo de tais redistribuições socialmente reguladas da “energia de transcendência” capitalizada que a questão da verdade ou falsidade dos significados de vida pode ser colocada de forma sensata e uma resposta crível pode ser buscada. A energia pode ser *mal usada*, e de fato é – quando as possibilidades de uma vida com significado são reduzidas, escondidas ou desvirtuadas e a energia é direcionada para longe de sua descoberta. A manipulação social da ânsia pela transcendência é inevitável se a vida individual deve ser vivida e a vida em comum deve continuar – mas ela tende a incluir uma *manipulação do excedente* que desvia mais do que aproxima as chances que a vida cria.

A manipulação do excedente está no auge da perversidade quando coloca a culpa pelas imperfeições das fórmulas de vida produzidas culturalmente e da desigualdade de sua distribuição produzida socialmente sobre os mesmos homens e mulheres para os quais as fórmulas são produzidas e os recursos necessários para dispô-las são fornecidos. Um desses casos ocorre quando (para usar a expressão de Ulrich Beck) as instituições “para solucionar problemas” são transformadas em “instituições para causar problemas”;⁴ você é responsável por você mesmo mas “depende de condições que iludem sua compreensão por completo”⁵ (e na maioria dos casos também o seu conhecimento); sob tais condições, “a maneira como se vive se transforma na solução biográfica para contradições sistêmicas”.⁶ Afastar a culpa das instituições e dirigi-la para a inadequação do indivíduo ajuda a difundir a raiva potencialmente rompedora, ou a redistribuir seu papel nas paixões de autocensura e autodepreciação, ou até mesmo a recanalizá-la para a violência e a tortura dirigidas contra o nosso próprio corpo.

Repisando o mandamento “não há mais salvação pela sociedade” e transformando-o em um preceito de sabedoria de senso

comum, um fenômeno fácil de notar na superfície da vida contemporânea, empurra-se as coisas para um “segundo nível”: a negação de veículos de transcendência públicos e coletivos e o abandono do indivíduo a uma luta solitária para a qual a maioria de nós não conta com os recursos necessários para executá-la sozinho. A apatia política e a colonização do espaço público com as intimidades da vida privada, a “queda do homem público”, mencionada por Richard Sennett, o rápido desaparecimento da velha arte de atar os laços sociais e fazê-los durar, o medo/desejo esquizofrênico de separação e de ser deixado sozinho (a perpétua indecisão entre “eu preciso de mais espaço” e, nas palavras de Ally McBeal, “estou tão cansada de mim mesma”), as paixões ardentes que acompanham a busca desesperada por comunidades e a fissiparidade daquelas que são encontradas; a imortal demanda por regimes punitivos novos e melhorados com os quais se possa atormentar os corpos dos bodes expiatórios, unida paradoxalmente com o culto do corpo como “a última linha de trincheiras” a ser defendida com unhas e dentes, e fonte de uma série infinita de sensações cada vez mais prazerosas para absorver e processar os estímulos em oferta; a sempre crescente popularidade de drogas produzidas química, eletrônica ou socialmente, que se espera que, em diferentes momentos, agucem as sensações da vida e as harmonizem ou silenciem – todos esses aspectos podem ter raízes comuns ancoradas com firmeza nesse “segundo nível”.

A tendência é a mesma em ambos os níveis: as *condições* sob as quais os humanos constroem sua existência individual e que decidem o alcance e as *conseqüências* de suas escolhas se retiram (ou são removidas) para além dos limites de sua influência consciente, enquanto as referências a elas são riscadas ou deportadas para o cenário nebuloso e raras vezes explorado das histórias que os indivíduos contam de suas vidas, em seus esforços para inventar ou descobrir sua lógica e remodelá-los em sinais convertíveis de comunicação interpessoal. Tanto as condições como as narrativas sofrem um implacável processo de *individualização*, apesar de a substância do processo ser diferente em cada caso:

“as condições”, sejam lá o que forem, também são coisas que nos ocorrem, chegam sem convite e não se afastam apenas porque desejamos, enquanto “as narrativas de vida” representam as histórias que as pessoas contam de suas próprias ações e descuidos. Se projetada no discurso, a diferença é entre algo que se aceita e algo sobre o qual se pergunta “por que” e “como”. Estas são distinções *semânticas* entre *palavras*. O ponto de maior relevância sociológica, porém, é como as palavras são empregadas na construção da história – isto é, onde a fronteira entre nossas ações e as condições sob as quais atuamos (e necessariamente não poderíamos ter atuado de outra forma) está desenhada no curso da narrativa.

Nas palavras famosas de Marx, as pessoas fazem história sob condições que não escolhem. Podemos atualizar essa tese como exigem os tempos das “políticas de vida” e dizer que o povo faz suas próprias vidas sob condições que não escolhe. Tanto na versão original como na atualizada, no entanto, pode-se pensar que a tese implica que o reino das condições que estão além de nossa escolha e o campo de ação receptivo à intenção, ao cálculo e à decisão estão separados e assim permanecem; e que, apesar de a interação entre essas questões representar um problema, a fronteira que os separa não é problemática – é objetiva e, portanto, inegociável.

Contudo, a suposição de que a fronteira tenha sido “dada” é, ela mesma, um fator importante, talvez o principal, que faz das “condições” o que elas são: uma questão de não-escolha. As “condições” limitam as escolhas das pessoas, isentando-as do jogo de meios e fins das ações da vida, com o pretexto de sua declarada e aceita imunidade diante das escolhas humanas. Como disse W.I. Thomas – algo que as pessoas assumem ser verdadeiro tende, como consequência disso (mais precisamente, como uma consequência acumulativa de suas ações), a se tornar verdadeiro. Quando as pessoas dizem “não há alternativa para X”, X passa do território da ação para aquele das “condições” da ação. Quando as pessoas dizem “não há nada a ser feito”, na verdade não há

nada que elas possam fazer. O processo de individualização, que afeta da mesma forma as “condições” e as narrativas de vida, precisa de duas pernas para avançar: os poderes que estabelecem o alcance das opções e separam as escolhas realistas dos castelos de areia devem ser estabelecidos no universo das “condições”, enquanto as histórias de vida devem se restringir a ir e vir entre as opções disponíveis.

As vidas vividas e as vidas contadas são, por essa razão, estreitamente interconectadas e interdependentes. Podemos dizer, o que é paradoxal, que as histórias de vidas contadas interferem nas vidas vividas antes que as vidas tenham sido vividas para serem contadas... Como Stuart Hall disse em outras palavras, “apesar de não querer expandir infinitamente a afirmação territorial do discurso, o modo como as coisas são representadas e as ‘maquinarias’ e regimes de representação em uma cultura exercem um papel *constitutivo*, e não apenas reflexivo, depois do que aconteceu”.⁷ As histórias de vida são ostensivamente guiadas pela modesta ambição de instigar (“em retrospecto”, “com o benefício da visão posterior”) uma “lógica interna” e um significado nas vidas que elas contam outra vez. O código que elas observam, sabendo ou não, molda as vidas que elas contam tanto quanto molda suas narrativas e a escolha de vilões e heróis. Vive-se a própria vida como uma história ainda a ser contada, mas a forma como deve ser tecida a história que se espera contar decide a técnica pela qual o fio da vida é tecido.

A fronteira entre “ambiente” e “ação” (“estrutura” e “agência”, *παροχρη* e *ποιητη*) é, discutivelmente, a mais contestada das fronteiras que deram forma ao mapa do *Lebenswelt** e assim, de maneira oblíqua, às trajetórias dos cursos de vida. Nesta fronteira se travam as mais exaltadas batalhas ideológicas; ao longo dela, veículos armados e canhões móveis pertencentes a ideologias em combate são ancorados no solo para formar o “imaginário”, a “*doxa*”, o “bom senso” – a “linha de entrada proibida”, fortificada

*Mundo vivido pelo homem. (N.T.)

contra assaltos do pensamento e minada contra a imaginação que vagueia. Apesar dos mais sérios esforços, esta é uma fronteira notoriamente móvel; e também curiosa, na medida em que o ato de questioná-la tende a ser a mais efetiva forma de contestar. “As coisas *não* são como parecem ser”, “as coisas não são o que você insiste que elas são”, “o demônio não é tão feio como o pintam”: são os gritos de guerra que os defensores desta fronteira particular têm todos os motivos para temer, o que tantos porta-vozes dos veredictos divinos, das leis da história, das razões de Estado e dos mandamentos da razão aprenderam pelo modo mais difícil.

Ao elaborar a estratégia de pesquisa e a teoria dos estudos culturais, uma formidável contribuição britânica para a estrutura cognitiva da ciência social contemporânea, Lawrence Grossberg sugeriu que o conceito de “articulação” explicaria melhor a lógica estratégica das batalhas conduzidas na fronteira em questão (“o processo de forjar conexões entre práticas e efeitos, assim como permitir que as práticas tenham efeitos diferentes e muitas vezes imprevisíveis”):

A articulação é a construção de um conjunto de relações a partir de outro; e com frequência envolve desvincular ou desarticular conexões para vincular ou rearticular outras. A articulação é uma luta contínua para reposicionar práticas dentro de um campo de forças mutável, para redefinir as possibilidades da vida ao redefinir o campo de relações – o contexto – dentro do qual uma prática está localizada.⁸

A articulação é uma atividade em que todos nós, queiramos ou não, estamos continuamente empenhados; nenhuma experiência seria transformada numa história sem ela. Em nenhum instante, porém, a articulação traz riscos maiores do que quando chega para contar a história da “vida inteira”. O que está em risco então é a aceitação (ou não, conforme o caso) da enorme responsabilidade colocada em nossos ombros – e apenas sobre nossos ombros – pela irresistível “individualização”. Em nossa “sociedade de indivíduos”, todos os problemas em que podemos

nos meter são assumidos como criados por nós mesmos, e toda a água quente em que podemos cair se diz que foi fervida pelos fracassos dos desafortunados que caíram nela. Só podemos agradecer ou culpar a nós mesmos pelo que acontece de bom ou de ruim em nossa vida. E a forma pela qual “a história de toda a vida” é contada eleva esta suposição ao nível de um axioma.

Todas as articulações abrem algumas possibilidades e fecham outras. A característica distintiva das histórias contadas em nossos tempos é que elas articulam vidas individuais de uma forma que exclui ou elimina (impede a articulação) a possibilidade de seguir a pista dos vínculos que conectam o destino individual às formas e aos meios pelos quais a sociedade como um todo opera; para ser mais exato, impede o questionamento de tais formas e meios, relegando-os ao cenário não examinado das buscas individuais e considerando-os como “fatos brutos” que os contadores de histórias não podem desafiar nem negociar, seja de forma solitária, diversa ou coletiva. Com os fatores supra-individuais moldando o curso de uma vida individual longe dos olhos e do pensamento, o valor agregado de “unir forças” e “ficar lado a lado” é difícil de ser reconhecido. E o impulso de se comprometer (que dirá se comprometer criticamente!) com a forma em que a condição humana, ou o mandamento humano compartilhado, é moldada, é fraco ou inexistente.

Tem se falado muito da “reflexividade” da vida contemporânea; na verdade, todos nós – “indivíduos por decreto” que somos, os “políticos da vida”, mais do que membros de uma “comunidade organizada politicamente” – tendemos a ser contadores de histórias compulsivos e encontramos poucos ou nenhum tópico mais interessante que nós mesmos para nossas histórias – nossas emoções, sensações e mais íntimas *Erlebnisse**. A questão, porém, é que o jogo da vida que todos jogamos, com nossas auto-reflexões e histórias sendo suas partes mais importantes, é conduzido de tal forma que as regras do jogo, o conteúdo do maço de cartas

*Vivências, experiências. (N.T.)

e a forma como as cartas são embaralhadas e distribuídas raras vezes sofrem um exame; e ainda com menos frequência se tornam matéria de reflexão, muito menos de discussão séria.

O plácido consentimento de seguir jogando o jogo no qual os dados podem estar viciados (apesar de não existir forma de saber ao certo) e a renúncia a todo o interesse de saber se (e como) as vantagens estão sendo empilhadas contra os jogadores, parecem, a muitas cabeças pensantes, tão bizarro e contrário à razão que todo tipo de força sinistra e de circunstâncias não naturais foram listados como responsáveis por isso acontecer em grande escala. O comportamento bizarro pareceria menos estranho e mais fácil de se compreender se os atores fossem *forçados* a se render – por coerção rotineira ou pela ameaça de violência. Mas os atores em questão são “indivíduos por decreto”, livres para escolher; além disso, como se sabe, podemos levar um cavalo até a água, mas não podemos fazer com que ele a beba.

Explicações alternativas foram buscadas, sendo encontradas em abundância na “cultura de massa”; com a “mídia”, especializada em lavagem cerebral e em diversões baratas, e o “mercado consumidor”, especializado no engano e na sedução, sendo considerados os principais vilões. Algumas vezes as “massas” foram consideradas vítimas infelizes da conspiração mercado/mídia, em outras foram culpadas por serem cúmplices tão bem-dispostas da conspiração – mas sempre estava implícita uma espécie de dano cerebral coletivo; cair na armadilha era claramente perder a razão.

Um pouco mais lisonjeira para os seres humanos são as explicações que deixam a razão subir ao palco: sim, os seres humanos usam sua sagacidade, suas habilidades e seu considerável conhecimento para ir vivendo, mas o conhecimento que está em oferta é fraudulento e enganador, e oferece pouca chance de encontrar as causas genuínas dos problemas. Não que falte razão e bom senso aos homens; a questão é que as realidades com as quais temos que lidar no curso de nossas vidas estão carregadas com o pecado original de falsificar o verdadeiro potencial humano e

cortar a possibilidade de emancipação. Os seres humanos não são irracionais nem ingênuos, mas, sem importar quão cuidadosamente examinem sua experiência de vida, dificilmente encontrarão uma estratégia que possa ajudá-los a mudar as regras do jogo a seu favor. É isso, em resumo, o que sugere a explicação da “hegemonia ideológica”. De acordo com essa explicação, a ideologia não é um credo articulado, um conjunto de afirmações verbais que deve ser aprendido e acreditado; está incorporada à forma como as pessoas vivem – “absorvida” pelo modo como as pessoas atuam e se relacionam.

Uma vez que a hegemonia tenha sido atingida, pistas e dicas apontando na direção errada (errada do ponto de vista dos interesses dos atores) são espalhadas pelo mundo em que os atores colocam suas vidas juntas; não existe mais possibilidade de evitá-las ou de desmascarar sua fraudulência enquanto for apenas em suas próprias experiências de vida que os atores devem se basear para estabelecer seus “projetos de vida” e planejar suas ações. Nenhuma lavagem cerebral é requerida – a imersão na vida diária moldada pelas regras preestabelecidas e prescritas é suficiente para manter os atores no curso estabelecido.

A idéia de “ideologia” é inseparável da idéia de poder e dominação. É uma parte não destacável do conceito de que qualquer ideologia é do interesse de alguém; são os governantes (a classe governante, as elites) que fazem sua dominação segura por meio da hegemonia ideológica. Mas para alcançar esse efeito precisamos de um “aparato” que, em algumas ocasiões abertamente, mas na maioria das vezes sub-repticiamente, conduzirá cruzadas culturais que levarão à hegemonia do tipo de cultura que promete diluir a rebelião e manter os dominados obedientes. Uma ideologia sem uma “cruzada cultural” seria o mesmo que um vento que não sopra, um rio que não flui.

Mas as cruzadas e outras guerras, na verdade todas as lutas, incluindo as mais ferozes, são (como assinalou Georg Simmel) formas de sociação. A luta presume um encontro, um “combate”, e assim significa uma interação e um comprometimento mútuo

entre lados em guerra. As “cruzadas culturais”, o proselitismo e a conversão presumem tal comprometimento. Isso nos faz pensar se o uso da “hegemonia ideológica” como uma explicação para a popularidade das articulações inadequadas não perdeu sua credibilidade, mesmo que, sob circunstâncias diferentes, um dia tenha tido.

Os tempos de combate direto entre o “dominante” e o “dominado”, corporificado em instituições panópticas de vigilância e doutrinação diárias, parece ter sido substituído (ou estar em curso de ser substituído) por meios mais limpos, elegantes, flexíveis e econômicos. As estruturas pesadas e as regras duras e rápidas, quando caíram em pedaços, expondo os homens e mulheres à insegurança endêmica de suas posições e à incerteza de suas ações, tornaram redundantes as desajeitadas e custosas formas de “controle direto”. Quando, como diz Pierre Bourdieu, *la précarité est partout**, os panópticos, com suas equipes de vigias e supervisores, podem ser abandonados ou desmantelados. Também poderíamos passar bem sem os pregadores e suas homilias. A “*précarité*” está em melhor situação sem eles. A “precariedade”, essa nova garantia de submissão, é maior porque abandonou as pessoas aos seus próprios recursos, lamentavelmente inadequados quando se trata de “controlar” sua condição atual, um controle forte o bastante para encorajar pensamentos para mudar o futuro. O descomprometimento é o mais atrativo e praticado jogo da cidade hoje em dia. A velocidade de movimento, em particular a velocidade para escapar antes que os pássaros tenham tempo de chegar em casa para se aninharem, é a mais popular técnica de poder.

Os grandes e poderosos de nossos tempos não desejam se ver envolvidos nas provações e atribulações da gerência, a vigilância e o policiamento; acima de tudo, nas responsabilidades que emergem dos compromissos a longo prazo e “até que a morte nos separe”. Eles elevaram ao mais alto grau os atributos de mobilidade e flexibilidade: viajar com leveza, reajustes imediatos

*A precariedade está em toda parte. (N.T.)

e reencarnação contínua. Tendo à disposição um volume de recursos compatível com o número de escolhas, acreditam que a nova leveza não é nada mais do que uma condição fértil e agradável. Quando traduzidas como não-escolha, cânones obrigatórios do comportamento universal, os mesmíssimos atributos geram muita miséria humana. Mas também tornam (e pelos mesmos símbolos) o jogo imune ao desafio e assim o asseguram contra qualquer concorrência. A *précarité* e a TINA (“There Is No Alternative”*) entram na vida juntos. E só podem sair dela juntos.

Por que nós, estimulados a agir pelos desconfortos e riscos endêmicos do modo como vivemos, mudamos nossa atenção com muita frequência e concentramos nossos esforços nos objetos e objetivos que não possuem relação de causa com as fontes genuínas desses desconfortos e riscos? Como acontece de a energia gerada pelas ansiedades da vida continuar sendo desviada de seus alvos “racionais” e ser usada para proteger, em vez de remover, as causas do problema? Quais são as razões pelas quais as histórias que contamos hoje e que tão raramente queremos ouvir, se é que queremos, vão além do estreito e esmeradamente cercado recinto do privado e do “ser subjetivo”? Essas e outras perguntas relacionadas se tornaram (é minha vez de confessar publicamente) minha obsessão. Estas conferências e ensaios são prova dessa obsessão.

As perguntas que acabei de listar são o único elemento comum que une os dispersos e aparentemente desconexos tópicos deste livro. A busca de uma resposta para essas perguntas foi sua motivação principal, e aproximar-se de uma resposta vaga por novos caminhos foi o objetivo principal. Acredito que o compromisso com o esforço para rearticular a cambiante condição humana sob a qual os “indivíduos cada vez mais individualizados” se encontram enquanto lutam para impor sentido e objetivo em suas vidas é, nas presentes circunstâncias (que

*Não existe alternativa. (N.T.)

tentei esboçar em *Modernidade líquida**), a tarefa suprema da sociologia.

Essa tarefa não consiste (não pode consistir) em “corrigir o senso comum” e legislar a verdadeira representação da realidade humana no lugar das erradas, endêmicas ao conhecimento laico. A essência da tarefa não é o encerramento, mas a abertura; não é a seleção das possibilidades humanas que valem a pena ser perseguidas, mas impedir que elas sejam encerradas, confiscadas ou simplesmente perdidas de vista. O chamado da sociologia atual visa aumentar e manter a amplitude dessa parte do mundo humano sujeita ao escrutínio discursivo incessante e assim mantê-la a salvo da ossificação na condição de “não-escolha”.

A articulação das histórias de vida é a atividade por meio da qual o significado e o objetivo são inseridos na vida. No tipo de sociedade em que vivemos, a articulação é, e precisa continuar a ser, uma tarefa e um direito individuais. É, porém, uma tarefa bastante difícil e um direito que não é fácil de se conquistar. Para executar a tarefa e exercer o direito plenamente, necessitamos de toda a ajuda que possamos conseguir. E os sociólogos poderiam fornecer muita ajuda se eles se portassem bem, como podem e devem, no trabalho de gravar e mapear as partes cruciais da rede de interconexões e dependências que ou são mantidas escondidas ou permanecem invisíveis do ponto de vista da experiência individual. A sociologia é uma história – mas a mensagem dessa história particular é que existem mais formas de contar a história do que sonhamos em nosso contar de histórias diário; e que existem mais formas de vida do que as sugeridas em cada uma das histórias que contamos, as quais acreditamos ser as únicas possíveis.

Existe outro encadeamento comum para as conferências e ensaios reunidos neste livro: o efeito crucial da luta para expandir as fronteiras da articulação, trazendo de volta à análise as áreas banidas para um segundo plano e deixadas de fora pelas

*Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.

histórias de vida não examinadas, deve ser a expansão radical da agenda política. Conforme a esfera pública vem sendo colonizada, de maneira furtiva porém firme, pelos interesses privados, podada, descascada e limpa de suas conexões públicas e pronta para o consumo (privado), mas dificilmente para a produção de laços (sociais), esse efeito também pode ser descrito como uma descolonização da esfera pública. Como tentei argumentar em *Modernidade líquida*, o caminho para uma *ecclesia** verdadeiramente autônoma passa por uma ágora populosa e vibrante, onde as pessoas se encontram todos os dias para continuarem seus esforços conjuntos a fim de traduzir as linguagens dos interesses privados e do bem público.

Setembro de 1999

*Assembléia de cidadãos, do grego *ekklesia*. (N.T.)

O amor precisa da razão?

O amor teme a razão; a razão teme o amor. Cada um tenta viver sem o outro. Mas sempre que o fazem, o problema fica guardado. Esta é, na sua expressão mais breve, a incerteza do amor. E da razão.

A separação deles significa desastre. Mas as negociações, se ocorrerem, raras vezes geram um *modus vivendi* tolerável. A razão e o amor falam línguas diferentes e que não são traduzidas com facilidade; os intercâmbios verbais produzem mais incompreensão e suspeita mútuas do que compreensão e simpatia verdadeiras. A razão e o amor não conversam – quase sempre gritam um com o outro.

A razão é melhor conversadora do que o amor, o que faz com que o amor ache muito difícil, quase impossível, redimir-se no discurso. Os duelos verbais terminam sempre com a razão triunfante e o amor ferido: a discussão não é o forte do amor. Chamado para defender um tema que a razão reconhecesse como válido, o amor emitiria sons que a razão acharia incoerentes; na melhor das hipóteses, escolheria ficar calado. Jonathan Rutherford escreveu um breve sumário do longo registro de escaramuças perdidas pelo amor: “O amor oscila na beira

do desconhecido, além do qual fica quase impossível falar. Ele nos leva para além das palavras.” Quando pressionados a falar do amor, “procuramos atrapalhadamente pelas palavras”, mas “as palavras curvam-se, dobram-se e desaparecem”. “Embora possa ter tudo a dizer, não digo nada ou digo muito pouco.”¹ Todos sabemos o que é o amor – até tentarmos dizê-lo alto e bom som. O amor não se reconhece nas palavras, que parecem ser propriedade da razão, sendo um território estrangeiro e hostil ao amor.

Como um réu no tribunal da razão, o amor está destinado a perder o caso, que na verdade já estava perdido antes de o julgamento começar. Como o herói de *O processo* de Kafka, o amor é culpado de ser acusado; e mesmo que possamos nos inocentar dos crimes que somos acusados de cometer, não existe defesa contra a acusação de ser acusado. Esse tipo de culpa não deriva dos “fatos da questão”, depende de quem está a cargo dos tribunais, de quem tem o direito de julgar e quem deve se submeter aos veredictos. Quando a razão se senta para julgar, escreve as regras do procedimento judicial e nomeia os juízes, o amor é culpado antes mesmo de o promotor se levantar para expor sua argumentação.

E mesmo assim, como observou Blaise Pascal, “le coeur a ses raisons”. A ênfase desta frase, como observou Max Scheler, cai sobre duas palavras: “ses” e “raisons”. “O coração tem *suas* razões. ‘Suas’, das quais a compreensão não sabe nada nem nunca pode saber; e existem *razões* – isto é, visões objetivas e evidentes sobre questões para as quais qualquer compreensão é cega – tão ‘cegas’ quanto um cego é para as cores ou um surdo para o som.”² Vejo alguém como “cego” se ele não vê o que *eu vejo* tão claramente. E a acusação de cegueira funciona nas duas direções. O coração, insiste Scheler, não tem nada de que se envergonhar ou de que se desculpar. Ele pode igualar facilmente os padrões dos quais a razão tanto se orgulha. Porém, a razão não os reconheceria pelo que são, existe uma *ordre du coeur*, uma *logique du coeur*, até mesmo uma *mathématique du coeur* – cada pedaço delas é

tão coerente e elegante quanto aqueles que a razão enumera com orgulho como causa de sua superioridade. A questão é, no entanto, que as ordens lógicas e matemáticas do coração e da compreensão, ou do amor e da razão, não se dirigem aos mesmos aspectos da experiência e não buscam os mesmos objetivos. É por isso que a razão e o amor não se escutam, e se o fizessem, dificilmente entenderiam o significado das palavras que o outro emite. O discurso articulado de um soa como uma tagarelice incoerente para o outro.

Acredito que existem pelo menos três razões convergentes para que a comunicação deles falhe.

Para começar, o amor trata de valor, enquanto a razão trata do uso. O mundo, visto pelo amor, é uma coleção de valores; visto pela razão, é uma coleção de objetos úteis. As duas qualidades – de “valor” e de “uso” – são notórias por serem confundidas e confusas: uma coisa não tem valor *porque* é útil? Essa é, claro, a voz da razão – e ela vem falando assim desde seu antigo despertar nos diálogos de Platão. Desde então a razão tentou duramente, e continua tentando, anexar o “valor” e jogar fora qualquer resto que resista à anexação; colocar o “valor” a serviço do “uso”; transformar o valor num criado ou num derivado do uso.

Mas o valor é a qualidade de uma coisa, enquanto a utilidade é um atributo de quem utiliza tal coisa. É a incompletude do utilizador que o faz sofrer, é sua ânsia de preencher a lacuna que torna uma coisa útil. “Usar” significa melhorar a condição do utilizador, reparar uma deficiência; “usar” significa estar preocupado com o bem-estar do utilizador.

No *Banquete*, de Platão, Aristófanes vincula o amor ao desejo de uma completude até então ausente: “o desejo pelo todo e a busca do mesmo é chamado Amor”, ele diz. Como sempre, Sócrates se esforça para elevar a mera descrição à categoria de lei da lógica ao substituir “provável” por “necessário”: “não é necessário que aquele que deseja deseje o que lhe falta ou não deseje o que não lhe falta?” Para que não haja lugar para adi-

vinhações e erros de julgamento, Sócrates resume: todos “que desejam, desejam o que não está em sua possessão, o que não têm, o que não são e o que lhes falta”. Isto é, ele insiste, o que chamamos de “desejo”; ou seja, o que o *desejo deve ser*, a não ser que seja outra coisa que não o desejo.

Mas será que este desejo é o que entendemos por “amor”, como diria Aristófanes? Sócrates cita por fim as palavras que ouviu serem pronunciadas pela sábia mulher Diotima de Mantinéia (W.H.D. Rouse sugere que o equivalente desse nome seria “Tema-o-senhor da Cidade dos Profetas”). Diotima afirma que o Amor foi concebido na festa de aniversário de Afrodite, pela união sexual da Abundância e da Pobreza, e assim o Amor não nasceu nem rico nem pobre, ou pobre mas com “projetos sobre o bonito e o bom”; o Amor não era mortal nem imortal, ou mortal mas com projetos de imortalidade. O Amor, em outras palavras, “não sofre privações nem é rico”; “não é para o bonito” – “é para ser gerado e nascer no bonito”, e isso é assim “porque gerar é, para os mortais, algo duradouro e imortal”. “É necessário, portanto, a partir desse argumento, que o amor também seja para a imortalidade.”³

O que você deseja, você quer usar; “consumir”, despir de alteridade, tornar sua possessão ou ingerir – fazê-lo parte de seu corpo, uma extensão de você mesmo. Usar é aniquilar o outro para o bem da própria pessoa. Amar, ao contrário, significa valorizar o outro por sua alteridade, desejar reforçá-la nele, proteger essa alteridade, fazê-la florescer e prosperar, estar pronto para sacrificar o próprio conforto, inclusive a própria existência mortal, se isso for necessário para satisfazer essa intenção. O “uso” significa um ganho para a própria pessoa; o “valor” presagia sua autonegação. Usar é tirar, valorizar é dar.

As orientações de uso e valor colocam a razão e o amor em trilhos separados e divergentes. E uma vez em seus próprios trilhos, a razão e o amor têm horizontes radicalmente distintos. Os do amor são infinitos, nunca devem ser alcançados, recuando conforme o amor avança. O amor não é mais imortal do

que os amantes e pode parar bem antes do infinito, mas não é amor se não tomar a infinidade do tempo e a falta de limites do espaço como seus únicos limites aceitáveis. Quem ama concordaria com Lucan, o sobrinho de Sêneca: “Tenho uma esposa e filhos, todos eles reféns dados ao destino”; aceitar que o destino está para sempre aberto e não conhece limites, e conceder que amar é consentir que isso deve ser assim.

A intenção da razão é, no entanto, oposta: não abrir o portão para o infinito, mas fechá-lo e trancá-lo. O ato de usar é um evento no tempo, que se realiza e se exaure em um tempo limitado: as coisas tendem a perder sua utilidade durante o ato de sua utilização. Usar só pode adquirir duração por meio da repetição, não da auto-realização; a realização levaria à morte (é nesse sentido que podemos dizer que o tipo de desejo por “objetos úteis” tende a ser fortalecido por nossa sociedade de consumo: que ele deseja desejar, e não satisfazer).

Deixem-me citar Max Scheler outra vez: “O amor ama e ao amar sempre olha além do que tem em mãos e possui. O *Triebimpuls** que o excita pode se extenuar; mas o próprio amor não se cansa. O amor, insiste Scheler, é em sua essência infinito; “precisa, para sua satisfação, de um bem *infinito*”.⁴ Pegar um bem finito ou um estado finito para realizar o impulso do amor indica *paixão*, uma grave, apesar de comum, “confusão” da *ordo amoris*. O amor que merece esse nome nunca pára nem está satisfeito; podemos reconhecer o verdadeiro amor pela suspeita do amante de que ele ainda não atingiu as alturas que deveria escalar – não por sua confiança de que foi longe o bastante, muito menos por sua queixa de que foi longe demais.

A glória do amor é também seu infortúnio. O *infinito* também é *indefinido*. Não pode ser preso, circunscrito, medido. Resiste a definições, explode os marcos e viola as fronteiras. Sendo sua própria autotransgressão, o amor está constantemente à frente de qualquer visão, mesmo a mais instantânea; o amor

*Impulso instintivo. (N.T.)

pode ser contado apenas como história, e essa história fica obsoleta no instante em que é contada. Do ponto de vista da razão, que gosta de cópias fiéis e diagramas legíveis, o amor está sobrecarregado com o pecado original da infirmitude. E como a razão quer parar ou canalizar os fluxos ingovernáveis, domar o selvagem e domesticar o elementar, o amor também é acusado por sua evasão, teimosia e intratabilidade.

A razão, essa busca do útil, corta o infinito à medida do *self* finito. O amor, sendo a busca do valor, expande o *self* finito em direção ao infinito. A compreensão não pode se aventurar tão longe, e assim ela deixa os trilhos no meio do percurso. Sua incapacidade de acompanhar e o abandono da perseguição que se segue são considerados, de maneira equivocada, provas da vagueza do amor e do valor, da “subjetividade”, da falta de senso e imprudência; e assim, de sua inutilidade.

Por fim, existe uma terceira oposição que separa razão e amor. Pode-se dizer que a razão inspira a lealdade ao próprio *self*. O amor, por outro lado, apela para a solidariedade pelo *Outro*, e assim implica a subordinação da própria pessoa a algo dotado de maior importância ou valor.

Na publicidade da razão, a liberdade se faz notar de forma bem preeminente, e o que se promete nessa publicidade é a liberdade de buscar e alcançar fins, seja lá o que for que estes fins, supostamente valiosos para serem buscados e alcançados, possam ser agora ou no futuro; essa liberdade apresenta o “lado de fora” do *self*, das coisas e das pessoas de forma semelhante, como uma coleção de potenciais obstáculos para a ação e de veículos da ação, ou, para ser mais preciso, de obstáculos que precisam ser transformados em veículos. São os objetivos do *self* que dão sentido aos elementos do “lado de fora”.

Nenhum outro terreno para a atribuição de significado pode ser reconhecido se a razão deve permanecer verdadeira para si mesma e cumprir sua promessa. Qualquer sinal de autonomia e autodeterminação nas coisas e nas pessoas pode ser percebido e articulado apenas como uma marca de seu “poder

de resistência”. Se esse poder é demasiado grande para ser vencido, é preciso “ajustar contas” com ele, e a negociação e o acordo podem então ser uma escolha mais prudente do que o ataque direto – contudo, uma vez mais, isso será em nome do “interesse bem entendido” do *self*. Se a razão deseja aconselhar os atores em sua qualidade de seres morais, só pode usar a linguagem do cálculo de ganhos e perdas, custos e benefícios – como o fez por meio do “imperativo categórico” de Immanuel Kant.

Por essa avaliação, o amor é culpado de ser surdo às incitações da razão. Max Scheler observa que, no ato do amor, um ser “se abandona, para compartilhar e participar em outro ser como *ens intentionale*”. Dentro e por intermédio do ato de amor, um ser “se encontra com o outro objeto ao afirmar sua tendência em direção à sua própria perfeição, que ele ativamente ajuda, promove e abençoa”.⁵ A razão oferece ao *self* a habilidade de converter suas próprias intenções nos objetivos que guiam a conduta de outros; o amor, ao contrário, inspira o *self* a aceitar as intenções do outro como seu próprio objetivo. A razão, na melhor das hipóteses em termos éticos, concorda magnanimamente em ser tolerante com o Outro. O amor não se rebaixaria a uma mera tolerância; quer solidariedade em troca – e isso pode significar autonegação e auto-abnegação, o tipo de atitude que a razão teria dificuldades para justificar.

Porém, existe mais no amor do que a aceitação incondicional da alteridade do outro e do direito do outro à sua alteridade; mais ainda do que o consentimento de servir – de ajudar, promover e abençoar – à causa dessa alteridade. O amor significa assinar um cheque em branco. Até que o direito do outro à alteridade tenha sido completa e verdadeiramente acordado, não há como saber no que essa alteridade possa consistir agora, muito menos mais tarde. Emmanuel Levinas compara o Outro do Eros com o futuro – por conta da recusa do futuro “em ser agarrado de qualquer maneira” ou, ao invés disso, por seu hábito de “cair sobre nós e assumir o nosso controle”. “Não defino o Outro pelo

futuro,” explica Levinas, “mas o futuro pelo Outro.”; “a total alteridade do Outro” é tão completa e invencível que pode servir como a referência empírica necessária para visualizar a alteridade do futuro ou da morte. Amor significa entrar numa relação com um mistério e concordar com sua falta de solução. O amor não significa, nem leva a “agarrar”, “possuir”, “vir a conhecer”, muito menos a exercer domínio sobre o objeto do amor ou colocá-lo sob controle. O amor significa *consentimento para um mistério do outro*, que tem a ver com o mistério do futuro: para alguma coisa “que nunca é, num mundo em que tudo é”, alguma coisa “que não pode estar lá quando tudo está”.⁶ O futuro está sempre em outro lugar, e assim também o Outro do amor.

Vocês talvez tenham notado que não fizemos qualquer referência aos sentimentos e paixões normalmente associados com “estar amando” ou “ficar apaixonados”. Se “*l’amour a ses raisons*”, como queria Pascal, ou tem suas leis, lógica e matemática, como sugeriu Scheler; se ele não é, de modo algum, receptivo à descrição em linguagem interpessoalmente válida, é apenas como uma distribuição específica dos papéis do ser e do Outro, como uma modalidade específica da presença do Outro e, assim, também da constituição do *self*. Isso tendo sido observado, podemos conceber o amor como um molde para o eu ético e o relacionamento moral. Embora a razão se acautele ao pisar na fronteira do ontológico, o amor indica o domínio do ético. A ética, podemos dizer, é feita à semelhança do amor. Qualquer coisa dita aqui sobre o amor também se aplica em igual medida à ética.

Antes de ser um *ens cogitans* (ser pensante) ou um *ens volens* (ser que deseja), o homem é um *ens amans* (ser que ama), disse Scheler, para em seguida acrescentar: não poderia ser de outra forma, já que é com a rede tecida com amor e ódio que os humanos capturam o mundo que mais tarde sujeitam – como teria dito Schopenhauer – à vontade e à representação. Tirem o amor e o ódio e não existirá mais uma rede, e assim também não haverá uma captura. Levinas concordaria com a

afirmação de Scheler sobre a prioridade da ética, embora não necessariamente com o argumento usado para apoiar sua veracidade. Como eu a entendo, a famosa máxima de Levinas, “a ética é anterior à ontologia”, de maneira distinta da afirmação de Scheler, não reivindica nenhum status empírico-ontológico. Ao contrário, transmite duas proposições, uma fenomenológica e outra ética.

Primeiro: para entender o significado da proposição ética, todo conhecimento prévio do ontológico precisa ser suspenso sob o pretexto de sua irrelevância. Segundo: não é a ética que precisa se justificar em termos de ser – mas o contrário: o *onus probandi* fica com o ser, é o ser que precisa demonstrar seu acordo com a ética. Em outras palavras, não se pode derivar o “deveria” do “é”; mas então não deveríamos nos preocupar com isso, já que é o “é” que deveria se preocupar com sua conexão com o “deveria”. A afirmação “a ética é anterior à ontologia” precisa ser lida em termos éticos: o que ela diz é que “a ética é melhor do que a ontologia”.

“O rosto de um vizinho”, escreve Levinas, “significa uma responsabilidade excepcional para mim, que precede qualquer acordo livre, qualquer pacto, qualquer contrato.”⁷ Eu era responsável antes de assumir qualquer compromisso que a sociedade sabe como petrificar em uma regra ou obrigação legal. Mas como nenhuma regra foi escrita ainda e a responsabilidade já adquiriu força com o primeiro vislumbre do Outro, essa responsabilidade é *vazia de conteúdo*: não diz nada sobre o que deve ser feito – só diz que, de agora em diante, tudo que for feito parecerá certo ou errado dependendo de qual serão seus efeitos sobre o Outro.

Algo notável sobre Levinas, um pensador profundamente religioso e um grande erudito talmúdico, é que, apesar de usar profusamente o conceito de mandamentos, ele explica em detalhes apenas um deles: “Não matarás.” Esse mandamento basta para sustentar todo o edifício da moralidade, já que requer o assentimento para a perpétua companhia do Outro – com todas

as suas conseqüências desconhecidas e imprevisíveis. Ordena que compartilhem vidas, que estejamos em interação e nos falemos; todo o resto permanece não especificado – um cheque em branco a ser preenchido por nossas ações. E é essa inespecificidade que nos introduz no terreno da ética.

Outro grande pensador religioso e filósofo ético de nosso século, Knud Løgstrup, é ainda mais específico acerca dessa inespecificidade vexatória e no entanto abençoada da demanda ética: “A demanda não dá nenhuma instrução sobre como a vida da pessoa assim entregue [aos nossos cuidados] deve ser cuidada. Não especifica nada a esse respeito, deixa-o inteiramente para o indivíduo. Com toda a certeza, a outra pessoa deve ser servida pela palavra e pela ação; mas precisamente que palavra e que ação, isso devemos decidir nós mesmos diante de cada situação.”⁸ Saber estar sob comando mas não saber o que o comando nos manda fazer significa estar sentenciado a uma incerteza perpétua. Mas, como diz Løgstrup, isso é exatamente o que significa “ser moral”: a certeza cria a irresponsabilidade, e a certeza absoluta é o mesmo que a absoluta irresponsabilidade. Se nos dissessem o que fazer com exatidão, “a sabedoria, a visão e o amor com os quais devemos atuar não seriam mais nossos”; o comando não seria um chamado ao humanismo, à imaginação e à visão – mas à obediência; a ética cristã, em particular, seria “ossificada em ideologia”, e assim todos nos renderíamos à tentação de “absolutizar os pontos de vista que agora prevalecem nas leis, na moralidade e na convenção contemporâneas”.⁹

Qual é o status exato da “responsabilidade incondicional” de Levinas e do “comando não enunciado” de Løgstrup é uma questão notoriamente discutível. As respostas navegam entre os dois pontos de vista oriundos da filosofia ética: entre a crença no Divino, nas origens pré-rationais da ética, e a concepção da ética como a “vontade da sociedade” codificada, um produto de convenções sedimentado a partir da experiência histórica humana e alcançado por meio de tentativas e erros, mesmo se guiado em seu caminho pela consideração racional dos pré-requisitos da coa-

bitação humana. Levinas e Løgstrup se esforçaram para conciliar os extremos e mostrar isso. Longe de contradizerem uma à outra, a presença pré-racional da demanda ética e a responsabilidade humana para fazer a palavra *não dita* ganhar corpo condicionam e impelem uma à outra. Nas visões sobre a ética de Levinas e Løgstrup, existe lugar para ambas – e a presença delas é indispensável.

Mas a mensagem combinada desses dois grandes pensadores não pára na tentativa de resolver a mais vexatória antinomia da filosofia ética. A parte mais importante da mensagem é a refutação da suposição enunciada ou tácita de todo, ou quase todo, o pensamento ético até hoje: que a causa da ética sofre sob circunstâncias de incerteza e ganha com a autoconfiança oferecida pela resoluta letra da lei – e, portanto, que “ser moral” significa, em última instância, concordar com o código ético. Contra a concepção comum de moralidade moldada à semelhança da lei, Levinas e Løgstrup oferecem uma visão da moralidade como um desafio; uma questão de responsabilidade *pela* debilidade do Outro, mais do que responsabilidade *diante de* um poder superior.

E contra a idéia de que a resolução da incerteza ética é um empreendimento essencialmente finito, destinado a acabar quando o código de ética totalmente racional e não contraditório for composto e seu domínio incontestável for decretado, Levinas e Løgstrup colocam a responsabilidade como *a condição humana eterna, que nunca acaba*. O que se segue à idéia de responsabilidade incondicional e demanda não enunciada é que podemos apenas reconhecer os seres morais por sua perpétua ansiedade e auto-reprovação: pela desgastada suspeita de que não foram *suficientemente morais* – que nem tudo que podia ser feito foi feito e que a demanda pediu mais do que eles ouviram quando ela pedia.

Agora estamos prontos para oferecer uma tentativa de resposta à pergunta do título desse capítulo: sim, o amor precisa da razão; mas precisa dela como um instrumento, não como desculpa, justificativa ou esconderijo.

Amar, assim como ser moral, significa estar e permanecer em um estado de perpétua incerteza. O amante, como da mesma forma que a pessoa moral, navega entre a tolerância, que com grande freqüência encalha nos bancos de areia da indiferença, e o impulso possessivo que tão fácil e abruptamente vai a pique quando encontra a rocha da coerção. E o amante e o ser moral não têm outras águas para navegar. Precisam de toda ajuda que possam conseguir, e a promessa de ajuda da razão soa atrativa. Precisam, depois de tudo, ponderar acerca de cursos alternativos de ação e contabilizar riscos e chances, ganhos e perdas; têm que tentar da melhor maneira possível antecipar os efeitos de suas ações sobre o bem-estar dos objetos de seu amor ou preocupação; é necessário comparar e avaliar a gravidade das demandas que não podem ser alcançadas simultaneamente devido à escassez de seus recursos, e precisam calcular o melhor modo, ou menos danoso, de distribuir os recursos à sua disposição.

Em todas essas tarefas e nas tarefas parecidas com essas, a razão está em primeiro lugar; nenhuma outra faculdade humana fará melhor o trabalho. Mas o artesão, e não as ferramentas, é o culpado pelos defeitos do produto e dele se espera arrependimento e algo que recompense o dano. Estender os poderes do pensamento racional não libera o amante ou a pessoa moral de sua responsabilidade pelas conseqüências. Essa responsabilidade só pode ser abandonada com o amor e a moralidade.

Mas isso não é suficiente para poupar os sofrimentos do amante e da pessoa moral. A incerteza é, na maioria das vezes, uma condição desagradável, e sem perspectivas; a incerteza incurável é de todo detestável e repulsiva. Aqueles colocados em tal condição podem ser desculpados por procurarem alívio desesperadamente. Este pode vir apenas na forma de uma autoridade poderosa o bastante para garantir a correção de certos passos e a impropriedade de todo o restante. A confiança que aqueles que buscam certezas investem em tal autoridade promete a libertação da carga dessa responsabilidade. Agora é a autoridade que leva a culpa se algo sair errado.

As autoridades se apresentam em muitas formas e cores. Existem governantes impiedosos e cruelmente totalitários que ameaçam a desobediência com punições severas. Existem versões mais brandas de governo-pelo-comando, na forma de hierarquias burocráticas. E existem autoridades sem escritórios e endereços de correio, anônimas: a autoridade dos números, armada com a ameaça do ostracismo social, é a mais preeminente entre elas. Quando chamados a prestar contas por suas ações, os que cometeram os erros podem sempre observar, dependendo da autoridade escolhida para confiar, que “apenas cumpriam ordens”, que simplesmente “seguiram as regras” ou que “todas as pessoas sensatas fazem o mesmo”.

Em nossa sociedade moderna, essas autoridades têm uma coisa em comum: explícita ou implicitamente, todas afirmam estar falando em nome da razão (é muito difícil, na sociedade moderna, falar com autoridade sem pretender ter uma linha direta com a razão). Quando elas dizem que alguma coisa tem de ser feita, não só “precisa ser feita” como “submetida à razão”. Quem mostrar desobediência não é apenas um transgressor da lei ou da regra, mas uma pessoa irracional; os culpados se opõem à sanidade e à racionalidade. Este hábito dos governantes pode criar a impressão de que a razão está do lado dos detentores do poder – uma ilusão da qual poetas da corte e muitos filósofos sóbrios e críticos foram vítimas. Deveríamos, no entanto, separar os usos ideológicos de algo da própria coisa. Sugiro que não é por meio dos serviços prestados aos que dão as ordens (ao menos não primariamente) que a razão se oferece para ajudar os que procuram escapar da responsabilidade.

Esta ajuda vem na absolvição das preocupações éticas. Algumas escolhas – em particular as mais enervantes e dolorosas – estão isentas de significância moral. Aos que escolhem é dada a garantia de que suas dores de consciência não estão aqui nem ali: o que você faz precisa ser medido, louvado ou condenado por outros critérios, mais claros e muito menos ambivalentes do que coisas tão vagas e difíceis de apontar com precisão, como

o bem-estar ou a miséria de outros e sua responsabilidade sobre isso. O amor, é claro, não é bom para pensar e, portanto, não é bom para esse *entendimento* que supostamente deve dizer a você *como prosseguir*; e a moralidade compartilha esse defeito com o amor. Se a razão pudesse oferecer um argumento sensato para você não seguir os impulsos morais e sim menosprezá-los, observando que as ações em questão são “moralmente indiferentes”, a oferta encontraria muitos arrematadores zelosos. Um exemplo pode mostrar o que desejo dizer.

Um dos argumentos mais ouvidos em favor do desmantelamento do Estado de bem-estar social é que “não podemos mantê-lo”. Existem muitas pessoas sem emprego e sem renda, diversas mães solteiras sem possibilidades de alimentar seus filhos, inúmeros idosos dependendo da aposentadoria por idade; bem, na verdade existem muitas pessoas, jovens e idosas, homens ou mulheres, brancas, negras ou amarelas que precisam de algum tipo de auxílio. Ajudaríamos de bom grado a todos, mas isso não pode ser feito sem compartilhar nossa riqueza, sem impostos mais altos, e seria nocivo e ingênuo, já que “enviaria os sinais equivocados” e desencorajaria as pessoas a produzir dinheiro e mais dinheiro, e assim causaria uma depressão sem chance de “recuperação guiada pelo consumidor”; “Todos ficaríamos pior.” Portanto, se você de fato se preocupa, não seja “insensatamente” generoso. Pode ser triste e deprimente não ser capaz de seguir seu coração, mas o amor precisa da razão para salvá-lo de sua loucura. Isso pode ser um pensamento circular, mas é sem dúvida bem-vindo. Serve para absolver uma consciência pesada e apresenta a recusa de compartilhar como, em última instância, um ato moral.

É a isso que me refiro como a razão usada para desculpar o amor por seu fracasso, um refúgio contra a não-enunciação da demanda ética e da incondicionalidade da responsabilidade moral. Estes, sugiro, são usos errados da razão. Oferecem um escape das questões morais, não a chance de enfrentar e lidar com seus dilemas.