

Zygmunt Bauman
Leonidas Donskis

CEGUEIRA MORAL

A perda da sensibilidade na modernidade líquida

Tradução:
Carlos Alberto Medeiros



· Introdução ·

Para uma teoria da privacidade e da
impenetrabilidade humanas, ou
Expondo as formas esquivas do mal

LEONIDAS DONSKIS: Zygmunt Bauman não é um sociólogo típico. É um filósofo do cotidiano. O tecido de seu pensamento e de sua linguagem é composto de uma diversidade de fios: uma teoria superior; sonhos e visões políticas; as ansiedades e os tormentos dessa unidade estatística da humanidade, o homem ou a mulher em sua pequenez; a crítica astuta – afiada como uma lâmina e, além disso, implacável – aos poderes do mundo; e uma análise sociológica das ideias tediosas, da vaidade, da busca incansável de atenção e popularidade, e também da insensibilidade e autoilusão dos seres humanos.

Não admira, a sociologia de Bauman é acima de tudo uma sociologia da imaginação, dos sentimentos, das relações humanas – amor, amizade, desespero, indiferença, insensibilidade – e da experiência íntima. Passar facilmente de um discurso para outro tornou-se traço característico de seu pensamento.

Talvez ele seja o único sociólogo do mundo (e Bauman é um dos grandes sociólogos vivos, ao lado de Anthony Giddens e Ulrich Beck) e simplesmente um dos maiores pensadores (com Umberto Eco, Giorgio Agamben, Michel Serres e Jürgen Habermas) que não apenas usa ativamente a linguagem da alta teoria. Ele salta com habilidade dessa linguagem para a da publicidade, dos comerciais, mensagens de texto, mantras dos oradores motivacionais e dos

gurus do mundo empresarial, clichês e comentários no Facebook; e depois retorna à linguagem (e aos temas) da teoria social, da literatura moderna e dos clássicos filosóficos.

Sua sociologia busca reconstruir todas as camadas da realidade e tornar sua linguagem universal acessível a todos os tipos de leitor, não apenas ao especialista acadêmico. Seu poder discursivo e sua capacidade de decifrar a realidade realizam essa função da filosofia que André Glucksmann compara aos entretítulos do cinema mudo, os quais ajudavam tanto a construir quanto a revelar a realidade retratada.

Bauman é reconhecidamente eclético do ponto de vista metodológico. A empatia e a sensibilidade são para ele muito mais importantes que a pureza teórica ou metodológica. Determinado a andar na corda bamba para atravessar o abismo que separa a alta teoria dos reality shows, a filosofia dos discursos políticos e o pensamento religioso dos comerciais, ele sabe muito bem como ficaria comicamente isolado e unilateral se tentasse explicar nosso mundo com as palavras da elite política e financeira, ou usando apenas textos acadêmicos herméticos e esotéricos.

Ele aprendeu sua teoria e foi muito influenciado, primeiro, por Antonio Gramsci e, depois, profundamente, por Georg Simmel – tanto pela teoria do conflito quanto pela concepção da vida mental (*Geistesleben*) e pela filosofia da vida (*Lebensphilosophie*). Foi essa filosofia da vida dos alemães – novamente, nem tanto a de Friedrich Nietzsche, mas a de Ludwig Klage e Eduard Spranger (em particular sua concepção de *Lebensformen*, “formas de vida”) – que forneceu a Bauman muitos de seus temas teóricos e modos de teorização.

Basta recordar o ensaio de Simmel intitulado “A metrópole e a vida mental” (1903); depois, ele encontrou eco no ensaio “Lübeck como forma de vida espiritual” (1926), de Thomas Mann; mais tarde ainda, na literatura lituana, tomou a forma do diálogo epistolar de Tomas Venclova e Czeslaw Milosz intitulado “Vilnius como forma de vida espiritual” (1978). Uma cidade torna-se um modo de viver e de pensar, algo em que se expressam história, arquitetura, música, artes plásticas, poder, memória, intercâmbios, encontros

de pessoas e ideias, dissonâncias, finanças, política, livros e credos – um espaço em que o mundo moderno nasce e também adquire suas formas para o futuro. Esse motivo permeia muitas das últimas obras de Bauman.

No mapa do pensamento de Bauman encontramos não apenas as ideias filosóficas e sociológicas de Gramsci e Simmel, mas também os insights éticos de seu amado filósofo Emmanuel Levinas, nascido e criado em Kaunas e também, segundo Bauman, o maior filósofo ético do século XX. Os insights de Levinas dizem respeito ao milagre de reconhecer a personalidade e a dignidade do Outro a ponto de salvar sua vida – sem ao mesmo tempo ser capaz de explicar a causa desse reconhecimento, de vez que essa explicação iria destruir o milagre da moral e do vínculo ético. Os livros de Bauman referem-se não apenas a esses e outros pensadores, mas também a teólogos, filósofos religiosos e obras de ficção, estas últimas desempenhando papel importante em sua criatividade.

Tal como o sociólogo polonês Jerzy Szacki, Bauman foi influenciado fortemente, se não decisivamente, por Stanislaw Ossowski, seu professor na Universidade de Varsóvia. Ao receber do rei da Espanha o Prêmio Príncipe das Astúrias por suas notáveis realizações no campo das humanidades, Bauman lembrou em seu discurso aquilo que Ossowski lhe ensinara em primeiro lugar e acima de tudo: que a sociologia pertence ao campo das ciências humanas. Ele prosseguiu dizendo que a sociologia é um relato da experiência humana – tal como um romance. E o maior romance de todos os tempos, reconheceu ele, é *Dom Quixote*, de Miguel de Cervantes.

Se Vytautas Kavolis argumentava que a sociologia e as ciências sociais em geral são “um campo desprovido de melodia”, então Bauman é o contraexemplo disso: sua sociologia não só emite sons, ela também olha você diretamente nos olhos. Esse olhar tem um viés ético. Não se pode desviar dele e deixar de lhe responder, pois, ao contrário do olhar psicologicamente exploratório ou do que absorve (consome) objetos de seu ambiente, o olhar de Bauman incorpora o princípio de um espelho ético. O que volta para você são todas as suas atividades, sua linguagem e tudo que você disse

ou fez sem pensar, simulando segurança, todo o seu mal irrefletido, porém silenciosamente endossado.

A sensibilidade e a empatia teóricas de Bauman podem ser comparadas a uma forma de falar, a uma atitude que elimina a assimetria anterior entre quem olha e quem é visto. É como *Moça com brinco de pérola*, de Johannes Vermeer, esmagando-nos, ao nos devolver inesperadamente nosso próprio olhar e deixando-nos sem voz, a imaginar: quem está olhando para quem? Nós para ela, ao lado de muitas outras obras-primas imortais da arte holandesa na galeria Mauritshuis, em Haia, ou ela para nós? O olhar de quem é olhado sobre quem olha, dessa forma retornando ao mundo todo o diálogo já esquecido. É um olhar grave e silencioso entre iguais – em lugar daquele olhar consumista ilimitado, utilitário, astuto e agressivamente proselitista que recebemos de volta, à guisa de um suposto diálogo.

Bauman observa o observador, propõe ao proponente e fala com o falante, pois a audiência de seus leitores e parceiros no diálogo não é composta apenas de teóricos de seu nível, nem somente de algumas personalidades imaginárias. Ele apresenta suas ideias ao homem e à mulher comuns – as pessoas que foram deslocadas pela globalização e pela segunda modernidade (líquida). Ele dá continuidade ao trabalho iniciado por Stephen Greenblatt, Carlo Ginzburg e Catherine Gallagher, os representantes do novo historicismo e da contra-história (micro-história, pequena história), rejeitando conscientemente a história como grande narrativa. Em lugar de *un grand récit*, eles constroem a narrativa histórica, um relato detalhado e significativo sobre pessoas reais: *une petite histoire*.

O tempo histórico da teorização de Bauman não é linear, mas pontilhista. A forma de sua história não é constituída pelos grandes deste mundo, mas pelas pessoas comuns. Não é a história dos grandes pensadores, mas da marginalização do homem comum. A simpatia de Bauman está, de forma manifesta, do lado dos perdedores da modernidade, não de seus heróis. Nunca saberemos seus nomes. Eles são como os atores não profissionais, com seus rostos surpreendentemente ímpares e expressivos (intocados por comerciais, autopromoção, consumo de massa, autoadulação e conversão

em mercadoria), nos filmes de Pier Paolo Pasolini, como *O Evangelho segundo São Mateus* e *Decameron*.

Ele não lida com as biografias dos pioneiros da estrutura econômica moderna (do capitalismo, se preferirem), *les entrepreneurs*, os gênios do início da arte moderna, mas com a de pessoas como Menocchio, o herege, morto na fogueira e apresentado no livro *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Esses atores menores e implícitos do drama da história dão forma e substância a nossas próprias formas de ansiedade, ambiguidade, incerteza e insegurança.

Vivemos num mundo em que os contrastes de riqueza e poder crescem sem parar, enquanto as diferenças em matéria de segurança ambiental diminuem cada vez mais. Hoje, a Europa Ocidental e a Oriental, os Estados Unidos e a África são igualmente (in)seguros. Milionários vivem dramas e conflitos pessoais que, via redes sociais, em um minuto se tornam conhecidos por pessoas que não têm nada em comum com eles, a não ser a capacidade de, a qualquer momento, experimentar elas próprias as mesmas condições. Os políticos, graças à democracia e à educação de massas, têm oportunidades ilimitadas de manipular a opinião pública, embora eles próprios dependam diretamente das mudanças de atitude da sociedade de massa e possam ser por elas destruídos.

Tudo é permeado pela ambivalência. Não há mais nenhuma situação social inequívoca, da mesma forma que não há mais atores inflexíveis no palco da história. Tentar interpretar esse mundo em termos de categorias como bem e mal, pela ótica política e social do preto no branco e das separações quase maniqueístas, é hoje tanto impossível quanto grotesco. Este é um mundo em que há muito deixou de controlar a si mesmo (embora busque obsessivamente controlar os indivíduos), que não pode responder a seus próprios dilemas nem reduzir as tensões que ele mesmo semeou.

Felizes foram as eras que tiveram dramas e sonhos claros, assim como perpetradores do bem ou do mal. A tecnologia atual ultrapassou a política, esta última se tornou, em parte, um suplemento daquela e ameaça concluir a criação de uma sociedade tecnológica. Essa sociedade, com sua consciência determinista, encara a recusa

de participar das inovações tecnológicas e das redes sociais (tão indispensáveis para o exercício do controle social e político) como base suficiente para remover todos os retardatários do processo de globalização (ou os que discordam de sua santificada ideia) para as margens da sociedade.

Se você é um político e não aparece na TV, você não existe. Mas isso é notícia velha. A notícia nova é esta: se você não está disponível nas redes sociais, não está em lugar algum. O mundo da tecnologia não lhe perdoará essa traição. Recusando-se a se juntar ao Facebook, você perde amigos (o grotesco é que no Facebook você pode ter milhares de amigos, embora, como diz a literatura clássica, encontrar apenas um amigo para toda a vida seja um milagre e uma bênção). Mas isso não é somente uma questão de perder relacionamentos, é uma separação social por excelência. Se você não declara e não paga seus impostos por via eletrônica, fica socialmente isolado. A tecnologia não vai permitir que você se mantenha distante. *Eu posso* transmuta-se em *eu devo*. Posso, logo, sou obrigado a. Dilemas não são permitidos. Vivemos numa realidade de possibilidades, não de dilemas.

Em *Cândido, ou o Otimismo*, famoso livro filosófico de Voltaire, há um pensamento importante, expresso no reino utópico de Eldorado. Quando Cândido pergunta às pessoas daquele reino se lá existem sacerdotes e freiras (não há nenhum à vista), após alguns instantes de ligeira confusão, ele ouve a resposta de que todos os habitantes são sacerdotes de si mesmos – sendo gratos e prudentes, eles louvam continuamente a Deus, assim não precisam de intermediários. No romance de Anatole France *Os deuses têm sede*, um jovem revolucionário fanático acredita que mais cedo ou mais tarde a Revolução vai transformar todos os Patriotas e Cidadãos em Juizes.

Por esse motivo, a afirmação de que *na era do Facebook, do Twitter e da blogosfera, qualquer um que esteja na rede e escreva é por isso mesmo um jornalista* não é artificial nem estranha. Se podemos criar nós mesmos uma rede de relações sociais e participar do drama global da consciência e da sensibilidade humanas, o que sobra para o jornalismo como profissão? Será que ele não termina

na situação do rei Lear, que dividiu toda a sua riqueza entre as duas filhas mais velhas (a comunicação e o debate político formando a esfera pública) e ficou só com o bobo da corte?

Nós fazemos parte da nova narrativa humana que no passado assumiu as formas do épico, da saga ou do romance, e agora se apresenta nas telas de TV e nos monitores dos PCs. A nova narrativa é criada no espaço virtual. Por isso, unificar pensamento e ação, abertura pragmática e ética, assim como razão e imaginação, se torna um desafio para o jornalismo, exigindo não apenas a estratégia sempre autorrenovada de representar e elaborar o mundo, apreender e debater os problemas, promover o diálogo – mas também um tipo de escrita que não crie barreiras onde estas deixaram de existir há muito tempo. O desafio é uma busca de sensibilidade, de novas formas de agir de maneira adequada aos seres humanos, busca que, em estrita colaboração com as ciências humanas e sociais, cria um novo campo global de compreensão mútua, crítica social e autointerpretação. Sem a emergência desse tipo de campo, não fica claro o que está à espera da filosofia, da literatura e do jornalismo. Se eles caminharem juntos, vão sobreviver e se tornar mais importantes que nunca. Caso se separem ainda mais, todos nos tornaremos bárbaros.

A tecnologia não permitirá que você permaneça à margem. *Eu posso transmuta-se em eu devo*. Posso, logo devo. Não se permitem dilemas. Vivemos numa realidade de possibilidades, não de dilemas. Isso é algo semelhante à ética do WikiLeaks, em que não há espaço para a moral. É obrigatório espionar e vaziar, embora não esteja claro por que motivo e com que finalidade. Isso é algo que deve ser feito apenas porque é tecnologicamente viável. Há aí um vácuo moral criado por uma tecnologia que sobrepujou a política. O problema dessa consciência não é a forma nem a legitimidade do poder, mas sua quantidade. Pois o mal (a propósito, secretamente adorado) está onde haja mais poder financeiro e político. Portanto, para uma consciência assim, o mal está à espreita no Ocidente. Ele ainda possui um nome e uma geografia, mesmo que tenhamos chegado há muito tempo a um mundo em que o mal está fraco e impotente, portanto exaurido e encobrindo seus rastros. Duas manifes-

tações do novo mal: a insensibilidade ao sofrimento humano e o desejo de colonizar a privacidade apoderando-se do segredo de uma pessoa, aquela coisa de que nunca se deveria falar, que jamais poderia se tornar pública. O uso global de biografias, intimidades, vidas e experiências de outras pessoas é um sintoma de insensibilidade e falta de sentido.

A nós, parece que o mal vive em outro local. Pensamos que ele não está em nós, mas à espreita em certos lugares, em determinados territórios do mundo que nos são hostis ou em que acontecem coisas que colocam em perigo toda a humanidade. Essa ilusão e esse tipo de autoengano ingênuos estão presentes no mundo hoje da mesma forma que duzentos ou trezentos anos atrás. A representação do mal como fator objetivamente existente foi por muito tempo encorajada por histórias religiosas e pelas mitologias do mal. Mas mesmo agora nos recusamos a procurar o mal dentro de nós. Por quê? Porque isso é insustentavelmente difícil e subverte a lógica da vida cotidiana de uma pessoa comum.

Por motivos de segurança emocional e psicológica, as pessoas geralmente tentam superar a dúvida e o estado de incerteza contínuos que encontram em si mesmas – e com isso o senso de insegurança que se torna muito forte quando não temos respostas claras e prontas para as questões que nos agitam ou até nos atormentam. É por isso que estereótipos e conjecturas são tão comuns na cultura popular e na mídia. Os seres humanos precisam deles como salvaguardas de sua segurança emocional. Como Leszek Kolakowski corretamente observou, clichês e estereótipos, em vez de atestarem o atraso ou a estupidez humanos, indicam nossa fraqueza e o medo de que seja insustentavelmente difícil viver sitiado por dúvidas constantes.

Acreditar ou não em teorias conspiratórias (que, do ponto de vista filosófico, não são mais que suposições, muitas vezes incapazes de se confirmar e sustentar, mas que ao mesmo tempo não podem ser descartadas) nada tem a ver com a verdadeira condição da ciência e do conhecimento. Intelectuais, cientistas e até céticos acreditam em teorias conspiratórias. Esse é um tema digno da anti-gaiada judaica: no final de uma conversa *post-mortem* entre Deus

e um ateu, este último, quando indagado de que modo, não acreditando em Deus e de forma geral em coisa alguma, e duvidando de tudo, ainda assim acredita que Deus não existe, responde que, “Bem, você tem de acreditar em alguma coisa”...

No entanto, como quer que seja, a localização do mal numa nação ou num país específico é um fenômeno muito mais complexo que apenas viver num mundo de estereótipos e suposições. A moderna imaginação moral constrói um fenômeno que eu chamaria de geografia simbólica do mal. Trata-se da convicção de que as possibilidades do mal são inerentes não tanto a cada um de nós tomado individualmente, mas a sociedades, comunidades políticas e países. Talvez Martinho Lutero tenha tido uma influência nisso, em virtude de sua crença de que o mal é inerente à sociedade e às relações sociais, e que, portanto, deveríamos nos preocupar em salvar nossas almas em vez de nos envolvermos nas questões da sociedade.

Seria tolice negar que sistemas autoritários e totalitários distorcem o pensamento, a sensibilidade e as relações sociais de países inteiros, suas sociedades e indivíduos. Mas se tudo se limitasse a separações maniqueístas entre democracia e autoritarismo (*Oh, sancta simplicitas*, como se o mal não existisse em países democráticos, em pessoas que valorizam a liberdade e a igualdade, em suas escolhas morais...), isso seria apenas parte do problema. A geografia simbólica do mal não para nas fronteiras dos sistemas políticos, mas penetra em mentalidades, culturas, espíritos nacionais, padrões de pensamento e tendências de consciência.

O mundo analisado por Bauman deixa de ser uma caverna habitada por monstros e demônios da qual emanam perigos para a parte boa e inteligente da humanidade. Com a tristeza e a suave ironia que o caracterizam, Bauman escreve sobre o inferno que um ser humano normal e aparentemente bondoso, bom vizinho e homem de família, cria para o Outro, recusando-se a conceder-lhe individualidade, mistério, dignidade e uma linguagem sensível.

A esse respeito, Bauman não está distante do pensamento de Hannah Arendt – em especial quando ela, no polêmico estudo sobre Eichmann em Jerusalém e a banalidade do mal, revelou sua decepção

com o mal do novo mundo. Todos esperam ver um monstro ou uma criatura do inferno, mas na verdade veem um banal burocrata da morte cujas personalidade e atividade são testemunhos de uma extraordinária normalidade e até de um elevado senso de dever moral. Não surpreende que Bauman tenha interpretado o Holocausto não como uma orgia de monstros e demônios, mas como um conjunto de condições horríveis, sob as quais os membros de uma nação fariam as mesmas coisas que os alemães e outras nações fizeram – nações que tiveram a oportunidade de interpretar rápida e simplesmente seus próprios sofrimentos e os fatos em que se envolveram. A fuga de insuportáveis dilemas humanos para um objetivo de luta sonoramente formulado e para um programa de aniquilação de um adversário ideológico é o caminho que leva à confirmação do Holocausto. Se você não tem coragem de olhar nos olhos de uma criança inocente, mas sabe que está lutando contra seu inimigo, acontece algo que poderia ser chamado de desvio de olhar, de um ser humano para a razão instrumental e para uma linguagem capaz de alterar o mundo.

Essas são circunstâncias e situações não vivenciadas por aqueles que têm uma visão clara sobre elas. Como disse Bauman durante sua palestra na Universidade Vytautas Magnus, em Kaunas, Lituânia,¹ nada é mais difícil que escrever sobre situações que você não viveu e nem sequer desejaria vivenciar. Por exemplo, o que você diria sobre um ser humano que, numa noite, durante a Segunda Guerra Mundial, ouve bater à porta uma criança judia em busca de abrigo, na esperança de ser salva? O ser humano deve decidir na hora, sabendo muito bem que está arriscando a própria vida e a de sua família. Essa é uma situação que não se deseja para ninguém, nem para si mesmo.

O mal não está confinado às guerras ou às ideologias totalitárias. Hoje ele se revela com mais frequência quando deixamos de reagir ao sofrimento de outra pessoa, quando nos recusamos a compreender os outros, quando somos insensíveis e evitamos o olhar ético silencioso. Ele também habita os serviços secretos, quando estes, motivados pelo amor à pátria ou pelo senso de dever (cujas profundidade e autenticidade não seriam questionadas por intelectuais especializados na ética de Immanuel Kant, nem pelo

próprio Kant), destroem inflexivelmente a vida de um homem ou de uma mulher comum apenas porque talvez não houvesse outro jeito, ou por estar no lugar errado no momento errado, ou porque o serviço secreto de outra nação lhes pediu um favor, ou porque alguém precisava provar sua lealdade e dedicação ao sistema, ou seja, ao Estado e às suas estruturas de controle.

A destruição da vida de um estranho, sem haver a menor dúvida de que se cumpre o dever e de que se é uma pessoa moral, essa é a nova forma do mal, o formato invisível da maldade na modernidade líquida. Ele caminha ao lado de um Estado que se presta ou se rende totalmente a esses males, um Estado que só tem medo da incompetência e de ser superado por seus competidores, mas que nem por um minuto duvida que as pessoas não passem de unidades estatísticas. As estatísticas são mais importantes que a vida humana real; o tamanho de um país e seu poder econômico e político são muito mais importantes que o valor de um de seus habitantes, ainda que este fale em nome da humanidade. Nada pessoal, são apenas negócios, esse é o novo Satã da modernidade líquida. Mas, em contraste com o romance *O mestre e a margarida*, de Mikhail Bulgákov, e com seu protagonista, Woland – o qual revela a crença secreta dos europeus orientais de que o cristianismo não pode explicar o mal, de que o século XX torna inquestionável que o mal existe como realidade independente e paralela, e não como uma insuficiência do bem (tal como ensinado por santo Agostinho e considerado verdadeiro há séculos) –, essa modernidade líquida transforma em banalidade não o bem puro e simples, mas o próprio mal.

A verdade mais desagradável e chocante de hoje é que o mal é fraco e invisível. Assim, é muito mais perigoso que aqueles demônios e espíritos malignos que conhecíamos pela obra de filósofos e literatos. O mal é débil e amplamente disperso. A triste verdade é que ele está à espreita em cada ser humano normal e saudável. O pior não é a latência do mal presente em cada um de nós, mas as situações e circunstâncias que nossa fé, nossa cultura e nossas relações humanas não podem deter. O mal assume a máscara da fraqueza e ao mesmo tempo é a fraqueza.

Felizes eram os tempos em que havia formas evidentes de mal. Hoje não sabemos mais quais são elas e onde estão. Tudo se torna claro quando alguém perde a memória e a capacidade de ver e sentir. Eis aqui uma lista de nossos novos bloqueios mentais. Ela inclui nosso esquecimento deliberado do Outro, a recusa proposital em reconhecer e admitir um ser humano de outro tipo, ao mesmo tempo que descartamos alguém vivo, real, e que está fazendo e dizendo alguma coisa bem ao nosso lado – tudo em nome de fabricar um “amigo” no Facebook distinto de você e que talvez viva em outra realidade semiótica. Nessa lista também se encontra a alienação, ao mesmo tempo que se simula a amizade; não ver nem conversar com alguém que está conosco e usar a palavra “Sinceramente” no final de cartas dirigidas a pessoas que não conhecemos e com as quais jamais nos encontraremos – quanto mais insensível for o conteúdo, mais cortês será a saudação. Há também o desejo de nos comunicar, não com aqueles que nos são próximos e que sofrem em silêncio, mas com alguém imaginado e construído, nossa própria projeção ideológica – e esse desejo caminha de par com uma inflação de palavras e conceitos convenientes. Novas formas de censura coexistem – da maneira mais estranha – com a linguagem sádica e canibalesca encontrada na internet e que corre solta nas orgias verbais do ódio sem face, nas cloacas virtuais em que se defeca sobre os outros e nas demonstrações incomparáveis de insensibilidade humana (em especial nos comentários anônimos).

Essa é a cegueira moral – voluntariamente escolhida e imposta ou aceita com resignação – de uma época que, mais que de qualquer outra coisa, necessita de rapidez e acuidade na compreensão e no sentimento. Para que possamos recuperar nossa sagacidade em tempos sombrios, é preciso devolver a dignidade, da mesma forma que a ideia da inescrutabilidade essencial dos seres humanos, aos grandes homens e mulheres do mundo, mas também à multidão de extras, ao indivíduo estatístico, às unidades estatísticas, à massa, ao eleitorado, ao homem da esquina e ao querido povo – ou seja, todos aqueles conceitos ilusórios construídos por tecnocratas que se apresentam como democratas propagandeando a noção de que sabemos tudo que há para saber sobre as pessoas e suas neces-

sidades, e que todos esses dados são apontados com exatidão e totalmente explicados pelo mercado, pelo Estado, pelas pesquisas sociológicas, pelas avaliações e por qualquer outra coisa que transforme as pessoas em anônimos globais.

Destituir os seres humanos de seus rostos e de sua individualidade não é uma forma de mal menos importante que reduzir sua dignidade ou procurar ameaças entre aqueles que migraram ou que cultivam crenças diferentes. Esse mal não é sobrepujado pela correção política nem por uma “tolerância” burocratizada, compulsória (frequentemente transformada em caricatura da coisa real), nem pelo multiculturalismo, que se resume a deixar a humanidade a sós com suas injustiças e degradações sob os novos sistemas de castas, contrastes de riqueza e prestígio, escravidão moderna, apartheid e hierarquias sociais – tudo justificado pelo recurso à diversidade e à “singularidade” culturais. Esse é o cínico disfarce ou, na melhor das hipóteses, uma autoilusão e um paliativo ingênuos.

Por vezes somos iluminados por textos que nos olham diretamente nos olhos e fazem perguntas. Não podemos deixar de lhes responder. Não temos o direito de ignorá-los se quisermos permanecer na zona da moderna sensibilidade teórica, política e ética. São textos como os que Zygmunt Bauman tem escrito.

Não é preciso dizer que este livro, escrito com um dos maiores pensadores de nossa época, é um ponto de destaque em minha existência. Oportunidade assim só ocorre uma vez na vida. Por isso, sou imensamente grato a Zygmunt Bauman – uma grande influência, uma grande inspiração e um estimado amigo.

Este livro é um diálogo sobre uma possibilidade de redescoberta do sentido de pertencimento como alternativa viável à fragmentação, atomização e à resultante perda de sensibilidade. Também é um diálogo sobre a perspectiva ética como única saída da armadilha e das múltiplas ameaças representadas pela adiaforização da humanidade atual e de sua imaginação moral. Este texto de advertência também serve como lembrete da arte da vida e da vida da arte, já que foi formatado como diálogo teórico epistolar entre amigos. Refinando meus pensamentos, completando e resumindo minhas perguntas e insinuações para construir uma forma coerente

te de discurso, Zygmunt Bauman, neste livro, parece tão íntimo e afável quanto um humanista do Renascimento dirigindo-se a seus colegas de outras partes – seja esta uma alusão a Thomas More e Erasmo ou a Thomas More e Peter Giles, ou ainda a Thomas More e Raphael Hythloday.

Esse formato permite-nos desenvolver um diálogo sociológico e filosófico sobre a triste novidade contrária à *Utopia* de More – ou seja, como eu o situo em meus aforismos como uma variação de Milan Kundera: a globalização é a última esperança fracassada de que, em algum lugar, ainda exista uma terra para a qual se possa fugir e onde encontrar a felicidade. Ou a última esperança fracassada de que, em algum lugar, ainda exista uma terra diferente da sua, opondo-se ao senso de insignificância, à perda de critérios e, em última instância, à cegueira moral e à perda da sensibilidade.

ZYGMUNT BAUMAN: A política não é o único segmento da multifacetada atividade humana no mundo a ser afetado pela insensibilidade moral. Ela pode até ser vista como dano colateral de uma peste abrangente e onívora, e não como sua fonte e motor. Se a política é a arte do possível, cada tipo de ambiente sociocultural traz à tona seu próprio tipo de política, ao mesmo tempo que torna difícil acessar e tornar efetivos todos os outros tipos de prática política. Nosso ambiente líquido moderno não é exceção a essa regra.

Quando empregamos o conceito de “insensibilidade moral” para denotar um tipo de comportamento empedernido, desumano e implacável, ou apenas uma postura imperturbável e indiferente, assumida e manifestada em relação aos problemas e atribuições de outras pessoas (o tipo de postura exemplificado pelo gesto de Pôncio Pilatos ao “lavar as mãos”), usamos a “insensibilidade” como metáfora; sua localização básica é na esfera dos fenômenos anatômicos e fisiológicos dos quais é extraída – seu significado fundamental é a disfunção de alguns órgãos dos sentidos, seja ela ótica, auditiva, olfativa ou tátil, resultando na incapacidade de perceber estímulos que em condições “normais” evocariam imagens, sons ou outras impressões.

Às vezes essa insensibilidade orgânica, corpórea, é desejada, artificialmente induzida ou autoadministrada com a ajuda de analgésicos, e saudada como medida temporária durante uma cirurgia ou um ataque, transitório ou terminal, de uma desordem orgânica dolorosa; nunca se destina a tornar o organismo *para sempre* imune à dor. Profissionais da medicina considerariam essa condição equivalente a um convite ao infortúnio. A dor é uma arma crucial do organismo em sua defesa às ameaças mortais. Ela assinala a urgência de se empreender uma ação terapêutica antes que seja tarde demais para intervir. Se a dor não enviasse a advertência de que algo está errado, exigindo uma intervenção, o paciente adiaría a busca de remédio até que sua condição atingisse o ponto em que não haveria tratamento nem melhora. As desordens orgânicas consideradas mais assustadoras, porque difíceis de curar, são as doenças que não provocam dor no estágio inicial, quando ainda podem ser tratadas e possivelmente curadas.

Da mesma forma, a ideia de uma condição para sempre indolor (ser anestesiado e tornado insensível à dor, a longo prazo) não nos atinge de imediato como algo evidente e indesejado, que dirá ameaçador. A promessa de estar livre da dor, garantido contra suas futuras aparições, é uma tentação a que poucas pessoas conseguiriam resistir. Mas a liberdade em relação à dor é uma bênção ambígua, para dizer o mínimo. Ela evita o desconforto e, por um curto período, alivia um sofrimento talvez severo; mas também pode ser uma armadilha, ao mesmo tempo que torna seus “clientes satisfeitos” propensos a cair na dor.

A função da dor, de servir de alerta, advertência e profilaxia, tende a ser quase esquecida quando a noção de “insensibilidade” é transferida dos fenômenos orgânicos e corpóreos para o universo das relações inter-humanas, e assim conectada ao qualificativo “moral”. A não percepção dos primeiros sinais de que algo pode dar ou já está dando errado com nossa capacidade de conviver e com a viabilidade da comunidade humana, e que, se nada for feito, as coisas poderão piorar, significa que o perigo saiu de nossa vista e tem sido subestimado por tempo suficiente para desabilitar as interações humanas como fatores potenciais

de autodefesa comunal – tornando-as superficiais, frágeis e fráguas. É nisso que, em última instância, se resume o processo rotulado de “individualização” (exemplificado, por seu turno, pelo slogan hoje em moda “Preciso de mais espaço”, traduzido como exigência de afastar a proximidade e a interferência dos outros). Não necessariamente “imoral” em sua intenção, o processo de individualização leva a uma condição que não necessita de avaliação e regulação morais, e, o que é mais importante, na qual não há lugar para isso.

As relações que os indivíduos estabelecem com os outros têm sido descritas hoje como “puras” – significando “sem nós”, sem obrigações incondicionais assumidas e, assim, sem pre-terminação, portanto, sem uma hipoteca para o futuro. O único alicerce e única razão para que a relação continue, como se tem dito, é a quantidade de satisfação mútua com ela obtida. O advento e a prevalência de “relações puras” têm sido amplamente interpretados como um passo gigantesco no caminho da “libertação” individual (esta última reinterpretada de modo ambivalente como livre das restrições que todas as obrigações com os outros tendem a estabelecer sobre nossas escolhas). O que torna essas interpretações questionáveis, contudo, é a noção de “mutualidade”, neste caso, um enorme e infundado exagero. A coincidência de que ambos os lados da relação estejam satisfeitos não cria necessariamente uma mutualidade: afinal, isso não significa nada além de cada um dos indivíduos numa relação estar satisfeito *ao mesmo tempo* que o outro. O que não deixa a relação atingir uma genuína mutualidade é a consciência, por vezes tranquilizadora, mas outras aterrorizante e ameaçadora, de que o término da relação tende a ser uma decisão tendenciosa, unilateral; e também uma coerção para que a liberdade individual não seja subestimada.

A distinção essencial das “redes” – nome agora escolhido para substituir as antiquadas ideias, que se creem defasadas, de “comunidade” ou “comunhão” – é esse direito *unilateral* de abandoná-las. Ao contrário das comunidades, as redes são cons-

truídas individualmente, e como tal remodeladas ou desfeitas, e se baseiam na vontade do indivíduo de persistir como seu único, embora volátil, alicerce. Numa relação, porém, *dois* indivíduos se encontram. O indivíduo tornado moralmente “insensível” (a quem se possibilita, e que esteja disposto a, desconsiderar o bem-estar do outro) está, queira ou não, ao mesmo tempo situado na ponta receptiva da insensibilidade moral dos objetos de sua insensibilidade moral. As “relações puras” são o presságio não tanto de uma mutualidade da libertação, mas de uma mutualidade da insensibilidade. O “grupo de dois” de Levinas deixa de ser uma sementeira da moral. Em vez disso, transforma-se num fator de *adiaforização* (de exclusão do domínio da avaliação moral) da variedade especificamente *líquida* moderna, complementando e também ao mesmo tempo suplantando a burocrática variedade *sólida* moderna.

A variedade líquida moderna da adiaforização tem como modelo o padrão da relação consumidor-mercadoria, e sua eficácia baseia-se no transplante desses padrões para as relações inter-humanas. Como consumidores, não juramos lealdade permanente à mercadoria que procuramos e adquirimos para satisfazer nossas necessidades ou desejos; e continuamos a usar esses serviços enquanto eles atenderem às nossas expectativas, porém não mais que isso – ou até que deparemos com outra mercadoria que prometa satisfazer os mesmos desejos mais plenamente que a anterior. Todos os bens de consumo, incluindo os descritos como “duráveis”, são intercambiáveis e dispensáveis; na cultura consumista – inspirada pelo consumo e a serviço dele –, o tempo decorrido entre a compra e o descarte tende a se comprimir até o ponto em que as delícias derivadas do objeto de consumo passam de seu uso para sua apropriação. A longevidade do uso tende a encolher, e os incidentes de rejeição e descarte tendem a se tornar mais frequentes à medida que se exaure com mais rapidez a capacidade de satisfazer (e de continuar desejáveis) dos objetos. Uma atitude consumista pode lubrificar as rodas da economia, e ela joga areia nos rolamentos da moral.

Essa não é, porém, a única calamidade a afetar as ações moralmente saturadas num ambiente líquido moderno. Tal como um cálculo de ganhos não pode jamais reprimir e sufocar as presenças tácitas, mas refratárias e insubordinadas, do impulso moral, a desatenção para com as regulações morais e o desprezo pela responsabilidade evocada, nos termos de Levinas, pela Face de um Outro deixam atrás de si um sabor amargo, conhecido como “dor de consciência” ou “escrúpulo moral”. Nisso, também as ofertas consumistas surgem para ajudar: o pecado da negligência moral pode ser motivo de arrependimento, absolvido com presentes fornecidos pelas lojas, pois o ato de comprar, não importa quão egoístas e autorreferenciais sejam seus verdadeiros motivos e as tentações que o fizeram acontecer, é representado como um feito moral.

Tirando vantagem dos impulsos morais instigados pelas transgressões que ela própria gerou, estimulou e intensificou, a cultura consumista transforma cada loja e agência de serviços numa farmácia fornecedora de tranquilizantes e anestésicos: neste caso, drogas destinadas a mitigar ou aplacar não as dores físicas, mas a dor *moral*. Com a negligência moral crescendo em alcance e intensidade, a demanda por analgésicos aumenta, e o consumo de tranquilizantes morais se transforma em vício. Portanto, a insensibilidade moral induzida e maquinada tende a se transformar numa compulsão ou numa “segunda natureza”, uma condição permanente e quase universal – com a dor moral extirpada em consequência de seu papel salutar como instrumento de advertência, alarme e ativação.

Com a dor moral sufocada antes de se tornar insuportável e preocupante, a rede de vínculos humanos composta de fios morais se torna cada vez mais débil e frágil, vindo a se esgarçar. Com cidadãos treinados a buscar a salvação de seus contratempores e a solução de seus problemas nos mercados de consumo, a política pode (ou é estimulada, pressionada e, em última instância, coagida a) interpelar seus súditos como consumidores, em primeiro lugar, e só muito depois como cidadãos; e a redefinir o ardor consumista como virtude cívica, e a atividade de consumo como a realização da principal tarefa de um cidadão.