

AS AVENTURAS DA AMBIVALÊNCIA (DA MODERNIDADE À PÓS-MODERNIDADE SEGUNDO BAUMAN)

ADVENTURES OF THE AMBIVALENCE
(FROM THE MODERNITY TO THE POSTMODERNITY AFTER BAUMAN)

José Caselas*
jcaselas@netcabo.pt

Resumo: Partindo da visão da modernidade e da pós-modernidade em Zygmunt Bauman, pretende-se articular o conceito de ambivalência num contexto ético-político de modo a pensar a universalização e a secularização do saber que, na pós-modernidade, se guindou a um patamar que não possuía anteriormente. De fato, com o advento da pós-modernidade já não é possível enveredar por uma noção de saber universal pastoral e prosélito do Estado como no tempo dos *philosophes* das Luzes. Importa salientar de que modo o projeto da modernidade fracassou como sonho de engenharia social que redundou no totalitarismo e quais as categorias instituídas na contemporaneidade.

Palavras-Chave: Modernidade, pós-modernidade, ambivalência, genocídio, secularização.

Abstract: This paper is indebted to Zygmunt Bauman's views on modernity and postmodernity and aims to discuss the concept of ambivalence in an ethico-political context, assessing the ascendancy of secularized and universal knowledge over the past century. In fact, with post-modernity's coming of age, it is no longer possible to embrace a notion of knowledge that may be sustained by the state in a pastoral and proselytizing fashion,

* Doutorando em Filosofia na Universidade de Évora (Portugal).

as once did the *philosophes* of Enlightenment. It is important to question how and why the project of modernity failed as a dream of social engineering, degenerating into totalitarianism, and to foreground the categories favored by contemporaneity.

Keywords: Modernity. Post-modernity. Ambivalence. Genocide. Secularization.

O grande medo da vida moderna é o medo da subdeterminação, da falta de clareza, da incerteza – por outras palavras, da ambivalência.

BAUMAN, Z., *A vida fragmentada*

I Crítica da razão legislativa

Assumindo uma perspectiva da modernidade inspirada em Kant, Michel Foucault traçou para a filosofia a tarefa de se ocupar com o presente.¹ De que maneira esta atitude repercutiu ou não em alguns empreendimentos de outros pensadores é uma história que está por fazer. Um dos que certamente seguiu nessa via, que implica retomar a proveniência da pesquisa, visto que o presente não se encontra suspenso do fio da História, foi Zygmunt Bauman com as suas análises acerca da origem da modernidade e da pós-modernidade. A trilogia do seu período de viragem da década de 80 do séc. XX – *Legisladores e Intérpretes* [1987], *Modernidade e Holocausto* [1989] e *Modernidade e Ambivalência* [1991]² – marcou to-

¹ “A questão da filosofia é a questão deste presente que somos nós mesmos”. Foucault, M. Non au sexe roi. In: *Dits et écrits*, vol. III, p. 266. Cf. igualmente Foucault, M. Qu'est-ce que les Lumières?. In: *Dits et écrits*, vol. IV, p. 562.

² Para o leitor brasileiro existem várias obras de Bauman traduzidas na editora Jorge Zahar Editor, nomeadamente os dois últimos volumes desta trilogia.

das as reformulações posteriores da sua obra, pelo que será considerada neste artigo como o *leitmotiv* dos temas a abordar.

A aventura, considerou Simmel, tem um princípio e um fim.³ A questão da aventura da ambivalência posiciona-nos num centro aparentemente sem exterioridade ou periferia, um fim que, apesar de tudo, é a possibilidade de um novo começo visto que, para o aventureiro apenas conta o momento presente, uma continuidade indefinida, daí a afinidade entre o aventureiro e o artista. Ser moderno, para ele, é estar numa situação de perpétua modernização, por consequência, aberto a novos começos. O aventureiro não tem passado e, por outro lado, o futuro não existe para ele: “O aventureiro é o exemplo mais forte do ser anhistórico do homem, do ser presente”.⁴ Para simplificar poderíamos dizer que Bauman relatou o destino da modernidade como uma hipótese de eliminar a ambivalência/incerteza, ao passo que a pós-modernidade é o modo de reintegrá-la (de viver com o assombro da ambivalência), mas isto nada diz sobre o fluxo vital de um conceito que se imbrica em todas as utopias enquanto sonhos de uma sociedade perfeita.

A modernidade, definida nos termos do pensamento de Zygmunt Bauman é indiscernível da época das Luzes, esse período em que o apogeu da Razão foi assumido pelos intelectuais e pela ideologia ao serviço do Estado. O que levou à edificação desse grupo de filósofos que se autonomizou por meio das ideias e de uma comunidade de discussão? Fazendo a genealogia dos intelectuais, Bauman argumenta que a época das Luzes ergueu o legislador/filósofo/intelectual em plena modernidade. Por outro lado, a modernidade não é apenas o período de secularização, mas do aparecimento do Estado-nação preocupado com a vigilância do seu território.

Os *philosophes* das Luzes formaram um grupo autônomo de intelectuais modernos que pugnou por uma utopia, aliada a um

³ Simmel, G. *Philosophie de la modernité*, p. 218.

⁴ Idem, p. 219.

dispositivo de poder/saber que contrariava a hierarquia eclesiástica e a cultura popular, rumo a uma nova antropologia que advogava que o homem e a realidade humana eram capazes de conhecer o segredo oculto da Natureza. A educação do povo, a cruzada cultural teve como móbil a substituição de um poder pastoral da Igreja por um poder pastoral e prosélito do Estado.⁵ É esse o sentido da secularização levada a cabo pelos filósofos. Foram os intelectuais que tomaram essa tarefa a seu cargo; todo o excedente do poder foi colocado sob a vigilância panóptica de modo a apagar as diferenças quantitativas. “A vigilância unidirecional tem tendência a apagar as diferenças individuais e a substituir uma uniformidade quantificável à variedade qualitativa”.⁶

O afastamento da contingência e da ambivalência apenas poderia ser vivido num contexto de auto-ilusão (a auto-ilusão da modernidade). O papel dos filósofos é o de educar o povo, mas esta ideia de educação oculta uma regulação da sociedade, aplicada sobretudo às “classes perigosas”, a população e os errantes sem domicílio fixo. A erosão da universalidade no período pós-moderno conduz à emancipação, definida como tolerância às formas de vida alternativas, sem que tenhamos que as perseguir com uma cruzada

⁵ A noção de poder pastoral utilizada por Bauman é claramente captada em Foucault, embora de modo enviesado visto que, ao contrário daquele, Foucault não emprega a noção de *poder pastoral do Estado*. Para Foucault, as técnicas do poder pastoral (o ascetismo e a individualização) influenciaram uma arte de governo a que chamou razão de Estado. Inclusivamente na origem do poder disciplinar encontramos essas técnicas monásticas que foram secularizadas e cujo sentido se inverteu em torno da razão governamental. Bauman retoma essa mesma noção aplicando-a ao Iluminismo enquanto fonte de uma disciplinarização das classes “vagas e abundantes”. Ambos os autores confluem ao atribuir a origem do Estado moderno a essas técnicas pastorais que individualizam e constroem política e culturalmente o sujeito, erguendo todo um saber discursivo das ciências humanas.

⁶ Bauman, Z. *Legislators and Interpreters. On modernity, post-modernity and intellectuals*, p. 47.

cultural. Mas a que tolerância aludimos aqui? É o direito do Outro à estranheza: “O direito do Outro à sua estranheza (*strangerhood*) é a única maneira pela qual o meu próprio direito pode expressar-se, estabelecer-se e defender-se”.⁷

A batalha pela ordem revelou-se extremamente onerosa, visto que redundou nas formas de genocídio. O papel do legislador joga-se sobretudo na interpretação do *telos* da história, uma visão que pretende resgatar à história a ideia de racionalização progressiva e de conquista com o consequente afastamento do preconceito e do irracional, do pulsional. Tudo o que recai fora do desenvolvimento “normal” da ocidentalização seria o resíduo da história, o lastro da superstição e da ausência de espírito crítico que resistiu à passagem das Luzes.

A modernidade foi incapaz de exorcizar os seus demônios interiores – a promessa da universalização dos *philosophes* e da sua *république des lettres*. O seu modelo de reprodução social foi o da discussão, o consenso e a ideologia (à maneira de Destutt de Tracy). Para que os *philosophes* se tornassem uma presença persistente, formando a *république des lettres*, foram determinantes algumas condições:

1) A situação de maturidade da monarquia absoluta, apresentando a sua força e a sua fragilidade, passível de uma inversão revolucionária; 2) O estado de decomposição da antiga classe dirigente, a nobreza; 3) A nobreza perdeu a sua importância política ainda antes que um novo movimento social tomasse o seu lugar; 4) Os *philosophes* não possuíam um estatuto tradicional; 5) Mantinham uma comunicação densa, uma abundante correspondência, a sua própria corte papal em casa de Voltaire. “Eles formavam um grupo autônomo que fazia opinião, escrita, discursos e linguagem em geral, um laço social que permitia desembaraçar-se de todos os laços sociais”; 6) O estabelecimento de uma *république des lettres* no momento oportuno a fim de dotar o poder de meios de organi-

⁷ Bauman, Z. *Modernity and Ambivalence*, p. 236.

zação e gestão, ou seja, de um saber de especialistas.⁸ A *república das letras*, no fundo, é a participação dos filósofos que se unem a um Estado legislador e secularizado na tarefa de educar o povo.

A sociogênese operada pelos intelectuais saídos das Luzes (embora o termo apenas fosse cunhado no início do séc. XX), deveu-se certamente a uma nova configuração do poder, por meio da secularização das técnicas pastorais e prosélicas do Estado, contra as classes perigosas, a massa informe, o *mobile vulgus*, que importava instruir, civilizar e policiar – o termo *cultura* surge no séc. XVIII ligado à formação do espírito e não ao trabalho agrícola. “O modelo legislativo do papel do intelectual traduz-se pelo fato de decidir as condições nas quais a verdade e a arte podem ser reconhecidas enquanto tais e aceites com autoridade”.⁹

A tecnologia disciplinar que nasce no séc. XVIII exige uma espacialização dos corpos, uma nova arquitetura, do hospital, da prisão e da escola com vista a um novo arranjo – essa arquitetura reorganiza os gestos e o tempo para uma repartição ordenada dos indivíduos. A modernidade é aqui convocada como princípio ordenador e individualizador. Procedimentos disciplinares e segmentos temporais concorrem para uma sujeição individualizadora oferecidos à vigilância panóptica. Como escreve Foucault: “As disciplinas marcam o momento em que se efetua o que se poderia chamar a inversão do eixo político da individualização”,¹⁰ tendo como base o exame, técnica descritiva de dominação que combina a técnica documental normalizadora e classificadora e o relato biográfico, em tudo semelhante à anamnese da proto-psiquiatria.

Para Foucault, aquilo de que se trata no chamado progresso das Luzes, no séc. XVIII, não é a razão, mas o múltiplo combate

⁸ Bauman, Z. *Legislators and Interpreters. On modernity, post-modernity and intellectuals*, p. 25-26.

⁹ Bauman, Z. *Legislators and Interpreters. On modernity, post-modernity and intellectuals*, p. 196.

¹⁰ Foucault, M. *Surveiller et punir*, p. 194.

dos saberes, utilizando processos de anexação, confiscação e reapropriação dos saberes menores. Nessa luta, o Estado acaba por intervir com a finalidade de eliminar e desqualificar os pequenos saberes, normalizar e ajustar os outros, classificar e hierarquizar e, finalmente, operar uma centralização. A tudo isto correspondeu uma série de práticas, obras e instituições como a universidade, com o seu papel de constituição de uma comunidade científica e organização de um consenso (uniformização dos saberes e instauração de uma comunicabilidade). A ciência é precisamente o que emerge dessa disciplinarização dos saberes.

O século XVIII foi o século da disciplinarização dos saberes, isto é, da organização interna de cada saber como uma disciplina, tendo, no seu próprio campo e simultaneamente, critérios de seleção que permitem afastar o falso saber, o não-saber, formas de normalização e de homogeneização dos conteúdos, formas de hierarquização e, por fim, uma organização interna de centralização desses saberes em torno de uma espécie de axiomatização de fato.¹¹

A Revolução francesa teve uma influência preponderante na edificação da sociedade regulada. O discurso das Luzes foi um momento apropriado para a Razão se opor ao obscurantismo propondo a ideia de uma educação para todos e a criação do Homem Novo, conciliando a engenharia social com o proselitismo estatal. A educação torna-se a metáfora da sociedade. O poder pastoral do Estado leva à autolegitimação dos intelectuais legisladores. A escola ideal assenta numa austera disciplina e numa ativa vigilância. A posição de Foucault face às Luzes e à modernidade é ambígua. Por um lado, evita nomear a Revolução como uma trajetória para o progresso, preferindo fazer não a genealogia da noção de modernidade mas da modernidade como questão, deslocando-a para um *ethos* capaz de dar conta da nossa experiência no que designou uma ontologia

¹¹ Foucault, M. Il faut défendre la Société. *Cours au Collège de France*, p. 161-162.

de nós próprios, da nossa atualidade, isto é, o cuidado de si como forma de resistência à sujeição das normas.

No plano intelectual, a redefinição da ordem social implicou uma aniquilação das culturas espontâneas ou populares, dessa “sociabilidade densa” pré-moderna com vista à instauração de uma ordem racional secularizada. “[...] a época moderna definia-se a si própria, antes de mais, como o reino da Razão e da racionalidade; conseqüentemente, todas as outras formas de vida eram tidas como destituídas das duas”.¹²

As teses de Bauman e Foucault convergem num ponto: a disciplinarização da sociedade teve raízes nas Luzes e influenciou mesmo a gênese dos Estados totalitários ulteriores. Escreve Foucault: “Afinal de contas, o nazismo é, de fato, o desenvolvimento até ao paroxismo dos novos mecanismos de poder que haviam sido introduzidos desde o século XVIII”.¹³ Por que motivo o anti-semitismo encontrou na modernidade terreno fértil, uma vez que a segregação que os tornou numa casta de párias, signo da judeofobia, existia havia séculos? Eles, a nação sem nacionalidade, encarnavam a incompatibilidade do estrangeiro. O nacionalismo e o Estado nacional esbarraram com o seu internacionalismo e transnacionalidade endêmicos.

*Eles eram o lado opaco de um mundo que lutava pela clareza, a ambigüidade de um mundo ansioso por certeza. [...] O judeu conceitual foi, de fato, construído como a “viscosidade” arquetípica do moderno sonho de ordem e clareza, como o inimigo de toda a ordem, velha, nova e, particularmente, a ordem desejada.*¹⁴

¹² Bauman, Z. *Legislators and Interpreters. On modernity, post-modernity and intellectuals*, p. 111.

¹³ Foucault, M. Il faut défendre la Société. *Cours au Collège de France*, p. 230-231.

¹⁴ Bauman, Z. *Modernity and the Holocaust*, p. 56.

Encravados entre a pré-modernidade e a modernidade, os judeus acabaram vítimas de uma assimilação cuja história foi uma longa compilação de mal-entendidos. Eles eram o totalmente outro, a encarnação da ambivalência e da des-ordem. A obra *Modernidade e Ambivalência* relata o combate entre a assimilação e a ambivalência, um jogo de forças sempre mal sucedido, cujo desfecho foi a *Solução Final*. O impacto nivelador das diferenças na modernidade encontrou no racismo um modo de desqualificar esses elementos estranhos, toda uma vasta categoria de seres humanos que não pôde ser integrada na nova ordem racional, na sociedade ideal agrupada por um sentimento *völkish*. Esse racismo de Estado é a única possibilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização biopolítica a partir de uma cesura biológica. A eliminação do judeu degenerado, entregue à medicalização, permite o fortalecimento da raça mais sadia e pura.¹⁵

Quando é que o legislador se torna evanescente, a sua autoridade contestada, varrendo as evidências da modernidade, essa Era da certeza? A partir do momento em que as novas tecnologias do poder dispensam o caráter legislativo e educador dos intelectuais, a demanda da certeza cessa; nesse caso, a pós-modernidade auto-caracteriza-se como o reino da incerteza permanente e irremediável, onde as formas de vida se tornam concorrentes, sem outra pretensão do que as suas convenções históricas. Trata-se do abandono do sonho do absoluto e do entusiasmo legislativo, crian-

¹⁵ “E pode-se compreender também por que o racismo se desenvolve nessas sociedades modernas que funcionam baseadas no modo do biopoder; compreende-se por que o racismo vai irromper em certo número de pontos privilegiados, que são precisamente os pontos em que o direito à morte é necessariamente requerido” (Foucault, M. *Il faut défendre la Société*, p. 229). Para Bauman, as Luzes entronizaram a Razão e a Natureza – os cientistas tornaram-se os seus sacerdotes numa aliança com vista a melhorar essa mesma natureza segundo planos de engenharia social. A medicina permitiria separar os elementos mórbidos a exterminar, separando-os dos elementos úteis. (Cf. Bauman, Z. *Modernity and the Holocaust*, p. 91 ss).

do-se um pluralismo das comunidades de sentido. Essa pluralização de universos de discurso divergentes constitui especificamente a experiência pós-moderna.

O legislador moderno transformou-se no intérprete pós-moderno, devido à sociedade de consumo e ao recuo dos peritos para a sua esfera especializada, a partir da separação entre autoridade e verdade. Nesse caso, o intérprete pós-moderno deverá aprender a viver com a ambivalência que a modernidade tentou expurgar, saúda-a como efeito secundário irreversível e destina-se a si próprio à tarefa de comunicabilidade e tradução entre as várias tradições. Escreve Bauman a este respeito:

Num contexto de pluralismo irreversível, sendo improvável um consenso à escala mundial sobre as visões do mundo e os valores e estando todas as *Weltanschauungen* solidamente ancoradas nas suas respectivas tradições culturais (para ser mais exato, nas suas institucionalizações autônomas de poder), a comunicação entre as tradições torna-se o problema principal do nosso tempo.¹⁶

Mas poderão estas tradições contemporâneas e antagonicas comunicar entre si numa base de tolerância, com o chamado multiculturalismo? Esta face liberal de tolerância não nacionalista revelou-se afinal aporética e incapaz de abolir as desigualdades. Na verdade, o multiculturalismo liberal transforma as desigualdades em meras diferenças culturais essencializadas ou naturalizadas como tal. Porém, a postura pós-moderna de uma suposta tolerância redundante na “economia política da incerteza”.¹⁷

¹⁶ Bauman, Z. *Legislators and Interpreters. On modernity, post-modernity and intellectuals*, p. 143.

¹⁷ Bauman, Z. *Em busca da política*, p. 175.

II O crepúsculo da ambivalência. Da utopia ao genocídio

Como vimos atrás, Bauman inscreve a utopia totalitária no seio do Iluminismo. A racionalidade burocrática foi um dos modos de lidar com a ambivalência. Importa, por isso, rastrear de que forma o fez e os resultados obtidos. Bauman refere que a cultura moderna é de tipo jardim. O que significa esta asserção? Para ele, uma genealogia da modernidade é inseparável do projeto de construção de uma sociedade onde o intelecto e por isso, os intelectuais, desempenhassem um papel significativo. Nessa reconstrução genealógica as culturas espontâneas e populares foram substituídas pelas culturas cultivadas para que os especialistas pudessem converter os corpos e as almas. O coiteiro ou guarda-caça deu, assim, lugar à cultura de jardim com vista à redefinição da ordem social, o que acarretou uma nova tecnologia de poder que Foucault tinha designado como disciplinas: “O poder que preside à modernidade (o poder pastoral do Estado) é modelado sobre o papel do jardineiro”.¹⁸

A visão de Bauman é confessadamente tributária das teses de Adorno/Horkheimer (*Dialéctica da Aufklärung*) com a sua crítica à racionalidade instrumental. Ele próprio o confirma na abertura do seu livro *Modernidade e Ambivalência*: “Qualquer leitor do livro notará que o seu problema central está firmemente enraizado nas proposições formuladas primeiramente por Adorno e Horkheimer na sua crítica das Luzes (e, através delas, da civilização moderna)”.¹⁹ Sem ter vivido pessoalmente a experiência do Holocausto, as descrições da sua mulher, Janina, na sua obra *Winter in the morning*, onde fala da sua vivência de judia no gueto de Varsóvia, foram determinantes para o interesse de Bauman por essa temática.

O jardineiro é o construtor das utopias, ao passo que o coiteiro ou guarda-caça estava confinado ao território de um nobre.

¹⁸ Bauman, Z. *Legislators and Interpreters. On modernity, post-modernity and intellectuals*, p. 52

¹⁹ Bauman, Z. *Modernity and Ambivalence*, p. 17.

O jardineiro é biopolítico visto que se ocupa das populações para o seu projeto de engenharia social; o seu papel é o de extirpar as ervas daninhas, os que não são dignos de viver, a vida indigna. “Sem a civilização moderna e suas conquistas mais fundamentais, não teria havido Holocausto”.²⁰

A perspectiva de jardinagem equivale à busca de uma ordem artificial e racionalmente construída, sustentada num tipo de ação a que Bauman cunhou de *adiaforização* moral da ação, ou seja, uma ação individual cujo critério moral é neutro. Do que se trata é da produção de uma distância social/psicológica propícia a uma crueldade modernizada de acordo com três aspectos: 1) uma mediação onde o executante não vê o estado final da ação – o que se consegue pelo afastamento entre aquele que a desencadeou e os restantes agentes da cadeia operativa; 2) uma divisão horizontal e funcional do conjunto de tarefas (cada ator tem um trabalho específico); 3) os “alvos” da ação não surgem aos olhos dos agentes como seres humanos completos, com responsabilidade moral ou como sujeitos éticos.²¹

Em que sentido podemos afirmar que a modernidade criou condições para o Holocausto? É evidente que sempre existiram genocídios e pessoas cruéis, mas a modernidade simplesmente inventou uma circunstância em que os massacres pudessem ser realizados por pessoas não cruéis. Esta foi a banalização do mal, na afirmação controversa de Hannah Arendt. Na sua obra *Modernidade e Holocausto*, Bauman argumenta que os judeus estavam no caminho dos planos da sociedade ideal a construir e que esta apenas se dividia como possível graças aos avanços da ciência moderna, a que se aliou uma forma de racismo que repelia o Outro que ameaçava a unidade desse grupo nativo. Assim, o racismo é indissociável do projeto de engenharia social pensado pelos ideólogos do nacional-socialismo como forma de extirpar as ervas daninhas. Como escreve

²⁰ Bauman, Z. *Modernity and the Holocaust*, p. 87.

²¹ Bauman, Z. *A vida fragmentada*, p. 200-201.

o autor: “Por essas razões, a versão exterminadora que desenvolveu o anti-semitismo deve ser vista como um fenômeno totalmente moderno, isto é, algo que só poderia ocorrer num estágio avançado de modernidade”.²²

Os nazis conseguiram que a estratégia de massacre fosse apresentada às vítimas como um procedimento racional, isto é, de acordo com uma racionalidade de autopreservação. Para isso contaram com a colaboração das vítimas, nomeadamente os Conselhos Judeus que, no fundo, não tiveram alternativas (ninguém lhes concedeu a possibilidade de escolher) senão separar a racionalidade do ator da racionalidade da ação, a elevação da racionalidade técnica e a supressão da responsabilidade moral. O que permitiu o genocídio moderno foi um propósito, a visão de uma sociedade grandiosa de jardineiro. Essa ordem artificial de jardim necessitava de um padrão tecnológico-burocrático. Será, portanto, a burocracia, a administração burocrática, com uma divisão hierárquica e funcional do trabalho a substituir a responsabilidade moral pela técnica. “A desumanizarão começa no ponto em que, graças ao distanciamento, os objetos visados pela operação burocrática podem e são reduzidos a um conjunto de medidas quantitativas. [...] A burocracia é intrinsecamente capaz de ação genocida”.²³ O que importa é a diminuição dos custos, a eficiência, a centralidade, a solução mais adequada, transformando os meios em fins. A ciência desempenhou um papel relevante no Holocausto devido ao seu culto da racionalidade, participando nesse sonho de uma “melhoria da realidade”, incapaz de deter a mão do jardineiro com a sua racionalidade instrumental.

No subcapítulo de *Modernidade e Ambivalência* (“Ciência, ordem racional, genocídio” – Cap. 1) Bauman argumenta que o conceito de Natureza, na sua acepção moderna, acabou por se opor ao conceito de humanidade, visto que a Natureza devia subordinar-se à vontade e à razão humanas. Ao contrário dos grandes sistemas da

²² Bauman, Z. *Modernity and the Holocaust*, p. 73.

²³ Idem, p. 102, 106.

escolástica, o conhecimento da Natureza não necessita da assistência sobrenatural; ele está acessível à lei natural (*lex naturalis*) dispensando a *lex divina* – a razão não é mais servidora da revelação. Como afirma Cassirer: “O novo conceito da natureza [...] caracteriza-se antes de mais por esta nova relação que se estabelece entre sensibilidade e entendimento, entre experiência e pensamento, entre *mundus sensibilis* e *mundus intelligibilis*”.²⁴

O discurso da raça apoiou-se também nas ciências biomédicas segundo uma lógica da razão legislativa. O primado da racionalização que levou à desumanização não era apenas apanágio do nazismo. As utopias socialistas e comunistas seguiram na senda desse postulado: “O comunismo moderno foi um discípulo super-receptivo e fiel da Idade da Razão e das Luzes e, provavelmente, o mais consistente dos seus herdeiros do ponto de vista intelectual”.²⁵

III Fenomenologia do estranho

O estranho é o des-ordenado, a perdição da modernidade, ele está *fora do lugar* e *sem casa*; é estigmatizado, a sua lealdade é duvidosa. O estranho é indefinível e incongruente – entrou no mundo da vida sem ser convidado – e sobre ele recai o horror da indeterminação. Ele é o “portador e corporificação da incongruência”²⁶ porque a sua presença é incompatível com as outras presenças. Com ele praticamos a arte do desencontro: “A arte do desencontro (*the art of mismatching*) é primeiro e antes de mais nada um conjunto de técnicas que servem para *des-etificar* (*de-ethicalize*) a relação com o Outro. Seu efeito geral é uma negação do estranho como objeto moral e como sujeito moral”.²⁷

²⁴ Cassirer, E. *Filosofía de la Ilustración*, p. 55-56.

²⁵ Bauman, Z. *Modernity and ambivalence*, p. 36.

²⁶ Idem, p. 60.

²⁷ Idem, p. 63.

É quando o Outro deixa de estar no nosso campo de visibilidade que se torna imperioso vigiá-lo. O panóptico na versão foucaultiana tem a propriedade de assegurar a vigilância na ausência do guarda porque se trata de uma vigilância internalizada que faz uma economia de meios. Isto significa que a vigilância unidirecional, logo assimétrica, dispensa a coerção, esbate as diferenças individuais e uniformiza as condutas. Segue-se daí uma categorização dos sujeitos, uma prática divisora. “Uma outra consequência de grande alcance da assimetria da vigilância é a demanda de especialistas aos quais atribui a supervisão”.²⁸ O papel do especialista é o de modificar a conduta ao constatar a assimetria. Foucault percebeu bem e Bauman retoma a ideia, de que a vigilância para ser eficaz precisa de ser contínua, sendo muito mais ambiciosa do que a antiga e difusa vigilância do príncipe que irrompe de tempos a tempos para desmembrar o corpo do insurrecto.

O estranho mina (*undermine*) a ordem espacial do mundo, afirma Bauman, daí que seja um alvo para a territorialidade e para o nacionalismo. Nenhuma assimilação resgata os estranhos da sua indesejabilidade. Ele é o *outsider* por excelência. Os habitantes da cidade não logram escapar, aprofundam mesmo o fenômeno de estranheza, apesar dos “condomínios” que delimitam um *dentro* e um *fora*. Na cidade o estranho/estrangeiro está sempre *ante portas*. Como observou Simmel no seu diagnóstico penetrante da modernidade, a cidade leva à *intensificação da vida nervosa* e conduz a uma atitude de reserva: “A atitude de espírito dos habitantes das grandes cidades, uns relativamente aos outros, pode ser designada de um ponto de vista formal como uma atitude de reserva”.²⁹ É essa mesma cidade que apela mais ao uso do intelecto do que à sensibilidade e às relações afetivas, visto que aí o indivíduo está mais votado à autoconservação. Desprovidas da tonalidade afetiva, as grandes cidades providenciam uma troca indiferente entre os sujeitos; o que

²⁸ Bauman, Z. *Legislators and Interpreters. On modernity, post-modernity and intellectuals*, p. 47.

²⁹ Simmel, G. *Philosophie de la modernité*, p. 175.

as determina é uma mera economia monetária. O indivíduo acaba por ser invadido pela cultura objetiva, perdendo a sua espiritualidade, a sua delicadeza e idealismo características da sua forma de vida subjetiva. A atitude *blasé* da metrópole deriva da monetarização da economia; o dinheiro como critério de troca leva à antipatia e à indiferença nas relações humanas.

A emergência da civilidade deu-se na época dos *legisladores*, mas agora ela é uma máscara para a sociabilidade quando os estranhos se encontram na cidade. Se a vida moderna é urbana, na cidade as pessoas são superfícies, comunidades sonhadas que vão emergir na pós-modernidade como sucedâneos de uma comunidade por fabricar.

A passagem da ambivalência da esfera pública para a privada redundou no que Bauman designa a *privatização da ambivalência*. Em que consiste? Como aprender a viver com a ambivalência? Significa que devemos enfrentar sozinhos as dificuldades sistêmicas transformando-as em questões individuais.

Na ausência de uma legitimação sistêmica, o mercado vem definir a individualização das formas de vida ligando-as à mercadori-a. O percurso do estranho é, assim, traçado em *Legisladores e Intérpretes* desde esse povo anônimo que devia ser instruído, até aos novos pobres, os consumidores deficientes (*“flawed” consumers*) ou os não-consumidores atuais. O que aconteceu entretanto ao projeto da modernidade? Escreve Bauman. “Na sua história real, distinta do seu projeto de origem, a modernidade subordinou a autonomia individual e a tolerância democrática, ao mesmo tempo que promovia os pré-requisitos funcionais da razão instrumental da indústria e da produção de mercadorias”.³⁰ De capitalista puritano do período fordiano, do capitalismo duro da fábrica de estrutura piramidal e rígida, a consumidor deficiente, o estranho tornou-se o apátrida, o refugiado.

³⁰ Bauman, Z. *Legislators and Interpreters. On modernity, post-modernity and intellectuals*, p.192.

Num interessante estudo sobre a mentalidade do capitalismo tardio, *A Cultura do Novo Capitalismo* (2006), Richard Sennett demonstra que o dismantelamento da velha estrutura burocrática da visão weberiana trouxe agora novas consequências sociais e emocionais para um indivíduo instável e fragmentado, nomeadamente ao nível de três déficits sociais: fraca lealdade institucional, diminuição da confiança informal e enfraquecimento do conhecimento institucional. O problema é que o modelo capitalista em plena crise de legitimidade, com a separação entre o poder e a autoridade, está sendo aplicado ao sector público. As identidades laborais esbateram-se diante da precariedade, com o aparecimento dos “McJobs”, a ética protestante da satisfação diferida desapareceu, o risco converteu-se no valor dominante. Com a erosão do capitalismo social a desigualdade aumentou e com ela o espectro da inutilidade. “Três forças moldam o espectro da inutilidade como ameaça moderna: a oferta mundial do trabalho, a automatização e a gestão do envelhecimento”.³¹ Esse espectro da inutilidade cruza-se com o medo dos estrangeiros, com o preconceito racial ou étnico. “A ambiguidade da experiência da cidade moderna reemerge na ambivalência pós-moderna do estranho/estrangeiro”.³²

O corpo do indivíduo moderno que estava entregue à vigilância panóptica, era um corpo igualmente sitiado. A construção da sociedade perfeita necessita de sistemas de exclusão destinados a “des-ambivalentizar” a ambivalência “condensando-a ou focando-a sobre um objeto evidente e tangível – e queimar depois a ambivalência em efígie”.³³ Embora Bauman se tenha fixado no judeu como exemplo extremo de ambivalência, o estranho por excelência é o louco; sobre ele recaíram todos os sistemas de exclusão.³⁴ Numa

³¹ Sennett, R. *A Cultura do novo capitalismo*, p. 65.

³² Bauman, Z. *A vida fragmentada*, p. 145.

³³ Idem, p. 219.

³⁴ Para o tema da prisão como *fábrica de exclusão* e imobilidade ver Bauman, Z. *Le coût humain de la mondialisation*, p. 171.

conferência proferida em Tóquio em 1978, Foucault referiu-se ao quádruplo sistema de exclusão do louco: excluído do trabalho, da família, do discurso e do jogo. Escreve Foucault: “A partir do séc. XVIII, a presença do louco, no interior da família, no interior da cidade, na sociedade, tornou-se literalmente intolerável”.³⁵ Tratava-se de desalojar do seio de um capitalismo florescente e em via de se organizar econômica e socialmente, o ocioso, o desocupado. Esta massa de população ociosa, indivíduos associais, não poderia integrar o circuito de produção econômica. Com a Revolução surgiu a presença das *classes dangereuses*, “pessoas sem mestre”, o *mobile vulgus*, a multidão ignorante que suscitava a aversão de D’Alembert, dificilmente enquadráveis numa ordem previsível e numa organização racional. Para o louco a solução encontrada foi um sistema de internamento, hospitalização orgânica e funcional, destinado a um personagem novo que acabava de nascer: o doente mental. Podemos ainda considerar no universo foucaultiano outras modalidades de ambivalência: o delinquente, o anormal, o onanista, o incorrigível, etc.

Os dois tipos de corpos (moderno e pós-moderno) enfrentam a inquietante estranheza do incerto, o medo do desvio, embora de maneiras diferentes (o primeiro coletivo, o segundo privatizado). O corpo moderno pode ser descrito como *forneador de bens* e o segundo, pós-moderno, como corpo consumidor, *recoletor de prazeres* ou *receptor de sensações*. O corpo moderno empenhou-se na manutenção da saúde, ao passo que o corpo que neste momento vivenciamos ocupa-se em coligir as sensações sob a égide da *plena forma*, o que não é menos ambíguo. É um corpo em estado de sítio. “A envergadura da tarefa, agravada a seguir pela sua ambivalência intrínseca, alimenta uma mentalidade sitiada: eis o corpo, e em particular a sua plena forma, ameaçado por todos os lados”.³⁶

³⁵ Foucault, M. La folie et la société. In: *Dits et écrits*, vol. III, p. 494.

³⁶ Bauman, Z. *A vida fragmentada*, p. 127.

Nas sociedades pré-modernas não se podia permanecer estranho durante largos períodos; acabava-se por ser “domesticados” ou expulso. Porém, nas cidades o estranho é causador de ansiedade e agressividade. “Partilhar o espaço com estranhos, viver na sua proximidade repugnante e impertinente, é uma condição da qual os habitantes das cidades consideram difícil, talvez impossível, escapar”.³⁷ A vida na cidade é intrinsecamente ambígua. “A cidade favorece a mixofobia do mesmo modo e ao mesmo tempo que a mixofilia. A vida urbana é intrínseca e irreparavelmente *ambivalente*”.³⁸

Como lidar com estranhos? As novas formas de subjetivação, parecendo escolhas livres dos indivíduos, são, contudo, modalidades de sujeição; o trabalho sobre si do corpo bio-politizado inscreve-se, no fundo, numa norma subliminar que não o reconduz totalmente ao Estado mas a uma injunção de consumo liberal. Temos portanto o *homo consumens* como prática de si sujeitadora. O corpo não está entregue a um sistema de totalização face ao poder soberano que o expõe à morte (pelo menos nas democracias ocidentais) num *dispositivo* foucaultiano que congrega elementos heterogêneos, sendo um deles a vertente medicalizadora. O papel dos médicos não se confina a uma assistência estatal nem a um mecanismo libertador; ele enquadra-se numa biologização do sentido e da vida que produz uma discursividade privada (o indivíduo é levado a assumir os destinos da sua saúde).

O judeu é o estranho por natureza, hostil e indesejável, o “estrangeiro no nosso meio”, o “estranho dentro” devido à diáspora, à sua universal falta de lar. “Os judeus eram uns esquisitos; uma entidade que desafiava a clareza cognitiva e a harmonia moral do universo”.³⁹ A missão civilizadora da modernidade no seu afã uni-

³⁷ Bauman, Z. *Amor líquido. Sobre a fragilidade dos laços humanos*, p. 136.

³⁸ Idem, p. 142.

³⁹ Bauman, Z. *Legislators and Interpreters. On modernity, post-modernity and intellectuals*, p. 37.

formizador deixou os judeus de fora, vistos como agentes do caos e da desordem, minavam a própria diferença entre nacionais e estrangeiros.

O processo civilizador redistribui a violência, premeia uns e incapacita outros; não há atividade ordenadora sem a sua contrapartida de criação de refugio e de produção de ambivalência, de impossibilidade de erradicação da contingência. O estranho está encerrado numa estrutura aporética insolúvel e o seu estatuto parece ser a absoluta indeterminação. Do ponto de vista do espaçamento social/cognitivo e do espaçamento moral o estranho vê-se desenhado.

No espaço social mapeado cognitivamente, o estranho é alguém do qual sabemos pouco e do qual desejamos saber ainda menos. No espaço moral, o estranho é alguém que nos importa pouco e nos sentimos tentados a que nos importe ainda menos.⁴⁰

IV Os intelectuais: modo de usar

Tudo o que é durável dissolve-se no ar: eis o lema da pós-modernidade segundo Bauman. Privados do seu agente histórico de transformação social (o proletariado), dispensados de uma intervenção utópica de engenharia social e sem o seu ascendente universal, os intelectuais pós-modernos não se interessam pelos novos pobres, os não consumidores, os desempregados e os refugiados. Já não existe déspota esclarecido que busque o conselho dos filósofos e a meta-autoridade de validação, quer da arte, quer dos valores é o mercado, que subsume a autonomia individual na produção de condições funcionais de uma razão instrumental dirigida à produção de mercadorias.

⁴⁰ Bauman, Z. *Ética posmoderna*, p. 191.

Os intelectuais estiveram comprometidos com a eliminação da ambivalência e com a promoção de uma racionalidade universalmente válida, de uma ordem perfeita incontestada. “Enquanto os poderes modernos continuaram a rebaixar, banir e expulsar o Outro, o diferente, o ambivalente, os intelectuais puderam contar com poderoso apoio à sua autoridade de julgar e separar o verdadeiro do falso, o conhecimento da mera opinião”.⁴¹ Após uma auto-construção a ambivalência é privatizada, dissolve-se numa condição de universalidade extensível a todos os contemporâneos: agora, na pós-modernidade, todos temos que conviver com a ambivalência e aprender a co-existir nessa condição. No domínio político, expurgar a ambivalência equivale a segregar os estranhos. A tarefa da ética é justamente o contrário: assumir a responsabilidade pelo Outro como estrutura primária e fundamental da subjetividade tal como a definiu Levinas.

Um projeto de engenharia social (as utopias modernas sonharam-no embora em modalidades diferenciadas, seja no Estado-nação, no socialismo, no nazismo e no comunismo) realiza-se com base em sistemas de exclusão.

Apesar de a pós-modernidade não apostar nos sistemas de exclusão, como outrora a modernidade, incorporando uma diversidade não limitada, a sua propalada tolerância é frágil, sem uma solidariedade militante orientada por lutas concretas. A privatização da ambivalência conduziu a uma falta de crítica dos modelos sistêmicos, mas a liberdade é apenas a do consumidor (mercantilização da felicidade). “As ambições privatizadas predefinem a frustração como um assunto igualmente privado, singularmente incapaz de se transformar em uma ofensa coletiva”.⁴² Se quisermos recensear os valores pós-modernos tal como faz Bauman: a liberdade, a diversidade, a tolerância, constatamos que a liberdade e a diversidade se cingem à opção do consumo guiado pelo mercado e que a tolerância pode

⁴¹ Bauman, Z. *Modernity and ambivalence*, p. 253.

⁴² Idem, p. 262.

desembocar em isolamento e indiferença; esta última não gera a solidariedade mas uma forma de dominação social fragmentada e apoiada num discurso tecnológico. A condição pós-moderna transforma os reprimidos em consumidores frustrados diante da impotência do Estado protetor que colapsou.

Com o esbatimento da figura do intelectual enquanto legislador universal, que papel lhe resta desempenhar numa sociedade pós-industrial ou da modernidade líquida (termo que Bauman elege em lugar do que vinha designando como pós-modernidade)? Poderá ele reavivar a desejabilidade da revolução, esse entusiasmo anônimo que se apoderou das gentes no acontecimento histórico-mítico fundador de 1789?

É notório em Michel Foucault certo caso do *intelectual universal*, aquele que seria capaz de iluminar e apontar caminhos. Para ele o intelectual “portador de valores universais” estava comprometido com uma verdade que se reclamava de uma postura jurídica (a lei justa), ao passo que o *intelectual específico* deve questionar os efeitos de poder que se jogam em torno da verdade. Num texto de 1976, “A função política do intelectual” escreve: “É preciso pensar os problemas políticos dos intelectuais não em termos de “ciência/ideologia”, mas em termos de “verdade/poder””.⁴³ Impõe-se portanto a figura do *intelectual específico*, o que interroga as políticas de verdade no sentido de se confrontar com as formas de dominação. O *intelectual específico* não propõe um programa universal para a sociedade, mas aponta os efeitos dos abusos do poder.

Bauman, por seu turno, contra as reações que pretendem reabilitar de modo confuso as novas filosofias da história universal, concede aos intelectuais o papel de intérpretes num contexto de pluralismo, uma possibilidade de comunicação entre as várias tradições, uma *arte da conversação civilizada*. Mas não será suficientemente vaga esta alusão que propõe uma conversação amigável entre as várias comunidades de sentido, afastando já o consenso e a

⁴³ Foucault, M. *Dits et écrits*, vol. III, p. 113.

validade universal? Bauman alude ainda a uma possibilidade de *redenção discursiva*, isto é, o fato de “expor os limites da razão instrumental e, desse modo, restaurar a autonomia da comunicação humana e da criação de sentidos guiados pela razão prática”.⁴⁴ O papel do intelectual não é o de decidir sobre a verdade, mas o de separar os valores primordiais da autonomia, perfeição individual e autenticidade das interpretações forçadas do mercado.

Perante um sistema fragmentado de valores, o Estado concentra os seus esforços em prol da perpetuação das forças do mercado. A irremediável fragmentação dos saberes está votada a uma individualização radical que transparece em termos de consumo.

Num diálogo com Keith Tester, Conversação 3: “The Ambivalence of Modernity”, Bauman sugere que o projeto da modernidade deve ser sujeito a uma crítica ilimitada, de tal modo que não pode ser visto como inacabado mas como *inacabável (unfinishable)* e que é essa a essência da Era moderna. O prefixo *post* não deve, assim, ser encarado como o fim das tentativas de modernização, da ambição de um plano de ordem total (*‘total-order-designing’*). Mas poderá esta consciência de uma ordem social prosseguir nos termos de uma des-identificação entre o ordenamento e a ambiguidade ou ambivalência? E o que fazer dos que, estando *dentro* continuam *não pertencendo* ao interior (a ambiguidade da condição humana), lançados na posição de eternos perdedores, “que têm que beber no rio da ambivalência”?⁴⁵ Apesar de superados os tempos das cruzadas culturais e das pressões assimilatórias, a ambivalência não desapareceu para os que mantêm a repulsa pelos imigrantes e aceitam as limpezas étnicas, que não se conciliam com a incerteza e com a insegurança.

⁴⁴ Bauman, Z. *Legislators and Interpreters. On modernity, post-modernity and intellectuals*, p. 191.

⁴⁵ Bauman, Z.; Tester, K. *Conversations with Zygmunt Bauman*, p. 82.

Uma última questão subsiste: será que a modernidade capitulou diante do triunfo da ambivalência, ou ainda resta alguma possibilidade de reerguer o seu projeto noutras bases, prosseguindo um trabalho ainda inacabado? Se o projeto da modernidade fracassou isso não significa que não exista um potencial e uma promessa a cumprir.

Bibliografia

BAUMAN, Zygmunt. *A Vida Fragmentada. Ensaio sobre a Moral Pós-Moderna*. Lisboa: Relógio d'Água, 2007.

_____. *Amor Líquido. Sobre a fragilidade dos laços humanos*. Lisboa: Relógio d'Água, 2006.

_____. *Comunidade. A busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. *Em Busca da Política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

_____. *Ética Posmoderna*. Argentina: XXI editores, 2004.

_____. *Identity*. Cambridge: Polity Press, 2004.

_____. *Legislators and Interpreters. On modernity, post-modernity and intellectuals*. Cambridge: Polity Press, 1987.

_____. *Le coût humain de la mondialisation*. Paris: Hachette, 1999.

_____. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press, 1991.

_____. *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press, 1989.

_____. *O mal-estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

_____. *Vies perdues. La modernité et ses exclus*. Paris: Payot & Rivages, 2006.

BAUMAN, Z.; KEITH, Tester. *Conversations with Zygmunt Bauman*. Cambridge: Polity Press, 2001.

CASSIRER, Ernest. *Filosofía de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, vol. III. Paris: Gallimard, 2004.

_____. *Il Faut Défendre La Société. Cours au Collège de France*. Paris: Gallimard, 1997.

_____. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.

SENNETT, Richard. *A Cultura do Novo Capitalismo*. Lisboa: Relógio d'Água, 2007.

SIMMEL, Georg. *Philosophie de la modernité*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2004.