

Zygmunt Bauman e Ezio Mauro

BABEL

ENTRE A INCERTEZA E A ESPERANÇA

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [X Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de disponibilizar conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O [X Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: xlivros.com ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste link.

Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade enfim evoluirá a um novo nível.

Zygmunt Bauman e Ezio Mauro

BABEL

Entre a incerteza e a esperança

Tradução:

Renato Aguiar



. Sumário .

Prólogo

1. Num espaço desmaterializado
2. Num espaço social em transformação
3. Solitários interconectados

Epílogo

Notas

. Prólogo .

“Sou de um país vertiginoso, onde a loteria é a parte principal da realidade”: um lugar em que “o número de sorteios é infinito”, “nenhuma decisão é final, todas se ramificam noutras”.

Estas são palavras de Jorge Luis Borges, em seu conto “A loteria na Babilônia”.¹

A loteria é uma instituição que recicla a vida mortal, transformando-a numa sequência interminável de novos começos. Cada novo começo pressagia outros riscos, mas num pacote que compreende novas oportunidades. Nenhum dos começos é definitivo e irrevogável. Com a loteria na Babilônia, os gregos inventaram uma maneira de extrair o veneno da mordida desta peste: a incerteza. Continuemos nossa leitura:

Conheci o que ignoram os gregos: a incerteza. Numa câmara de bronze, diante do lenço silencioso do estrangulador, a esperança foi-me fiel; no rio dos deleites, o pânico. Heráclides Pôntico conta com admiração que Pitágoras se lembrava de ter sido Pirro e antes Euforbo e antes ainda um outro mortal; para recordar vicissitudes análogas não preciso recorrer à morte, nem tampouco à impostura.

Devo essa variedade quase atroz a uma instituição que outras repúblicas ignoram ou que nelas funciona de maneira imperfeita e secreta: a loteria.

Graças à loteria, muitas vidas podem acomodar-se na vida de um único mortal. Mediante essa acomodação, o espectro formidável e angustiante da incerteza é expulso – ou antes remodelado, transformado, de fardo aterrorizante em trunfo arrebatador, estimulante. Em vez de mais do mesmo, ao comprar um bilhete você opta pelo novo; e assina um cheque em branco que não lhe cabe preencher.

Como admite o narrador, “essas ‘loterias’ fracassaram. A sua virtude moral era nula. Não se dirigiam a todas as faculdades do homem: unicamente à esperança”. Os donos de bilhetes de loteria “expunham-se ao duplo risco de ganhar uma soma e de pagar uma multa”. Não é de admirar que houvesse uma legião de babilônios covardes, mal-intencionados, que preferia aceitar o que já possuía e resistir à tentação de um novo bem-estar – e assim furtar-se ao maquinismo da loteria.

Porém, os administradores da loteria lançaram mão de uma espécie de chantagem: fizeram com que quem não comprasse bilhetes de loteria fosse amplamente censurado como “pusilânime e apequenado”. Mesmo assim, eles não se detiveram nessa meia medida. Conseguiram fazer com “que a loteria fosse secreta, gratuita e geral”, e, o que é mais importante, “que todo homem livre participasse automaticamente dos sorteios sagrados”. A partir de então, a Companhia (administradora da loteria), “com modéstia divina, evita toda publicidade. Seus agentes, como é natural, são secretos; as ordens que dá continuamente (talvez incessantemente) não diferem das que prodigalizam os impostores”. Apesar de tudo o que os babilônios sabem, ou imaginam, ou conjecturam, ou desconfiam, “a loteria é uma interpolação do acaso na ordem do mundo”. E assim, para eles, é óbvio “que aceitar os erros não é contradizer o acaso, mas corroborá-lo”. É verdade, alguns cétricos “heresiarcas mascarados” continuam a dizer que a Companhia “nunca existiu e não existirá”; contudo, outros hereges – “não menos vis” – argumentam que “é indiferente afirmar ou negar a realidade da tenebrosa corporação, porque a Babilônia não é outra coisa senão um infinito jogo de acasos”.

Somos todos babilônios agora, intencionalmente ou por omissão? Jogadores por ordenação do destino ou por nossas escolhas passadas – e as de nossos ancestrais modernos – ossificadas na condição humana?

Não exatamente. Não só. Permita-nos tentar integrar essa poderosa representação de Borges com um conto narrado por Aristóteles em *Metafísica*. Com medo de ser roubado, um homem esconde seu tesouro no campo. Outro homem “cava um buraco para plantar uma árvore, mas em vez disso acha um tesouro”. Cada homem realiza uma ação buscando um fim, contudo o acaso intervém, acaso que, misturando as duas ações, produz um resultado inesperado, involuntário, decerto não procurado.

Desse modo, nós podemos complicar a metáfora de Borges: mesmo quando não assinamos cheques em branco e não confiamos na nossa esperança, nas nossas decisões, nas nossas ações – pequenas ou grandes, privadas ou coletivas –, o acaso se liga invariavelmente a elas com suas consequências imprevistas, inesperadas e não procuradas. Como indicou Alan Turing: “O deslocamento de um bilionésimo de centímetro de um único elétron num momento dado pode fazer a diferença entre um homem ser morto por uma avalanche um ano depois ou dela escapar.”²

No fim das contas, entre a Babilônia imaginada por Borges e o mundo que a modernidade outrora nos prometeu – que Jean-Paul Sartre captou na frase sublime “*le choix que je suis*” (“a escolha que eu sou”) – jaz o interregno no qual estamos vivendo agora: um espaço e um tempo estendidos, móveis, imateriais, sobre os quais reina o princípio da heterogenia de fins, talvez como nunca antes. Uma desordem que é nova, mas ainda assim babélica.

ZYGMUNT BAUMAN

Num espaço desmaterializado

EZIO MAURO: Como um exército invasor num reino adormecido, a crise marcha com facilidade desconcertante por sobre a totalidade do sistema material, institucional e intelectual das estruturas democráticas que o Ocidente erigiu depois da guerra: governos, parlamentos, órgãos intermediários, sujeitos sociais, antagonismos, o Estado de bem-estar social, partidos e movimentos nacionais, internacionais e continentais – vale dizer, tudo o que criamos para desenvolver e aperfeiçoar o mecanismo da democracia, tendo em vista nos proteger nas nossas vidas em conjunto.

Nós agora sabemos que esse mecanismo não é capaz, por si mesmo, de nos proteger. Que a crise o penetra e deforma à medida que avança, esvaziando-o. Na verdade, estamos descobrindo que acreditar nas formas e instituições da democracia não é o bastante. A democracia não é autossuficiente.

Nós não temos alternativa, portanto, exceto nos perguntarmos até que ponto a crise atual vai levar as transformações que ela ocasionou. Essa crise é econômica e financeira, se olharmos para o que a desencadeou. No entanto, é também política, institucional e, conseqüentemente, cultural, se avaliarmos seu impacto cotidiano, que pode ser resumido da seguinte maneira: governos democráticos são instáveis porque tudo está fora de controle.

Todos nós sabíamos desde o começo que não seria uma mera sacudidela, mas uma transformação profunda, e que as transformações que se originaram em primeiro lugar na esfera da

economia financeira, depois naquelas da indústria e do emprego, logo se tornariam dinâmica social e política cujas consequências afetariam o capitalismo e a governança sistêmica tal como os conhecemos, as formas de organização espontânea da sociedade, em outras palavras, a própria democracia.

O que me impressiona hoje, porém, é outra coisa, algo para que eu gostaria de chamar sua atenção. Algo que denominarei *autonomia da crise*. Vejamos. A crise é indiferente ao processo democrático, ela atua sob sua linha de sombra projetada, por assim dizer, tirando vantagem das fraquezas desse processo e exagerando-as.

Devemos reconhecer, portanto, que a crise é uma força, mas uma força desprovida de todo e qualquer pensamento. Isso não significa, claro, que não haja causas, interesses, culpas, responsabilidades em sua origem e em seu desenvolvimento, e que não haja quem colha seus benefícios até hoje. Todavia, assim como a bola de demolição destrói tudo no fim de *Ensaio de orquestra*, de Fellini, o mesmo se dá com a crise: trata-se de uma força que afirma sua autonomia sem qualquer teoria perceptível de si mesma e de sua ação, sem projeto, mas com uma força de ação cujas consequências são dolorosamente visíveis.

Por essa razão, eu fico me perguntando se meu país – e com toda probabilidade também o seu –, se esse grande país que a Europa é hoje seria capaz de pensar a si mesmo (se com “pensar a si mesmo” queremos dizer refletir em conjunto sobre seu futuro, atentos ao passado e esquadrinhando os horizontes em busca de alguma perspectiva, agora que toda grande Esperança se dissipou num acaso). É como se agora, sem as ideologias que felizmente enterramos e deixamos para trás, nós já não fôssemos mais capazes de examinar em conjunto nossos corações e cuidar do que está à frente. No próprio momento em que tudo aquilo que nos ajudou a criar este “juntos” desabou – os partidos, a grande cultura política, os modos de expressão –, o espaço para o debate e a reflexão encolheu subitamente, e o discurso público vigente se atrofiou. Talvez já não sejamos mais capazes de formar uma opinião pública,

mesmo que tenhamos a liberdade de apregoar livremente as opiniões privadas, reduzidas a pílulas e lançadas globo afora em milhares de tuítes diários; e mesmo que estejamos até o pescoço num mar de comentários e estilhaços de percepções urdidos em brincadeiras, trocadilhos, invectivas e aforismos.

Você testemunhou o desmoronamento de tudo o que deveria dar forma e substância a pensamentos genuínos e bem organizados que se agregam e desenvolvem pelo debate. Você deu um nome a esse fenômeno. Agora, temos que nos fazer a pergunta conclusiva radical: devemos nos perguntar se o próprio pensamento que se encarregou de pensar o mundo líquido não acabará desmoronando. Depois, temos de indagar como seremos capazes de viver sob a ameaça de ondas persistentes, sem qualquer ponto ou instrumento para medir o peso e a distância das coisas, completamente sós, em mar aberto. Como a democracia está sob ataque – pois esta é a questão em jogo hoje –, nós devemos indagar se ela ainda é capaz de pensar sobre si mesma, se ainda é capaz de se repensar, de modo a imaginar de novo e recuperar o poder de governar de fato.

ZYGMUNT BAUMAN: Você acertou na mosca destacando que a presente crise, que afeta todos os aspectos da nossa condição, atinge profundamente “tudo o que criamos para desenvolver e aperfeiçoar o mecanismo da democracia, tendo em vista nos proteger nas nossas vidas em conjunto”. Na verdade, atinge. De súbito, todos nós nos sentimos vulneráveis – individual, grave e simultaneamente, como nação ou como espécie humana. No entanto, como Thomas Paine advertiu nossos ancestrais em *Senso comum* (1776), um dos documentos mais seminais da era moderna,

quando sofremos, ou somos expostos *por um governo* às mesmas misérias que poderíamos esperar de um país *sem governo*, nossa calamidade é ampliada pela reflexão de que nós mesmos suprimos os meios pelos quais sofremos. Governos, como o vestuário, são o emblema da inocência perdida; os palácios dos reis são construídos sobre as ruínas das choupanas do paraíso. Fossem os impulsos da consciência obedecidos de modo claro, uniforme e irresistível, o homem não precisaria de nenhum outro legislador. Mas, como esse não é o caso, ele julga necessário ceder uma parte de sua propriedade a fim de prover os meios para a proteção dos demais; e é induzido a fazê-lo pela mesma prudência que, em todos os demais casos, o aconselha, dentre dois males, a escolher o menor. *Consequentemente*, sendo a segurança o verdadeiro propósito e fim do governo, decorre irretorquivelmente que qualquer forma de governo que nos pareça mais capaz de garanti-la, com o mínimo de aventura e o máximo de benefício, é preferível a todas as demais.¹

Essas palavras foram rabiscadas por Paine mais de um século depois de Thomas Hobbes ter proclamado – em seu *Leviatã*, outro documento fundador da modernidade – que a garantia e o provimento de segurança são a razão primordial, a tarefa suprema e a obrigação inegável do Estado, portanto, sua *raison d'être*. Nós não podemos viver sem governos adequadamente armados de meios de coerção, sugeriu Hobbes, pois na ausência de tais governos as pessoas sofreriam de “medo contínuo”; e a vida do homem seria “solitária, pobre, torpe, bestial e curta”.² O propósito de ter governo é estar seguro. Como observou Sigmund Freud, em nome de

maior segurança, nós tendemos a estar prontos para sacrificar e ceder grande parte de outro valor que exaltamos, a liberdade. Contudo, como esses dois valores não são na prática plenamente conciliáveis (para qualquer aumento da segurança é preciso pagar com uma parte de liberdade, e vice-versa!), a vida humana está fadada a continuar um compromisso lamentado mas inevitável entre segurança para sempre incompleta e liberdade para sempre incompleta. É da natureza desse compromisso, por conseguinte, que ele não seja plenamente satisfatório; qualquer arranjo específico induz os dois lados a negociar ou a impor um equilíbrio diferente de ganhos e perdas.

De maneira pendular, nós vamos da ânsia por mais liberdade à angústia por mais segurança. Mas não podemos ter ambos em quantidade suficiente. Como a sabedoria popular inglesa conclui tristemente, "Não dá para ter o bolo e comê-lo também". Conforme nos preveniu Paine, hoje nós estamos "expostos *por um governo* às mesmas misérias que esperaríamos de um país *sem governo*". Essa miséria angustiante, que entregamos ao cuidado dos governos para nos aliviar, mas que hoje nos assombra pela iniciativa dos governos, com a assistência ativa ou a indiferença resignada dos mesmos, está na essência do sentido existencial da

insegurança. Como você corretamente enfatiza, é pelo sistema democrático como tal, essa densa rede de instituições que nossos pais projetaram com engenho e teceram com labor, que um grande número de seus sucessores e nossos contemporâneos se sentem traídos e desapontados.

A mais horrenda manifestação dessa frustração é a distância crescente entre os que votam e os que são postos no poder pelo seu voto. Cada vez menos os eleitores confiam nas promessas feitas pelas pessoas que elegem para governar; amargamente descrentes por causa das promessas não cumpridas do passado, os eleitores não chegam a esperar que desta vez as promessas sejam cumpridas. Com frequência cada vez maior, os eleitores apenas procedem mecanicamente – mais guiados por seus hábitos adquiridos que por alguma esperança de mudança para melhor ensejada pelo seu voto. Na melhor das hipóteses, eles vão às cabines eleitorais para escolher males menores. A ampla maioria dos cidadãos raramente acredita, se é que acredita, que a perspectiva de mudar o curso dos acontecimentos na direção certa – possibilidade que no passado tornava a democracia tão atraente e a participação ativa nos procedimentos democráticos tão desejável – está hoje entre as cartas do baralho e ao alcance

da mão. Como observou J.M. Coetzee em seu *Diário de um ano ruim*:

Confrontada à escolha entre A e B, considerando o tipo de A e o tipo de B que geralmente consegue colocar seus nomes na cédula eleitoral, a maior parte das pessoas, das pessoas *comuns*, se inclina no fundo a não escolher nenhum. Mas trata-se apenas de uma propensão, e o Estado não lida com propensões. ... O Estado balança a cabeça. *Você tem de escolher*, diz o Estado: *A ou B*.³

Hoje nós testemunhamos que a escolha tradicional entre “servidão plácida, por um lado, e revolta contra a servidão, por outro”, está caindo em desuso, deixando de compreender a atitude atual da maior parte do eleitorado em relação àqueles que elege para governar. Uma terceira atitude cresce rapidamente em popularidade e agora é “adotada por milhões de pessoas todos os dias” – postura que Coetzee descreve como marcada por “quietismo, obscuridade voluntária ou emigração interior”. Colapso da comunicação entre a elite política e os demais?

Tenhamos em mente o *Ensaio sobre a lucidez*, de José Saramago,⁴ alegoria brilhantemente sagaz, de 2004, ou, antes, sugestão premonitória escrita há mais de dez anos, do lugar onde o presente fracasso gradual mas persistente dos poderes integrativos da democracia pode finalmente nos levar.

EM: Você usa uma palavra capaz de definir inteiramente a fase em que hoje vivemos e que ninguém sabe quanto tempo vai durar: “vulnerável”. Nós, indivíduos perdidos, somos de fato vulneráveis, e vulnerável também é a estrutura social enfraquecida e, em última análise, a própria democracia, que está exaurida. Este não é meramente um conceito político, mas uma noção ao mesmo tempo material, física e psicológica. Ela nos mostra a profundidade em que a crise mergulha, afetando-nos na carne e no espírito, que nossas sociedades tornaram tão frágeis. E você está certo ao ampliar a noção de crise, pois a desordem econômico-financeira só foi capaz de se disseminar fora de toda proporção à medida que encontrou os portões da nossa democracia já escancarados e desengonçados, podendo assim se infiltrar facilmente nos pontos fracos do nosso mecanismo democrático do mesmo modo que a ferrugem. O curto-circuito é claro: a percepção de vulnerabilidade desencadeia o medo, mas se o dever dos governos é em primeiro lugar e acima de tudo garantir a segurança, por isso mesmo eles se tornam os principais suspeitos ante a nova insegurança que se expande. Na verdade, a política acaba sendo o paladino de um mundo que não funciona – seu totem corrompido.

Nisso há mesmo um método. A troca que você mencionou, que caracterizou a modernidade (eu, o cidadão, sacrifico cotas da minha liberdade; você, Estado, me dá cotas crescentes de segurança, que para mim são mais valiosas), bem, ela foi interrompida. O Estado não tem interesse nas minhas cotas, pois a bolsa de valores do poder faz seus acertos alhures, nos espaços impessoais dos fluxos financeiros. De maneira crucial, o poder público não tem certezas nem salvaguardas a oferecer ou negociar, e, de qualquer modo, não chega a ser capaz de garantir o que vende, pois a noção de governo está se deteriorando e tudo está fora de controle.

Originalmente, contudo, nós havíamos cedido o monopólio da força ao Estado precisamente para que ele pudesse nos defender como indivíduos e como grupo; pelo livre desempenho da política, nós havíamos construído um meio comum de legitimar o poder político-jurídico e os papéis que dele derivam. Contudo, se esse

mecanismo cessa, o Estado cede à crise, as finanças se transformam em variável independente, o trabalho vira mercadoria instável, em vez de meio para estabelecer relação com os outros, a globalização distorce desproporcionalmente a arena da crise e, enfim, o papel do cidadão e dos laços de dependência recíproca que ligam os indivíduos ao poder público acaba desmoronando também.

Você identifica o ponto de ruptura com o alargamento do fosso entre eleitores e eleitos – isto é, com a crise evidente de representação. As pessoas não votam mais, ou o fazem com indiferença, sem paixão ou pelo menos sem muita convicção; elas não acreditam no direito de votar como o meio mais efetivo de recompensar, punir e escolher. É verdade que os problemas de representação são antigos e cíclicos. Walter Lippmann escreveu, já em 1925, que “o cidadão privado passou hoje a sentir-se como um espectador surdo na última fila; ele é obrigado a concentrar-se no mistério que está se passando, mas não consegue ficar acordado”.⁵ No entanto, mais que nunca é verdade que essa surdez fatigada, sonolenta e perplexa tornou-se agora, paradoxalmente, uma forma reversa de política, como se a desilusão tivesse dado a volta completa, e a rejeição da política forjasse uma “antipolítica real”, assim como houve outrora um “socialismo real”. Jacques Julliard o formula da seguinte maneira: quando o sistema de representação se torna “mau condutor da vontade geral”, num nível mais profundo, a “rejeição da política revela a aspiração cega de autonomia do indivíduo, uma espécie de alergia à própria noção de governo”.⁶

Agora, porém, neste exato momento, nós estamos um passo adiante: a alergia ao governo que o cidadão decepcionado está sofrendo confunde e questiona os conceitos fundamentais da filosofia política moderna; ela se espalha dos governos e partidos para o Estado e suas instituições, até chegar a seu estágio final, ao qual nós já chegamos: uma alergia à própria democracia. Vemos seus sinais, desde o consenso quanto ao neoimperialismo de Putin até os sucessos de Viktor Orbán ou Erdoğan. Afinal, a que equivale hoje essa fundamental necessidade desapontada de segurança? Essencialmente, ao medo de que a governança democrática possa

não ter forma alguma de controle, pois não consegue administrar a crise e seus fenômenos colaterais. Nós estamos enfrentando, por conseguinte, uma instabilidade política que, em primeiro lugar e acima de tudo, é uma solidão política, uma incomunicabilidade política.

Estou falando sobre uma nova solidão, uma nova incomunicabilidade. Aos olhos do poder, os traços de informação que vou deixando para trás ao viver são mais importantes que minha vida e meus problemas reais (a não ser que eu esteja no vermelho), vida e problemas reais que, ao contrário, interrompem os traços virtuais e disparam um alarme. Eis o novo par da pós-democracia – o Estado e o cidadão –, forçado a conviver sem nenhuma razão para isso, pois toda paixão de um pelo outro se extinguiu. O cidadão, que, como você diz, se sente traído e frustrado pelas promessas democráticas que as redes institucionais e culturais implantadas por nossos pais não estão cumprindo (redes incrivelmente densas: James Fishkin calculou ter votado em 101 representantes, de governadores a prefeitos, senadores, presidentes dos Estados Unidos, conselhos escolares), não tem nenhum interesse pelo Estado, nem pela tradicional corrida pelo poder, já que dele se sente tão distante.

Ele não se sente desapontado, mas antes rebelde, protagonista de uma espécie de sucessão republicana, quase um novo súdito político na contrapolítica da rejeição. Mas não compreende que tampouco ele tem interesse para o Estado, como estávamos dizendo, exceto como número a ser registrado nas pesquisas, sem rosto e sem história. Ele não compreende, em outras palavras, que no momento em que sua liberdade se torna assunto privado e ele começa a exercer seus direitos somente como indivíduo, no momento em que liberdade e direitos são ambos incapazes de se aglutinar num tipo qualquer de projeto com os outros, ambos se tornam irrelevantes e estéreis aos olhos do poder, já que perderam sua capacidade de pôr o que quer que seja em movimento. O Estado sabe que estou estatisticamente presente, mas também sabe

que eu só conto como um e não tenho capacidade de me somar aos outros.

O conceito de público está desmoronando, e trata-se de um vazio democrático sem precedentes, cuja extensão nós ainda não somos capazes de avaliar. Sentimos a ausência do elemento no qual uma opinião possa se originar e crescer. Talvez um sentimento resista: de forma mais crucial, examinando com mais atenção, o que resiste é um ressentimento que na verdade vem a ser o ruído branco de uma época sem defesas.

ZB: O incipiente Estado moderno justificou a legitimidade da sua reivindicação de autoridade com a promessa de segurança (como você corretamente observou, em todos os seus significados políticos, materiais e psicológicos). Há razões para acreditar – como sugeriu Alexis de Tocqueville – que a totalidade do “projeto moderno” foi lançada em resposta à falência do *ancien régime*, à sua incapacidade cada vez mais vívida e ostensiva de governança, e, assim, também, o sentimento crescente de caos e incerteza. Fica-se tentado a caracterizar esse sentimento como o primeiro exemplo de interregno – a sensação de que os modos de agir sobreviventes já não funcionavam da maneira adequada, ao passo que modos melhores, aptos a substituí-los, eram notórios pela ausência. Aquela foi – pode-se dizer, graças à visão retrospectiva – a primeira era a experimentar o sentido esmagador de vulnerabilidade; simultaneamente, ela se transformou (e, fico tentado

a dizer, exatamente por esta razão) numa estufa na qual as sementes da modernidade germinaram, ou numa oficina na qual os medos foram reciclados, transformando-se em esperanças, e esperanças em experimentos ousados, destinados a ossificar, estruturando a instituição do Estado moderno; isto é, um Estado completamente distinto do seu predecessor pré-moderno, que o grande antropólogo Ernest Gellner descreveu como “Estado odontológico”; um poder engajado em extrair (do valor acrescido) pela tortura, sob a forma de taxas, homenagens, espólios de guerra ou roubo puro e simples, mas completamente indiferente, de qualquer outra perspectiva, aos modos de vida que os produtores de valor houvessem praticado ou, com efeito, aos modos nos quais o valor era produzido.

O Estado moderno era muito mais ambicioso. Ele buscava interferir em todos os aspectos da vida humana a fim de controlá-la, monitorá-la, registrá-la, regulamentá-la, administrá-la e gerenciar todos os setores da vida antes deixados à preocupação dos praticantes dessa vida. Devia parecer que a construção desse Estado proveria a tão necessária e desejada saída/fuga da condição de uma vulnerabilidade endêmica e sem perspectivas. O desejável era um Estado desenhado segundo o modelo de um jardim, inspirado na atitude do

jardineiro: substituir a selva por uma harmonia pré-desenhada, o caos desinibido da espontaneidade pela ordem planejada e controlada. Daí o princípio do monopólio do Estado na aplicação da força ao qual você se refere (um monopólio aparentado com aquele do direito do jardineiro de classificar plantas como bem-vindas ou indesejáveis, que fornece às primeiras locais ensolarados, úmidos e férteis, favoráveis ao seu crescimento, ao passo que extermina as segundas). O jardineiro tem plena responsabilidade pelo estado do jardim; por isso, precisa ter autoridade para decidir que empreitadas e tarefas devem ser empreendidas e ter capacidade de cumprir suas decisões. Esse princípio estava no coração do postulado do Estado moderno de "soberania absoluta indivisível". Max Weber moldou memoravelmente esse princípio como definição do Estado. E a força com que o Estado tinha de ser percebido como capaz de distribuir as tropas deve ter sido considerável, tendo em conta a grandiosidade de suas ambições e funções presumidas.

A conditio sine qua non do monopólio da força pelo Estado tinha duas vertentes. Esse monopólio requer que o poder (isto é, a capacidade de realizar) nas mãos do Estado seja grande o bastante – superior – para lhe dar vantagem num eventual

confronto com poderes hostis ou prejudiciais à ordem, que ele instaura e guarda. Também requer que as instituições geridas pelo Estado sejam dotadas de autoridade exclusiva para decidir em que propósitos e objetivos o poder superior é aplicado. Satisfazer ambas as condições assegura ao Estado a capacidade prática de estabelecer a fronteira que separa “poder” (distribuição de força politicamente endossada) e “violência” (uso da força sem endosso político). Eu acredito que o ambiente de vulnerabilidade hoje disseminado pode ser atribuído ao fato de essas condições não serem observadas. O “monopólio da força” pelo Estado é hoje quase uma ilusão, e cada vez mais é visto como tal.

E aqui, como dizem os alemães, “*Ist der Hund begraben*” (“Aqui está o cerne da questão”). Um Estado que perdeu seu monopólio da força não dispõe da capacidade de decidir o que precisa ser feito (isto é, em que usar o poder ainda existente), ele não tem como deixar de ser (para emprestar a feliz expressão de Jacques Julliard que você citou) um “mau condutor da vontade geral”. Tudo o mais – e decerto a imparcialidade com que os eleitores desempenham seu dever de cidadão de votar – daí decorre. Na verdade, por que haveria você de se mobilizar, se preocupar e se interessar se o que quer que faça só tem, se tiver, uma ligação remota com o

que você quer que seja feito, e em quase nada alivia os problemas que o afligem e os medos que o assombram? Sua participação e sua recusa de participar terão exatamente o mesmo efeito – isto é, absolutamente efeito algum que realmente interesse. *Que será será* – não importa o que eu ou aqueles à minha volta façamos pessoalmente, ou que desistamos de fazer. As pessoas vêm e vão dos palácios Montecitório, Chigi ou Madama (sede dos ministérios italianos), mas quem quer que venha ou que vá nada ou quase nada muda na sua vida e em suas perspectivas. O seu futuro, o futuro de seus filhos, é decidido em muitos lugares, mais lugares do que você conhece ou de que ouviu falar – mas nenhum desses *palazzi* provavelmente estará listado entre eles. Então, por que se incomodar?

A apatia política não é novidade. As suas principais causas é que são relativamente novas hoje. Já na virada dos séculos XIX e XX, mentes sagazes – como Vilfredo Pareto, Moisey Ostrogorski ou Roberto Michels, discípulo de Achille Loria – advertiram sobre a passividade dos membros da base dos partidos políticos, bem como da maioria do eleitorado, causada pela incapacidade da gente comum, equipada apenas de conhecimentos médios, de compreender a espantosa complexidade das questões que os poderes investidos confrontam

diariamente e com que são obrigados a lidar. Michels propôs o conceito de “lei de ferro da oligarquia”: não importa o quanto um movimento político seja maciço e democrático no começo, ele se divide inevitavelmente numa elite pequena e mais ou menos profissional, por um lado, e, por outro, seus seguidores – mais ou menos obedientes às decisões dessa elite e mais ou menos ativos na assistência à sua implementação, mas sem participar do processo de tomada de decisão pela simples razão de ser incapaz de contribuir com qualquer coisa relevante.

Contudo, poucos dentre os estudiosos e observadores da vida política na época mencionaram a questão da confiança (ou antes desconfiança) como causa da apatia política. Por mais politicamente passivos que fossem os cidadãos na época, as razões para sua acomodação na ponta receptora da política não eram percebidas como falta de interesse ou de confiança na capacidade dos partidos políticos e dos indivíduos que ocupavam os postos governamentais ou os assentos parlamentares para influenciar de modo significativo a formação das coisas futuras; por isso eles acreditavam que as diferenças entre partidos e seus programas eram relevantes, por isso compareciam às cabines de votação. A opinião prevalecente entre observadores e formadores de opinião da época era de que, precisamente porque a

maioria dos cidadãos acreditava na importância da política para a qualidade de suas vidas, no poder de governos e parlamentos “de fazer a diferença” para o estado da sociedade e de sua própria existência, que de bom grado ela deixava a seus líderes – a quem atribuía conhecimentos e habilidades que ela própria não tinha – a tarefa de descobrir a causa dos males e fazer o que fosse necessário para remediar o que estivesse errado. Sua passividade era baseada na confiança de que governos e parlamentos podiam realizar a tarefa e – armados como estavam do poder e dos recursos exigidos – cumprir suas promessas.

Contudo, agora não é mais assim. No nosso mundo de interdependência planetária e circulação planetária de finanças, capitais de investimento, commodities e informação, “realizar a tarefa” fica, de maneira obstinada, além do alcance e da capacidade de Estados territorialmente confinados. Os poderes que decidem o conjunto de opções abertas a qualquer desses Estados atuam muito além do território sujeito a seu controle e restringem de forma grave seu espaço de manobra. Decisões tomadas nas capitais de Estados-nação só se aplicam no interior de suas fronteiras. Poucas décadas atrás, acreditava-se que a soberania política do Estado territorial estivesse firmemente enraizada em sua

autonomia econômica, militar e cultural – nenhuma das quais é hoje concebível. Permita-me citar *If Mayors Ruled the World*, de Benjamin Barber: “Hoje, depois de uma longa história de sucesso regional, o Estado-nação está nos decepcionando na escala global. Ele foi a receita política perfeita para a liberdade e a independência de povos e nações autônomos. Ele é terminantemente inadequado para a interdependência.” Hoje,

o Estado-nação está perdendo sua capacidade de proteger a liberdade e a igualdade diante da escala e da complexidade de um mundo interdependente que está excedendo o nacionalismo e a insularidade soberana de suas instituições. ... a soberania, a virtude do Estado-nação moderno, começa a parecer uma vítima prospectiva da globalização e de sua escala assustadora. ... Estados-nação não são capazes de lidar com os desafios transfronteiriços de um mundo interdependente. Não obstante, eles tampouco podem forjar instituições além fronteiras que sejam capazes de fazê-lo.⁷

Estas são, eu lhe digo, as realidades atuais, responsáveis pelo fato de o cidadão se sentir “traído e frustrado pelas promessas democráticas” – fenômeno que você corretamente observou; e de os governos territoriais serem desacreditados e execrados como “maus condutores da vontade geral”; e pela desilusão crescente com o legado dos nossos antepassados, o sistema democrático encerrado nas fronteiras de um Estado territorial

soberano. Além dessas fronteiras, porém, não há democracia. Nós mal começamos a assentar as fundações para construí-la.

Creio que a chance de salvar a democracia como medicina preventiva contra o abandono, a alienação, a vulnerabilidade e as doenças sociais correlatas depende da nossa capacidade e da nossa resolução de olhar, pensar e agir acima das fronteiras dos Estados territoriais. Infelizmente, aqui não existem atalhos nem soluções instantâneas. Nós estamos no começo de um processo longo e tortuoso, nem mais curto nem menos tortuoso que a passagem das comunidades locais para a “comunidade não imaginada” dos Estados-nação.

EM: Nós vivemos num período de interregno, portanto, e isso pode ajudar a explicar a crise de governança, de autoridade, de representação. Estamos suspensos entre o “não existe mais” e o “não existe ainda”, e por isso somos necessariamente instáveis – nada à nossa volta é fixo, nem sequer a direção da nossa viagem. Na verdade, não há qualquer movimento político que ajude a minar o velho mundo e já esteja preparado para herdá-lo; não há nenhuma ideologia identificando uma visão vencedora e ajudando a disseminá-la; não há nenhum espírito constituinte – moral, político, cultural – prometendo moldar novas instituições para o novo mundo.

Nós estamos resvalando para dentro de um território não mapeado, e estamos sozinhos ao fazê-lo, persistindo nas formas e nos modos que regulavam nossas vidas e que ora se tornam amorfos, à medida que perdem sua efetividade e autoridade. Já não fazemos mais uso da política. Não confiamos nas instituições que criamos para nós mesmos, em última análise, duvidamos da própria

democracia, que parecia a única religião que nos restava – alguns pensavam que ela estava destinada a ser universal – depois da queda dos falsos deuses que criamos no século XX. Você reconhece a razão fundamental de tudo isso: quando a política não é capaz de ter peso em nossa vida cotidiana, quando não responde às nossas preocupações sobre o futuro dos nossos filhos, para que precisamos dela, qual o seu valor de uso? Contudo, os que perderam seus empregos por causa da crise e, aos cinquenta anos de idade, não são capazes de encontrar outro, poderiam dizer o mesmo sobre a própria democracia: vocês não estão me ajudando, suas regras de ouro só se aplicam em tempos de abundância ou só se aplicam àqueles que elas protegem; nós os excluídos estamos expostos à intempérie, isolados de qualquer processo democrático tanto quanto de nossos direitos, já que sem liberdade material não há liberdade política.

O destino da democracia parece estar nessa ruptura do pacto entre Estado e cidadão, como se ela fosse apenas uma construção humana não permanente, enalhada no século passado e incapaz de governar o século que apenas começou. Por definição, a democracia não permite exceções – ou se aplica a todos ou não vai funcionar. Todavia, nisso também reside uma lição: depois de ter derrotado as ditaduras, a democracia não se instala no controle para sempre. Ela deve lutar por supremacia diariamente, num esforço constante para provar sua própria legitimidade. E a política é forçada a voltar a lidar com a vida das pessoas em termos concretos, unindo interesses legítimos em jogo com os valores que a democracia cultua e com os ideais que ela simboliza.

Há certamente um caminho, então. Mas nós corremos o risco de não o encontrar, pois o interregno é também um período em que a irracionalidade da decadência germina sem restrição, numa rebelião mais motivada por angústias que por liberdade verdadeira; um período em que surgem figuras xamânicas que reduzem o mecanismo político ao seu carisma, fazem apelos aos nossos instintos, emocionalmente, e engendram medos para transformá-los em grandes trivialidades, como se fosse possível haver soluções

simples para problemas complexos. Eu chamo esse efeito de neopopulismo, e acredito que ele encarna o espírito dos nossos tempos, que é a representação perfeita de uma forma democrática progressivamente esvaziada e por isso aberta a todas as distorções do seu conteúdo, de modo a poder ser explorada, alternativamente, para fazer convergir toda a raiva contra o sistema, incitando-a em prol dos ganhos e da disputa de poder dos outros. O populismo do século XXI parece oferecer refúgio ao mínimo de energia política que restou às democracias exaustas, uma última reserva de força e a ilusão daquela justiça (que, na verdade, é antes uma justiça sumária, no estilo de um confronto final) de que as instituições têm medo de ter perdido o controle.

Gostemos ou não, o neopopulismo que tanto fascina as massas dispersas e decepcionadas parece uma nova maneira de trazer o cidadão de volta ao campo do discurso público, que se torna mais e mais deserto a cada dia. Mas que "discurso"? E na direção de que conceito de "público"? Nietzsche nos advertiu de que, em períodos de decadência, é fácil perder "a capacidade espontânea de se autorregular coletiva e individualmente", de tal modo que "preferimos o artificial ao real", deixando prevalecer os "motivos 'desinteressados'" a ponto de "escolhermos [instintivamente] o que é pernicioso".⁸ Em vez de discurso público, então, nós deveríamos estar debatendo um novo sistema de relações entre o líder e as massas, questão que está se impondo em muitos países, sob a bandeira da Grande Simplificação.

No entanto, se a palavra "massas" é inteiramente inapta para definir as várias solidões que se reúnem atrás desse novo flautista de Hamelin – ouvindo sua música mágica, por assim dizer, cada qual com seu próprio fone de ouvido –, mesmo a palavra "líder" nos chega de outro século, sem ser capaz de traduzir nossa época de transformações. Com efeito, os líderes de hoje sempre se apresentam como *dilettantes* talentosos contra os políticos profissionais, ou pelo menos como outsiders, prontos a conquistar em vez de governar, a dominar em vez de representar as instituições que ele próprio menospreza, enquanto os novos políticos à sua volta

ostentam sua própria ignorância como prova de sua autenticidade e do fato de que eles nada têm a ver com o sistema, como uma espécie de certificado de inocência.

Há muitos anos você já via que isso iria acontecer. Lembra-se? Cito de memória: a política é reduzida à dimensão de evento, o guru substitui o líder, a celebridade toma o lugar do renome, a popularidade, o lugar da reputação. Eis a mutação. A política agora só vive no imediato, em momentos isolados ou factoides, incapaz de produzir uma teoria de si mesma tendo em vista estabelecer um mapa cultural. Gestos políticos, que se desgastam e exaurem no momento mesmo em que são feitos, tomam o lugar de ações políticas, as quais podem ser humildes e banais, mas são capazes de influenciar a realidade. E assim o líder se torna artista performático, que já não tenta mais ser convincente, pois só precisa captar uma pequena quantidade de consenso cotidiano e um mandato periódico.

Quanto a nós, temos a ilusão de que participamos (e até raivosamente) ao comparecer a um comício, sem compreender que ele também se transformou num espetáculo, ao passo que o consenso foi reduzido a audiência e os cidadãos, a espectadores. Política – ou pseudopolítica – e indignação são ligadas e desligadas em cima de um palco, como a música, e a gente volta para casa tão solitário quanto antes, pois esse tipo de relação é vertical, enquanto a política e a opinião pública atuam horizontalmente, ao nos unirem. Que discurso público pode advir dessa soma de secessões que é incapaz de se acrescentar a qualquer forma de política? Que mensagem coletiva? Talvez só uma: o último a sair, por favor, apague a luz.

A essa altura dos acontecimentos, nós devemos reconhecer o fato de que, na rede extremamente densa de conexões que entrecruza nosso mundo, perdemos o fio de Ariadne que liga indivíduos a grupos, associações a partidos e sindicatos, nossas casas à vida dos outros e tudo isso à política. Slavoj Žižek o exprime ainda de maneira mais radical:

Quando as pessoas afirmam que tudo está aberto à mídia e que nós não temos mais vida privada, eu afirmo, ao contrário, que não temos mais vida *pública*. O que efetivamente está desaparecendo é a vida pública em si, a esfera pública propriamente dita, na qual a pessoa opera como agente simbólico que não pode ser reduzido ao indivíduo privado.⁹

O “Abre-te sésamo!” dos nossos tempos – quer dizer, o mantra do mundo contemporâneo segundo o qual todos estão conectados a todos os demais, em toda parte e fortuitamente – precisa ser corrigido. Ele ainda se aplica, só que nesse ínterim nós perdemos uma conexão muito importante, aquela entre o privado e o público. Cá estamos nós, no mundo da web, sem o fio que poderia nos guiar. Nós também já deixamos de ser “condutores” daquela eletricidade especial que impulsionou o mundo ao longo de toda a modernidade, transformando-o e governando-o.

Norberto Bobbio compreendeu que a antipolítica criava a ilusão de óptica de uma reserva de força (que na verdade é estéril, já que incapaz de traduzir-se em jogo institucional e em governo de fato), e explicou dizendo que a política foi inventada para nos permitir dedicar tempo a desatar os nós do mundo contemporâneo, enquanto o populismo propõe cortar esses nós com uma espada. Segurar em cada uma das mãos as duas pontas da corda partida não serve para nada. O político que nasceu da antipolítica logo vai querer se livrar das restrições de controles e procedimentos, logo vai começar a vê-las como uma teia de aranha que restringe o poder dos eleitos e limita o esplendor da liderança. E, quando a democracia se paralisa e deixa de ter qualquer efeito, essa impressão de liderança e determinação pode ser compensadora e dar a ilusão de que oferece vitalidade e eficiência novas à política, nesses tempos em que rodamos em círculos: a espada que destrói procedimentos e regras, como se eles não fossem o sistema de garantias que criamos para nós mesmos ao conviver.

Vivemos numa época em que regras são criadas em oposição a uma espécie de “democracia essencial”, como se fossem uma doença senil do democratismo. E você tem razão ao dizer que ou bem aprendemos a habitar o espaço supranacional politicamente, ou

estamos perdidos, já que é nesse espaço que todas as decisões são tomadas, e não aqui. Há, porém, um problema: o espaço supranacional que está mais perto de nós, a União Europeia, é visto como um santuário de procedimentos, uma coleção de regras e parâmetros sem alma, apenas a peça obtusa de um mecanismo. Isso é um paradoxo. Estou convencido de que já poderia haver uma opinião pública europeia debatendo os grandes temas da democracia, da liberdade e dos direitos fundamentais no Ocidente e também na Europa. As instituições, no entanto, não têm sido capazes de ouvir essa voz, de canalizá-la e representá-la, e é por isso que estão sempre ausentes em todas as crises que se abrem perto de nós, de Gaza a Crimeia, Síria, Líbia. É por essa razão que o cidadão só sente os vínculos da Europa, não sua legitimação. Essa situação não pode durar por muito mais tempo.

ZB: O princípio sobre o qual o arranjo da coabitação humana no planeta, originado cerca de quatro séculos atrás, permanece até hoje, apesar das transformações profundas engendradas pela ampliação e pelo aprofundamento da interdependência humana, é estreito: o princípio de Estado-nação. Conforme opina Benjamin Barber no estudo já citado: "Hoje, após uma longa história de sucesso regional, o Estado-nação está nos faltando na escala global. Ele era a receita política perfeita para a liberdade e a independência de povos e nações autônomos. Ele é totalmente inadequado à interdependência." E sugere: "A cidade, o hábitat humano em primeira instância, tornou-se hoje, no mundo em globalização, mais uma vez, a melhor

esperança da democracia." "A cidade", acrescenta ele, "agora parece o nosso destino. É onde a criatividade é desatrelada, a comunidade, consolidada e a cidadania, realizada." O defeito e a fraqueza irreparáveis dos Estados-nação é que eles são, "por sua natureza, demasiado propensos à rivalidade e à exclusão recíproca, eles parecem quintessencialmente indispostos à cooperação e incapazes de estabelecer bens comuns globais".¹⁰ Resta ver se ele está certo ou errado. Mas é uma ideia em que vale a pena pensar.

A administração empresarial parece distanciar-se da cooperação, sufocando a chama cooperativa com a fumaça tóxica da competição e impedindo a brasa cooperativa de entrar em combustão, tornando os laços pessoais superficiais, de curto prazo, sem perspectivas e não confiáveis. Mas cooperação e instinto de trabalho nascem e crescem juntos – e juntos morrem (ou melhor, entram em crise ou em coma, eles nunca morrem de verdade).

Quase nunca acontece de cooperação e ofício estarem em campos antagônicos e em conflito – o trabalhador está em seu melhor estado numa sociedade profissional, enquanto a sociedade da "comunidade colaborativa" é um ambiente hospitaleiro para a prática, a manifestação e a exposição do trabalho. Esse é o contexto ideal para

descobriremos que, “sob uma fina camada de consumismo, jaz um oceano de generosidade”.¹¹ Isso não significa negar a existência de outro instinto humano: a rivalidade. Contudo, o tipo de rivalidade que tal contexto promove e instala é posto a serviço da excelência e do sentido gratificante de ser necessário e útil a outras pessoas, e não da apropriação e do enriquecimento pessoais. Considerada do ponto de vista da coletividade, a rivalidade de seus membros está em dar ou em *acrescentar* à comunidade colaborativa, não em se apossar e *tirar* dela. E permita-me lembrar que, como insiste Peter Sloterdijk, referindo-se ao estudo clássico de Marcel Mauss sobre a dádiva,¹² em vez de ser um arroubo de generosidade, a dádiva em questão também é sentida pelo doador como o cumprimento de uma obrigação – ainda que uma obrigação livre de rancores e ressentimentos. A troca de dádivas quase nunca é vista como um ato de autoprivação ou de autossacrifício. No caso de uma dádiva autêntica, a oposição comum entre egoísmo e altruísmo é apagada. Dar significa fazer o bem, mas também sentir-se bem: as duas satisfações se fundem numa só e não são mais distinguíveis uma da outra.

O hábitat natural da “cultura de partilhar” era a família e a vizinhança; o hábitat excogitado da

“cultura de tirar” é o mundo dos negócios, cuja separação da família no começo do século XIX foi, segundo Max Weber, o ato de nascimento do capitalismo moderno. Não obstante, na primeira parte “genuinamente moderna” da história moderna do capitalismo, quando ele prospera com o artífice transformado em produtor assalariado, a fábrica, uma das inovações mais seminais da era capitalista, inclinou-se, além de tudo, a constituir uma fábrica de solidariedade: seu subproduto – um subproduto principal – era combinar problemas privados numa mistura de interesses compartilhados. Essa predisposição natural de combinar, consolidando e canalizando preocupações que, se não fosse isso, continuariam diversas e dispersas, em modelos coletivamente sustentados e postulados de “boa sociedade” abasteceu o motor da democracia, assestado para formar/reformar a sociedade segundo o modelo da família, com sua “cultura de partilhar”. A democracia foi sustentada pela tradução contínua de interesses privados em questões públicas e de necessidades públicas em direitos e deveres privados. Com a passagem da sociedade de produtores para a sociedade de consumidores, o pêndulo oscilou para o outro lado.

Arlie Russell Hochschild observa o marco essencial dessa passagem baseando suas conclusões

em dados norte-americanos – embora esses dados se repitam, com desvios menores, em todas as economias “desenvolvidas”. Primeiro, como as mães optaram por entrar na força de trabalho longe de casa, e “passaram a se encarregar de faturas, abastecer prateleiras, dar aulas e tratar de pacientes”, enquanto as “outrora disponíveis tias solteiras, avós, amigas e vizinhas ‘quebra-galho’” se tornaram cada vez mais raras – se é que não desapareceram por completo –, o espaço familiar se tornou um local frágil e não confiável, e também emocionalmente extenuado. Se até 1900 “cerca de 10% dos casamentos acabavam em divórcio”, hoje “as chances estão entre 40 e 50% para os primeiros casamentos. Os que se casam pela segunda ou terceira vez têm ainda mais probabilidade de se divorciar e de fazê-lo ainda mais depressa. Além disso, a porcentagem de bebês filhos de mães solteiras alcançou os 40% em 2011”. Em segundo lugar, a partir dos anos 1970,

muitas pessoas perderam a confiança de que iriam manter seus empregos. ... Os contratos de longo prazo de que os colarinhos-brancos e os operários apoiados por sindicatos outrora desfrutavam desapareceram quase completamente com o enxugamento, a fusão e a reengenharia das empresas. Carreiras estáveis, bem como pensões e benefícios, foram crescentemente limitados aos privilegiados, e os demais trabalhadores passaram a ser tratados como mão de obra ocasional.¹³

Ironicamente, a Manpower Temporary Services está hoje entre os maiores empregadores dos Estados Unidos. Não é de admirar que os locais de trabalho tenham se transformado, de fábricas de solidariedade, em fábricas de rivalidade e desconfiança recíprocas. O que nos reserva a próxima rodada de "reengenharia" e de cortes de gastos? Quem passará a ser redundante? Ele ou eu? Para que unir forças, afinal? Não há sentido em desenvolver lealdade para com nossos colegas de trabalho, os quais já não são mais companheiros de armas. Não faz sentido, tampouco, desenvolver lealdade para com a empresa. Quem sabe quanto tempo vão eles permitir que você fique? Com certeza, não muito...

Essa é a mentalidade dos nossos tempos: é a mentalidade da sociedade de consumidores. O mundo não se manifesta para nós como objeto de nossa responsabilidade. Na verdade, de que tipo poderia ser essa responsabilidade, já que aquilo que fazemos ou deixamos de fazer tem tão pouco efeito, se é que tem, sobre as nossas perspectivas de vida? O mundo se mostra antes como um imenso contêiner de futuros objetos de consumo – e a prudência nos dita uma estratégia de vida fixada em tirar desse contêiner tudo o que for possível e dar o mínimo possível. Em seu curto período como

primeiro-ministro britânico, John Major elaborou e anunciou a “Carta do cidadão”, que propunha a ideia de “cidadão” como um cliente satisfeito de serviços fornecidos pelo Estado; contudo, não havia qualquer menção a convocar o cidadão a participar do desenvolvimento de políticas públicas e, assim, também influenciar a lista dos serviços que o Estado teria o dever de prestar. Nela, o bom cidadão é aquele que aceita o que o Estado oferece e fica satisfeito com o que obtém.

Tudo isso significa que hoje as instituições do Estado são concebidas, moldadas e apresentadas segundo o modelo de uma sociedade de mercado e sua “cultura de tirar”. Elas premiam o cidadão absorvido na busca de seus próprios interesses pessoais, o cidadão que se abstém de interferir em questões e assuntos públicos – comuns a todos –, que devem ser deixados ao critério neutro dos políticos profissionais. A tarefa dos governos é governar, e o que eles precisam, desejam e promovem é que o cidadão se abstenha de interferir – mesmo que não gostem de confessá-lo e que se ressintam ao ouvir que é exatamente isso que estão fazendo. O trabalho de tradução de necessidades privadas em questões sociais e de necessidades públicas em direitos e obrigações privados foi suspenso.

Você tem razão, “não temos mais vida pública”. Na verdade, o sucessor atual da “arena pública” é povoado por ações e delitos privados – uma espécie de buraco da fechadura para espionarmos seja lá o que estiver acontecendo em quartos e cozinhas privados. No entanto, nos quartos e cozinhas, assim como nas salas de estar e nos quartos de hóspedes mostrados na televisão ou às vezes (embora com menos frequência) descritos nos jornais diários, as questões públicas que se insinuam nos conteúdos são notáveis especialmente por sua ausência e ouvidas por seu silêncio. “As instituições não são capazes de ouvir, ... canalizar, ... representar [as necessidades públicas]”, observa você – mais uma vez irretocavelmente. Decerto há um colapso na comunicação entre os gabinetes políticos e as casas das pessoas comuns. O fosso voraginoso entre os dois não dá sinais de retração. Ao contrário, parece expandir-se a cada medida tomada pelas instituições.

E assim, toda vez que tentamos diagnosticar a presente crise da democracia, a verdade dos fatos nos redireciona para a celeremente deteriorada confiança na capacidade das instituições políticas existentes de fazer o que os cidadãos exigiriam caso ainda acreditassem que as demandas seriam ouvidas e levadas a sério. Entretanto, eles não acreditam mais. Pelo menos a maioria, e na maior parte do

tempo, não acredita. Alguns caçadores de votos, apresentando-se como outsiders intocados pela podridão e pela paralisia “que aí estão”, conseguem capitalizar a frustração do eleitorado e captar a simpatia de alguns de seus membros, fazendo promessas que eles sabem – e a maioria das pessoas desconfia – que não serão capazes de cumprir se forem eleitos: promessas de atalhos para a razão e a justiça, de “cortar esses nós com uma espada”, como Norberto Bobbio e você explicitamente disseram. Em regra, contudo, a frustração vai alcançá-los logo depois das eleições. Tempos de desesperança são repletos de tumbas de profetas desonestos e falsos salvadores.

Onde isso vai dar? – preocupam-se as pessoas, como você, com o estado lamentável da democracia e a impotência cada vez mais patente das instituições criadas em seu nome. Preocupam-se elas com a política reduzida a espetáculo; os cidadãos, a espectadores; o discurso político, a oportunidades para tirar a foto; e a batalha de ideias, à competição entre “marqueteiros”?

Você diz que a rebelião das pessoas comuns é mais motivada por angústia do que por liberdade verdadeira. Isso evoca outra preocupação: existe alguma perspectiva realista de um movimento de massa em defesa da nossa democracia doente e

vulnerável? No momento, os sintomas não são animadores. Volta e meia, pessoas de todos os grupos sociais, econômicos e étnicos se reúnem em praças públicas para manifestar sua angústia, causada pela desintegração da segurança existencial e pela incerteza quanto ao futuro dos seus filhos. Às vezes elas montam barracas e nelas permanecem por certo número de dias ou mesmo semanas, mas depois voltam para suas casas – os felizardos, para seus empregos –, para as realidades circunspectas de uma cotidianidade desfavorável e sua rotina. Eles sabem o que os enraivece e do que querem se livrar, mas só têm uma vaga noção, se é que a têm, do que gostariam de pôr em seu lugar. Essas manifestações, inclino-me a dizer, são casos de “solidariedade explosiva”: por um instante as pessoas suspendem as diferenças de seus interesses e de suas preferências a fim de liberar a energia acumulada pelo grande número de manifestantes e de maneira tão impressionante (e esperançosamente efetiva).

Mas as diferenças que os dividem só são suspensas até o momento em que começam a discutir um modelo alternativo para conduzir as coisas e o formato de instituições capazes de servir a esse fim; o debate desnuda imediatamente a profundidade e a amplitude das fissuras e fendas que atravessam a oposição aparente e enganosamente

unida. Essa sucessão de fluxos e refluxos se repete com regularidade espantosa, fracassando, por essa razão, no que diz respeito a mitigar, e menos ainda a curar, as aflições que você descreve com tanto discernimento e em tantos detalhes.

EM: Ao dialogarmos, uma imagem do que está faltando hoje me vem à mente: o “telhado”, quer dizer, algo que compartilhamos e que pode nos manter juntos, dando-nos um sentido de pertencimento e de identidade na nossa relação uns com os outros. Algo que, ao estender-se acima de nós, pode nos definir e moldar num sentido de espaço identitário. De modo semelhante, a raiz física da fábrica que mantinha as pessoas no interior de um raio de visão e de audição, tornando possível “o todo” – essa condição compartilhada de cidadania ativa que por sua vez produz consciência, papéis, direitos –, desmoronou sob a pressão da desterritorialização e da automação. Não é por acaso, então, que você parte do trabalho – o começo de tudo –, examinando sua fragmentação e sua redução à troca privada de um serviço por um salário – quer dizer, sua transformação numa mercadoria genérica. A partir desse ponto, você amplia o escopo e capta a perda do coletivo, tão logo o “trabalho como mercadoria” deixa de funcionar como mecanismo pelo qual nós nos relacionamos uns com os outros, desdobramos nossos conhecimentos, atitudes, capacidades e ambições e construímos algo juntos, algo útil, algo “bem feito”, de tal modo que eu possa produzir valor e ao mesmo tempo encontrar realização nas minhas habilidades profissionais. Não se trata aqui apenas de um produto, portanto, mas de todo um sistema de relações humanas e sociais, as quais, por isso mesmo, também são culturais e políticas. Nós conhecemos bem as cidades que durante os séculos XIX e XX pareciam construídas com as mesmas ferramentas usadas nas fábricas, com o mesmo know-how que depois deu origem a organizações políticas e não políticas, e finalmente levou aos partidos e sindicatos.

Menos de um século se passou, e esse mundo de máquinas já foi subvertido – a ponto de Jeremy Rifkin ter certeza de que estamos caminhando para um mundo sem trabalho, pela substituição tecnológica e a automação robotizada que toma o lugar dos homens. O que está em jogo aqui não são apenas as consequências de graves transformações no trabalho, mas o próprio trabalho. “Em todo o mundo”, escreve Rifkin em *The Zero Marginal Cost Society*,

25% da força de trabalho adulta estava desempregada ou subempregada, ou desanimada e sem procurar trabalho em 2011. A Organização Internacional do Trabalho relata que mais de 202 milhões de pessoas estarão desempregadas em 2014. ... Se a taxa atual de deslocamento tecnológico no setor manufatureiro continuar, ... o emprego fabril, que era responsável por 163 milhões de empregos em 2003, provavelmente terá apenas uns poucos milhões de pessoas em 2040, marcando o fim do trabalho fabril em massa no mundo.

Segundo Rifkin, portanto,

o que estamos assistindo é à desvinculação entre produtividade e emprego. Em vez de a primeira facilitar o último, ela agora o elimina. Mas uma vez que, nos mercados capitalistas, capital e trabalho se alimentam um do outro, o que acontece quando tão poucas pessoas estão produtivamente empregadas que não há compradores para adquirir os bens e serviços de quem os vende?¹⁴

A gente pensa em Ulrich Beck – com quem você teve a oportunidade de debater minuciosamente – e na apreensão dele com nossa civilização ocidental: “Se o capitalismo global ... dissolver os valores essenciais da sociedade do trabalho, o vínculo histórico entre capitalismo, Estado de bem-estar social e democracia será rompido”, escreve Beck em *O que é a globalização*:

A democracia na Europa e nos Estados Unidos veio ao mundo como “democracia do trabalho”, no sentido de que repousava sobre a participação em empregos proveitosos. Os cidadãos tinham de ganhar seu dinheiro de uma maneira ou de outra a fim de dar vida a direitos e liberdades políticas. O trabalho pago sempre sustentou não só a existência, mas também a existência política. O que está em questão hoje não são “apenas” milhões de desempregados, tampouco o futuro do Estado de bem-estar social ou a

possibilidade de maior justiça social. Tudo o que temos está em jogo. A liberdade política e a democracia na Europa estão em jogo.¹⁵

Isso envolve a todos nós: “A associação ocidental entre capitalismo e direitos políticos, econômicos e sociais básicos não diz respeito a um ‘favor social’ a ser concedido quando o dinheiro aperta.”

Trata-se da velha ideia novecentista do trabalho como gerador de solidariedade e fórum preferencial para permitir que interesses privados se tornem questões públicas, e vice-versa. A crise cortou esses laços: como você diz, ela despojou o trabalho de qualquer valor abrangente. Contudo, devo acrescentar que ela fez mais do que isso. Ela teve consequências com as quais nunca teríamos sonhado. Ela pôs em questão alguns direitos nascidos com o trabalho, somente pelo fato de eles terem custos (como todos os direitos sociais) e, conseqüentemente, em tempos de problemas econômicos e financeiros, passarem de repente a ser encarados como dependentes de variáveis que podem ser reduzidas. Nós jamais aceitaríamos isso para outros direitos. Para os direitos dos trabalhadores, porém, nós o aceitamos, como se eles fossem direitos “menores”, de segunda classe; como se fossem os únicos direitos que derivam de negociação e luta, e por causa disso estivessem sujeitos apenas a compatibilidades e exigências econômicas; como se eles fossem uma variável da economia. Não obstante, os direitos que nasceram do trabalho, no seio da produção capitalista, são parte de uma democracia material diária da qual todos nos beneficiamos, sejamos nós empregadores ou empregados, pois eles contribuem para a definição do caráter e da qualidade geral da nossa democracia. Todavia, tão logo surjam tempos de crise, nós nos inclinamos a permitir que o caráter e a qualidade da nossa civilização sejam corrompidos, embora invariavelmente às expensas dos que são mais fracos e dispõem de menos proteção.

Mais uma vez, nós achamos que todos não são iguais perante a crise: a crise não é cega nem mesmo neutra. Muito pelo contrário. Ela é um agente radical, atua pelas beiradas do organismo social,

intensificando diferenças e distâncias. Quero dizer que a crise é um agente político que muda nossas escalas de referência e valor, a estrutura de nossas opiniões, nosso comportamento e mesmo nossos direitos e deveres. Quando argumenta que, sob a pressão da crise, o mundo se desloca para fora da esfera da nossa responsabilidade e do nosso poder de intervir – ou mesmo apenas influenciar os acontecimentos –, você mostra que, se participarmos de alguma batalha política ou se nos trancarmos em nossas casas, isso não faz nenhuma diferença. Tudo encoraja e expande um conceito de política baseado em pura delegação, no qual o cidadão exaure a totalidade da medida política no momento em que deposita seu voto na urna, com uma expressão de assentimento, e não de participação – com o que poderíamos chamar de uma transferência (para apenas resmungar e se queixar em particular durante o longo período entre uma eleição e a seguinte, assistindo a distância ao que acontecerá com o seu consentimento individual).

A “cultura de tirar”, divorciada de todo direito-dever de partilhar e contribuir positivamente, não é só uma redução das relações de cidadania a um mínimo; na verdade, ela é extremamente instrumental para uma simplificação populista e carismática da política e da liderança, ou antes é a interpretação pós-moderna de uma tradição de direita, na qual o líder é o demiurgo que pode resolver nossas questões públicas por si mesmo, liberando os cidadãos do fardo de seus deveres cívicos gerais e deixando-os à soberania solitária de sua privacidade, aguilhoando-os a não participar dos eventos políticos nacionais, mas das eclosões isoladas de reação coletiva emocional, desencadeadas pela simplificação excessiva de amor e ódio de que o populismo se alimenta.

Esses dois mundos não estão se ouvindo, como você observa. Com uma diferença: o sistema político parece ter erguido a ponte levadiça, satisfeito apenas com um semblante de participação, transparência e representação, enquanto o cidadão parece ter perdido o controle dos dispositivos de mudança, de conexão, da faculdade de o privado questionar o público: o sentido de legitimidade plena – quer dizer, de direito – ao questionar o sistema

político e exigir respostas. Nossa capacidade de opinião é limitada, pois foi danificada. Nós encontramos muitas razões para nos reunir e convergir para protestar, mas não somos mais capazes de encontrar razões para construir, propor, reformar. Dessa maneira, porém, a política é reduzida a uma das suas metades, a metade crítica e contestadora – que é útil e em alguns casos necessária, desde que desenvolva a outra metade, a fim de se tornar esperança e responsabilidade feitas de projetos e propostas de fato capazes de mudar as coisas.

O que estamos testemunhando, em vez disso, é uma espécie de “mística da mudança”, que evoca constantemente a mudança e ao mesmo tempo a adia, pois o protesto na verdade não busca se tornar política do dia a dia, não até o dia mágico da vinda do Redentor, que será capaz de purificar inteiramente o sistema, no qual só os impuros hoje interferem. Não é um problema de radicalismo, como já se tornou bastante claro: os padrões de comportamento do poder estão merecendo uma crítica muito mais radical e concreta. Trata-se antes de um problema de desassemelhação, que desloca a política para um plano apolítico, onde não por acaso direita e esquerda ficam indistintas, pois as categorias tradicionais desaparecem, e o cidadão é chamado a abastecer seu voto com sua raiva, a qual é então preservada em compartimentos esterilizados até o período eleitoral seguinte.

Não obstante, o uso aqui da palavra “cidadão” já é impreciso. A distinção entre o público e a massa, feita por estudiosos como Robert Ezra Park, ainda vale: um é marcado pela oposição e pelo discurso racional; a outra é unida por uma experiência emocional; o primeiro deve ter “capacidade de pensar e argumentar com os outros”, ao passo que a última só precisa ter “capacidade de sentir e se identificar”. Ao nos esquecermos de como argumentar com os outros, estamos satisfeitos só com a “emoção”; e, quando visitamos brevemente o espaço público, em vez de cidadãos, nós nos tornamos “gente”. Ou talvez apenas “massa”: indivíduos separados, divididos, anônimos, incapazes de se comunicar com os outros e de

agir juntos, sem jamais formar um quadro compartilhado, um projeto coletivo.

ZB: Você destaca corretamente a história “novecentista do trabalho como gerador de solidariedade e fórum preferencial para permitir que interesses privados se tornem questões públicas, e vice-versa”. A crise corta esses laços: como você diz, ela “despojou o trabalho de qualquer valor abrangente” – embora eu prefira não responsabilizar a última crise pelo esvaziamento do valor do trabalho. Ela só revelou e tornou evidente o fato de que o trabalho já estava esvaziado desse valor. Isso expõe a situação em que as instituições laboriosamente construídas do Estado democrático moderno perderam o interesse pela administração do trabalho, antes compreendida e manejada como sua função suprema (prerrogativa, tarefa e obrigação).

Como explicou Jürgen Habermas em 1973,¹⁶ o capitalismo já então falhava no desempenho dessa função essencial para sua proposta geral e definidora, que era e continua a ser a tarefa de manter o capitalismo – um sistema de relações de compra/venda entre capital e trabalho – funcionando. A condição elementar para bem desempenhar essa função, segundo Habermas, era garantir encontros regulares entre capitais propensos e desembaraçados o bastante para pagar o preço do

trabalho, e trabalho em condição boa o bastante para induzir o capital a lhe pagar. Sob condições democráticas, o preço do trabalho (isto é, o custo de reprodução da força de trabalho consumida) transcendeu, em regra, a capacidade de pagar do capital; conseqüentemente, o progresso da democracia teve de ser – e certamente foi – acompanhado pelo estabelecimento e expansão de direitos sociais na forma institucionalizada das cláusulas do Estado de bem-estar social. Uma parte considerável dos custos necessários para prover o trabalho adequado a ser usado no chão da fábrica (como o custo de boa saúde, condições sanitárias, acomodação e educação adequadas) devia ser financiada pelos cofres do Estado, enchidos com o dinheiro dos contribuintes.

Habermas reconheceu bem cedo os sinais da erosão do apoio, “para além de esquerda e direita”, à reprodução do trabalho financiada pelos contribuintes e administrada pelo Estado e antecipou a “crise de legitimidade” do Estado capitalista. O que ele ainda não podia imaginar em 1973 era o deslocamento desse Estado da posição de assegurar encontros regulares entre capital e trabalho, sua função suprema numa sociedade de produtores (predominantemente industriais), para aquela de garantir encontros regulares e bem-sucedidos de

mercadorias e clientes – sua iminente função suprema na futura sociedade de consumidores, uma sociedade que “interpela” (expressão de Louis Althusser) seus membros como consumidores, em primeiro lugar, e cidadãos distantes, em segundo – e mesmo isso em raras ocasiões carnavalescas. Interpelar sujeitos do Estado acima de tudo como consumidores coincide com o Estado lavando as mãos quanto à obrigação assumida por ele ao presidir a sociedade de produtores – e por conseguinte quanto às tarefas regulatórias/administrativas, outrora consideradas sua principal *raison d’être*, e as responsabilidades delas decorrentes.

Bem, o que nós chamamos “sociedade” – ainda a maior totalidade imaginada de interconexão de seres humanos – não é um corpo sólido repousando sobre fundações rijas e inertes. Até não muito tempo atrás palco no qual indivíduos e grupos humanos desempenhavam seus papéis, a “sociedade” se tornou um dos atores. Nos anos 1960 e ainda nos anos 1970 proliferaram os estudos intitulados “sociedade organizada” ou “sociedade administrada”. O pensamento sociológico foi dominado pela visão de Talcott Parsons acerca do “sistema social” como entidade autoequilibrada a reproduzir-se monotonamente, levando a cabo (com sucesso!) seu

“padrão de manutenção”. A estabilidade era vista como “norma” – por isso, as mudanças eram eventos que reclamavam explicação por “circunstâncias anormais”; a “estrutura social” era visualizada essencialmente como uma força de prescrição/proscrição – uma espécie de revestimento de aço, às vezes uma escada permitindo a mobilidade individual, mas, exceto por isso, imune a pressões modificadoras de formato, como um fator que determina as ações humanas mediante a resistência que opõe aos impactos que recebe. Foi o antropólogo Victor Turner quem sugeriu a interação entre estrutura e antiestrutura em todas as sociedades conhecidas, passadas e futuras, desencadeando uma longa série de estudos que representavam a sociedade como processo, em vez de estrutura.

Bem recentemente, Peter Sloterdijk sugeriu a copresença (ainda que em medidas variáveis de significado variável) de duas economias: uma economia “erótica” (de “Eros”, o semideus que leva as pessoas a buscar preencher uma falta, apropriar-se de um objeto antes ausente/faltante); e uma economia “timótica” (da noção de *thymos* de Platão, a animosidade motivada pela necessidade de reconhecimento; os seres humanos desejam que outras pessoas reconheçam sua presença, eles

querem sentir que são notados e parte de alguma coisa importante, e se ressentem de atenção e negligência; ter seu mérito reconhecido e apreciado é, segundo Platão, uma necessidade humana fundamental).

“A economia erótica”, escreve Sloterdijk, “não é movida só por dinheiro, mas por falta. Ela funciona por meio da falta e de ficções a ela concernentes. Se não houver falta, ela a inventa a fim de perseverar.” De fato, a economia “erótica” ou consumista é conhecida por ajustar a demanda à oferta seduzindo consumidores prospectivos a desejar produtos de que ele nunca imaginou “precisar” até ser exortado e incitado por mais um *hype* ou uma hipérbole publicitária. A economia timótica, por outro lado, “descreve os seres humanos como criaturas que desejam dar em vez de tomar. Economias timóticas compreendem o ser humano como alguém profundamente propenso a dar”. Contudo, o autor observa que a “ética moderna é erótica demais e não timótica o bastante”; e que alterar o equilíbrio entre elas

implicaria uma consciência comunitária radicalmente modificada. Hoje isso é difícil de alcançar, pois estamos praticando uma forma de cultura de massa que destrói essa consciência pela vulgarização e a propaganda do egoísmo em bases cotidianas. Provavelmente, não há como evitá-lo em sociedades

consumistas. Hoje, o indivíduo é em primeiro lugar e acima de tudo um consumidor, não um cidadão.¹⁷

Contudo, a economia timótica sempre foi e continua a ser uma corrente – talvez subterrânea, mas ainda assim impetuosa – na sociedade dos consumidores. Os frequentes apelos dos redatores de anúncios para tendências e impulsos que estão em seu elemento no reino de *thymos* (como “Este presente vai fazer feliz a pessoa que você adora”, ou “Você vai se sentir muito orgulhoso, respeitado e admirado por escolher este produto”) atestam vivamente que seu poder não se extinguiu. A maré de estudos que mostram a expansão e o peso específico de “comunidades” – espaços animados por “espírito comunal” de doação e compartilhamento, cooperação animada por causas compartilhadas, e não ganho pessoal e autopromoção – vem subindo continuamente há alguns anos. E aqui nós voltamos a Brouwer e Van Tuinen, que acreditam que, “sob uma fina camada de consumismo, jaz um oceano de generosidade”. O que a nascente filosofia de vida que eles sinalizam não tem até aqui é uma extensão política, e, assim, tampouco presença própria significativa na cena política – limitações que a tornam menos visível do que mereceria, considerando seu significado para as perspectivas de um planeta pacífico e sustentável.

Deixe-me citar mais uma vez *Diário de um ano ruim*, de Coetzee: "A questão de por que a vida tem de ser assimilada a uma corrida, ou por que as economias nacionais devem correr umas contra as outras, em vez de aceitar um jogging camarada juntas, em nome da saúde, não é feita", observa ele, para prontamente perguntar "[por que] o mundo tem de ser um anfiteatro gladiatório de matar ou morrer, em vez de, digamos, uma colmeia ou um formigueiro cooperativos e movimentados?"¹⁸

Num espaço social em transformação

EZIO MAURO: É quase como se a subcorrente de generosidade que você vê emergir sob a massa de gelo de nossos tempos não tivesse encontrado uma maneira de se exprimir. Pelo menos não de uma forma pública capaz de deixar uma marca política, reorganizar estruturas de valor, comportamento e hierarquia. Ela é incapaz de se tornar, como você diz, uma filosofia de vida, um modelo, um paradigma, um ponto de referência. Pode-se dizer que a soma de generosidades privadas – se é que de fato existem – não resulta numa cultura coletiva, não inverte o sinal dos tempos em que estamos vivendo. Nós carecemos de agentes maiores, capazes de transformar subcorrente em cultura, tendência em movimento, gesto individual em significado universal. Em outras palavras, nós carecemos de política. E os movimentos espontâneos que testemunhamos também estão longe de ser neutros, pois funcionam rompendo o que não podem restaurar.

Um exemplo ostensivo disso, em minha opinião, é o desenvolvimento do fenômeno da desigualdade, as novas desigualdades que se tornam a marca registrada dos nossos tempos. Ninguém fala mais sobre isso. Não obstante, essas fendas estão dilacerando nossa sociedade e – num exame mais detido – contêm em si quase todas as questões que sugerimos até aqui. Claro, sempre houve desigualdades em nossas sociedades ocidentais. Mas de algum modo elas eram resguardadas pelo sentido de “todo”, que já mencionamos e que não existe mais, ou que foi

consideravelmente enfraquecido. Sobre o que estamos falando exatamente?

O sentimento de fazer parte de uma história coletiva de indivíduos únicos livres, pertencentes a diferentes grupos sociais, com interesses diversos e vindos de circunstâncias diferentes, mas compartilhando uma visão comum de desenvolvimento e crescimento, com valores essenciais compartilhados, é isso que chamamos de sociedade. Desigualdades eram toleradas graças à oferta de uma ampla gama de oportunidades. Estou falando de educação universal, Estado de bem-estar social, mercado para talentos, os quais, em muitos casos, lograram compensar os desequilíbrios de classe, de riqueza. Mesmo ao tomar consciência dessas desigualdades, os mais fracos sabiam que ainda podiam confiar no futuro de seus filhos, alçá-los a melhores circunstâncias, investir numa parte desse futuro, aumentando sua segurança e sua fé no que reservava o amanhã, e, assim, encontrando sentido em seu compromisso com seu trabalho e com seu papel no complexo funcionamento do mecanismo da sociedade.

No entanto, qual era exatamente esse funcionamento? Em primeiro lugar, uma tendência geral de avanço, a sensação de estar vivendo em tempos de desenvolvimento desordenado, frágil e até perigoso, semeado de bolhas de instabilidade, mas ainda assim desenvolvimento. Daí a natureza reconhecível dos vários caminhos para a mobilidade social ascendente, impulsionados por talento, educação e o início vigoroso de novas forças da tecnologia, com toda a expansão e propagação que traziam consigo. Hoje esses caminhos estão bloqueados e são intransponíveis. Tudo isso provavelmente foi a última variação de uma velha categoria sociopolítica dos séculos passados, o progresso que perseverou, continuando a nos estimular a investir no futuro, a pensar no amanhã. O que estamos vivendo agora, em contraste, pode ser lido como o fim do progresso concebido como algo unificado. Progressos se tornaram plurais, e, assim, cada um deles depende de si mesmo; a categoria arrebenta em várias inovações e regressões que

coexistem e se sobrepõem, sem uma suprimir a outra. E elas o fazem meramente por sua separação.

A diferença entre os que estão no topo e os que se estendem na base, entre os que são defendidos e os que são expelidos, é lamentavelmente evidente – pois é disso que estamos falando, novas expressões captam a qualidade nova dessas fendas. É por isso que a desigualdade atual é a gota d'água que vai transbordar o copo, rompendo a tensão positiva que mantém a sociedade coesa. Fatias inteiras de gerações, classes e meios sociais estão afundando no naufrágio da crise, presas entre precariedades crônicas, que impedem as pessoas de assumir qualquer nova responsabilidade plenamente (como viver sua vida com liberdade, comprar uma casa, ter filhos), e a expulsão do mundo do trabalho, que as impede de cumprir essas responsabilidades, quando já assumidas em relação às suas famílias. Eis onde estamos: a exclusão é a nova forma da desigualdade, não apenas uma de suas consequências.

O mundo dos excluídos cresce diante dos nossos olhos diariamente, pessoas que não são capazes de permanecer na sociedade ativa flutuam às suas margens ou têm o sentimento de terem sido expulsas, descartadas. Para elas, as portas da democracia fundada em trabalho e direitos estão fechadas. Mesmo que estivessem abertas, seriam as portas dos fundos, que só levariam aos andares inferiores, sem escadaria para o crescimento social. Pior que isso, o uso dessas escadarias é prerrogativa exclusiva dos outros, um instrumento de discriminação, um mecanismo de privilégio. E assim a tensão positiva que mantém a sociedade em equilíbrio é perturbada.

O que não tem precedentes é que nós já estamos pagando essa exclusão e a vivemos todos os dias. Se somos capazes de continuar a fingir que o vencedor e o descartado ainda estão vinculados pelo mesmo pacto social, é porque a coesão social dos nossos países ainda contém e absorve miraculosamente essas tensões, ou pelo menos consegue dispersá-las. Os excluídos, porém, vivem de fato às margens da democracia – eles só tiram vantagem, materialmente, de uma pequena parte dela; fora isso, consideram-na um reino

estrangeiro, estéril e apenas retórico. Nós estamos pagando por essa exclusão porque os vínculos entre os ricos e os pobres se romperam, e, como você explicou em seu trabalho, os que vivem no espaço cosmopolita dos fluxos financeiros e informacionais, o espaço das elites, já não se sentem mais responsáveis por aqueles que vivem no subsolo do Estado-nação, desprovidos de identidade profissional e, por isso, de identidade social, política e cívica. Quem vive no espaço dos fluxos não tem mais necessidade desses laços nem dessa responsabilidade. As condições culturais e econômicas dos nossos tempos os autorizam plenamente a seguir adiante por si sós – ninguém irá considerá-los responsáveis pelos outros, os quais, por sua vez, já não lhes pedem mais nada, não os afetam e, conseqüentemente, não lhes interessam.

Paradoxalmente, o conservadorismo compassivo que não preza o Estado de bem-estar social de fato imagina um lugar especial para cuidar – insuficientemente, claro – “dos que foram deixados para trás”. A esquerda, por outro lado, já não é mais capaz de pronunciar a palavra “igualdade”, encarando-a como algo velho – e não “antigo” –, como se o som por ela produzido fosse retórica vazia. Na verdade, porém, esse som simplesmente não é autêntico, pois não faz mais parte do sistema de crenças moderno da esquerda. Seu valor caiu em desgraça, perdeu todo o significado. Não obstante, ele deveria ser um elemento de identidade para qualquer esquerda, o que quer que a palavra venha a significar, em qualquer época. É óbvio que esse reposicionamento influencia o sentimento geral, o espectro de referências públicas, já que a política, em todos os casos, também é pedagogia. Daí as atribulações da igualdade, vivendo fora da política, fora da cultura social, fora da garantia social do direito à igualdade.

Embora ainda resista nos hábitos da cristandade, a igualdade não é uma oração privada. Ela não pode ser obtida com algumas doações a obras de caridade nem com a oferta de trocados que salvem uma alma. Mas pode ater o desenvolvimento da democracia material, do tipo que realmente salvaguarda a dignidade e a liberdade de todos. A verdade é que o destino coletivo nos

abandonou, e certamente os pobres já não assustam mais ninguém, pois não têm mais relevância na sociedade, não há nenhum partido para representá-los, nenhuma narrativa que os torne visíveis, nenhuma classe que os una. Os pobres são nada. Nós os evitamos não apenas do ponto de vista físico, mas politicamente também, considerando que podemos eliminá-los. E isso nunca tinha acontecido antes.

Eu não tenho nem certeza se a palavra "pobre" significa a destituição de identidade que nos cerca, da qual somos testemunhas. Na verdade, ser "pobre", no nosso dicionário, ainda quer dizer participar de um dialeto social, integrando até – ao menos em pequena extensão – o intercâmbio e as relações de poder entre capital e trabalho. Em vez disso, nós precisamos dar um novo significado a algo que é diferente, que vai além e aquém, que vai até uma dimensão paralela, aquela dos destroços de um naufrágio: ex-cidadãos que não têm mais identidade, indivíduos que não projetam nenhuma sombra social, não deixam nenhuma pegada política em pleno meio onde vivemos.

Está claro que uma nova dialética logo vai surgir entre os excluídos e os salvaguardados, e que ela vai surgir sob uma nova forma. Este, porém, é o momento crucial, o momento "até então indeterminado" em que a desigualdade toma uma forma diferente, diversa das configurações sociais que conhecemos. Uma forma amorfa, já que os excluídos foram descartados dos nossos próprios hábitos de pensamento, que os reduzem a problemas individuais capazes de induzir alguma compaixão, porém não mais algum tipo de compartilhamento. Não há nenhum vínculo social, não pode haver nenhum tipo de compartilhamento nem de distância muito extrema. Não há "reconhecimento", como você diz; nós não recebemos sinais do mundo submerso, não somos capazes de enviar sinais e não dispomos das ferramentas de tradução da política. Essa distância de não reconhecimento na realidade já está estruturando a nossa visão de uma maneira diferente, determinando nossas opiniões, de tal modo que agora é uma forma inconsciente de política. Vladimir Jankélévitch a explica da seguinte maneira: na

“mistura pretensiosa de conhecimento e ignorância que é o não reconhecimento”, ideias preconcebidas e falta de curiosidade “entorpecem o pensamento, que começa a estagnar” e se torna “uma arte de autojustificação”.¹ Nós partimos de uma subcorrente de generosidade, estamos agora diante de uma fonte de egoísmo.

ZYGMUNT BAUMAN: *Jeder stirbt für sich allein* [Todo homem morre só], romance de Hans Fallada, de 1947,² vem imediatamente à memória quando você observa que hoje “a soma de generosidades privadas não resulta numa cultura coletiva”, já que exatamente o mesmo poderia ser dito sobre a soma crescente de aflições privadas, os sofrimentos daqueles na ponta receptora da generosidade genuína ou putativa, com certeza minúscula em comparação com a escala de privação. Hoje, teria dito Fallada, todos estão sozinhos não só na morte, mas em seus esforços para continuar vivos. Aflições não resultam, não coalescem, não se cristalizam num vínculo social, em fileiras cerradas, em consciência de identidade compartilhada e num programa articulado e coerente. Nossa sociedade é uma sociedade desagregada e despedaçada, guiada pela divisa “cada um por si”. Os abandonados, os excluídos, esses “destroços de um naufrágio”, como você sensivelmente os qualificou, não cerram fileiras. Ser abandonado e excluído, rejeitado e relegado à lixeira não engendra solidariedade, gera e causa

desrespeito mútuo, desconfiança, rancor e aversão – assim como um cabo-de-guerra incessante, um valeduto pelas migalhas que caem das mesas festivas da sociedade de consumo.

Eu não poderia concordar mais com você quando escolhe o crescimento incessante da desigualdade social, em sua nova encarnação de rejeição/exclusão, complementada pela indiferença pública quanto à sua presença em nosso meio e sua invisibilidade arquitetada como “marca registrada dos nossos tempos” – na verdade, como fenômeno que condensa e materializa tudo o que está errado em nossa presente condição compartilhada. Tampouco poderia deixar de concordar com sua menção ao secionamento do vínculo ligando ricos e pobres como a causa fundamental desse crescimento. O secionamento decerto é o substrato morfológico da nova metadivisão social construída pela oposição entre mobilidade e fixidez, e essencial a todas as demais oposições e hierarquias – entre ricos e pobres, autodeterminados e determinados pelo meio externo, controladores e controlados, sujeitos e objetos, e, a propósito, entre as velhas e as novas estratégia e prática de dominação social: os que usam, respectivamente, a coerção pela força e o controle por incerteza planejada como instrumentos principais.

A própria divisão mobilidade versus fixidez é produto do fim da reciprocidade da interdependência social e econômica que marcou a fase “sólida” da modernidade capitalista – entre proprietários e produtores de capital, entre empregadores e seus empregados, numa época em que o capital “fixo” estava investido em edifícios fabris e máquinas industriais pesadas, volumosas e imóveis; em outras palavras, uma época em que o trabalho dependia do capital local para ganhar a vida, e o capital dependia do trabalho local para produzir lucros. Nesse período, ambos os protagonistas, trabalho e capital, ou vendedores e compradores de trabalho, estavam fadados, por assim dizer, a uma coexistência durável – talvez infinita – e submetidos, portanto, à necessidade inexorável de projetar um *modus co-vivendi* reciprocamente tolerável e mutuamente aceitável, ajustado para suportar os conflitos de interesse e a animosidade daí resultante; manter o trabalho local (inclusive a “reserva” desempregada vigente) em condições que lhe permitisse sobreviver às privações do chão da fábrica e lidar com suas complexas exigências era do interesse do capital – local, imóvel e fixo.

É esse “contrato” não escrito, ditado pela necessidade, que impõe um limite natural não transponível à desigualdade social. Com o capital

financeiro assumindo o lugar do capital industrial como motor essencial da distribuição de riqueza e de renda, esse contrato pôde ser – e foi – unilateralmente cancelado. Móvel, facilmente transferível, o capital do tipo “eu tenho o mundo à minha mercê”, livre para se deslocar a qualquer momento para qualquer lugar onde se vislumbre um gramado mais verde, não tem nenhum interesse pela condição e pelo destino do trabalho fixado a qualquer localidade do planeta. Ao mesmo tempo que torna os capitais imunes a qualquer arma defensiva do trabalho localmente fixado, essa circunstância desarma e incapacita os que ainda dependem das escolhas capitalistas para obter seus meios de sobrevivência. Para se opor às investidas dos capitais localmente radicados contra seus padrões de vida, os trabalhadores podiam lutar com relativo sucesso; agora eles estão desarmados para confrontar “investidores” eminentemente móveis, instáveis, caprichosos, inquietos e imprevisíveis, constantemente em busca de lucros mais altos e prontos a voar para onde se enxerguem oportunidades fugazes – e a incerteza daí resultante é integrada à condição de existência desses trabalhadores. Sindicatos? Greves? Nada a esperar daí, a não ser mais fábricas fechadas e abandonadas pelos proprietários de capital, ofendidos com as

reivindicações e a militância inospitaleira e arrogante dos obstinados habitantes locais.

Não é de admirar que o desmantelamento do que quer que tenha restado do “Estado de bem-estar social” (um Estado dedicado à manutenção do encontro regular, repetitivo, e que propicie contratos de compra e venda entre capital e trabalho possíveis e atrativos para ambos os lados) tornou-se hoje uma questão tão “além de esquerda e direita” quanto foram antes seu estabelecimento e sua expansão. É exatamente como você falou, “os pobres já não assustam mais ninguém”. Portanto, o que mais esperar?

E finalmente: os “caminhos para a mobilidade social ascendente” sem dúvida foram bloqueados e se tornaram intransponíveis para os que no passado foram convencidos a enxergar a escada da desigualdade como uma chance e um estímulo para o progresso e a autoafirmação pessoais. Os mitos de ir “da pobreza à riqueza”, “de empregado a profissional autônomo e daí a empregar terceiros”, de um caminho direto – mesmo que difícil – para o topo, aberto aos interessados em trabalho árduo e com muito suor, perdeu seu brilho e seu poder de sedução diante da frustração maciça dos universitários forçados a aceitar “empregos de segunda” em lugar dos “prêmios” prometidos.

Acrescente-se a isso os salários estagnados e decrescentes dos que têm sorte o bastante para, contra as enormes adversidades, encontrar um emprego ou nele permanecer. O “progresso” já não prognostica um futuro melhor, ao contrário, ele ameaça despojar as pessoas de qualquer assistência ou renda complementar eventualmente adquirida.

Por isso eu admito que, por infortúnio, você tem todas as razões cabíveis para afirmar que é como se “a subcorrente de generosidade que você vê emergir sob a massa de gelo de nossos tempos não tivesse encontrado uma maneira de se exprimir. Pelo menos, não de uma forma pública capaz de deixar uma marca política, reorganizar estruturas de valor, comportamento e hierarquia”. Eu compartilho sua visão pessimista do presente e também sua avaliação de curto e possivelmente de médio prazo. Mas acredito que o que nos mantém vivos e atuantes (em oposição à capitulação) é a imortalidade da esperança. E tento tanto quanto possível aderir ao princípio estratégico de Camus, cuja prática, como eu espero, você compartilha: “*Eu me rebelo, logo nós existimos.*”³

EM: Sim, mas como? Quero dizer, com que formulação isso pode ser inteligível, com que gestos simbólicos pode ser visível? O alfabeto desmoronou, a sintaxe se desfez. Em quase todos os nossos trabalhos existe essa base irredutível para a esperança da objeção de consciência, a consciência capaz de fazer tudo o que é necessário

para se rebelar. E eu acrescentaria: não só para se indagar, com Colin Crouch, “Quanto capitalismo a democracia pode aguentar?”, mas a fim de continuar formulando o problema da relação entre capitalismo e democracia de modo que a última, como diz Thomas Piketty, possa “recuperar o controle” sobre o primeiro, reinventando desse modo a forma de um e de outro.⁴

Contudo, se o indivíduo for um cidadão destituído de sua verdadeira cidadania, se não se sentir representado, se os vínculos entre sua solidão política privada e os eventos públicos tiverem se rompido, até a rebelião corre o risco de se tornar marginal. Se continuar a deslocar-se, a dominar aqui mas governar alhures, o poder se torna inalcançável para os que estão inevitavelmente restringidos a um lugar, a uma paisagem política, a um conjunto de circunstâncias. Não apenas isso: tudo o que se move, especialmente através das fronteiras (imigrantes, capital financeiro, globalização, geração Erasmus, contaminação cultural, cosmopolitismo, instituições supranacionais), assusta e intimida os que ficam onde estão, porque parece estar fora de controle, sem o devido governo, causando perda do sentido de direção em relação a lugar, tempo e identidade.

A única coisa que preenche o vazio entre “lugar fixo” e “alhures” é a visão dominante subjacente a ambos os conceitos: as elites a produzem e reproduzem, elas a professam. Os que são descartados e excluídos podem questionar suas consequências, mas eles não decifram seu código, sofrem passivamente a visão dominante. Nós já dissemos que exclusão é solidão e que a desesperança é pessoal, mesmo que se replique e multiplique. Como pode alguém desenvolver uma visão alternativa por si mesmo?

A crise determina uma hegemonia cultural que podemos chamar de hegemonia “da necessidade”. Ela estende a religião neoliberal para além dos seus próprios erros, para além do paradoxo da sua responsabilidade pela própria crise e, assim, para além de um marco racional para medir causa e efeito, custos e benefícios. Nesse sentido, trata-se quase de uma superstição, a qual resiste à revelação da realidade porque é forte demais, ou talvez porque as

outras visões sejam muito fracas. Mas isso não é tudo. A hegemonia da necessidade é baseada em números e porcentagens, e não em ideias e teorias; ela mede tudo como se tudo fosse proporção matemática, usa parâmetros financeiros como indicadores supremos e definitivos.

Desse modo, esses parâmetros se tornam símbolos, falam por si mesmos e não exigem justificção adicional, sobrepujam a política. Não, eis o problema: eles *são* a política, a política desencarnada, pois é conduzida sem pessoas, sem cultura, sem o problema do julgamento eleitoral, sem o desafio competitivo de sujeitos contendores; em última análise, sem ter de prestar conta de nada. Esses parâmetros são o alfa e o ômega desta Europa, seus Pilares de Hércules pós-modernos. É por isso que, como dissemos, nós só percebemos os vínculos da Europa, sem saber onde repousa sua legitimação nem se tal legitimação existe de fato.

Isso porque os números, mesmo quando entram em cena com a melhor das intenções, não podem tomar o lugar da política, felizmente. E também porque esses parâmetros, tomados em isolado, são tecnicamente insípidos, quase por necessidade, pois só indicam a linha de chegada, mas são indiferentes ao caminho e aos processos que levaram até lá. Isso significa que eles são indiferentes – por definição ou, ainda melhor, por natureza – ao problema do consenso à luz do qual a política democrática deve sempre avaliar seu impacto e seu poder, os quais jamais podem ser considerados confisco permanente e têm de ser verificados na sequência de cada vitória, pois na democracia o poder está sempre em leilão. Por trás do problema do consenso jazem as questões significativas da informação, do conhecimento e da participação. Elas são fundamentais para o Ocidente, se ele quiser ser coerente com suas promessas identitárias.

Assim, o que vamos fazer a respeito disso? Os parâmetros expropriaram os atributos da política, reduzindo-a a um instrumento e transformando uma das ideologias sobreviventes, o neoliberalismo, em máquina governamental, talvez até numa espécie de Constituição material. A política contemporânea não tem alma – nós

o sabemos, ela não tem capacidade de acrescentar algo aos interesses legítimos que representa e aliá-los ao interesse público. Esse “algo” é história, tradição, paixão, valores e ideais, é precisamente o que faz as bandeiras tremularem. Sim, mas nada disso faz mover a bandeira dos parâmetros, que pende inerte como se a Europa não tivesse ventos, como a Lua.

A essa altura dos acontecimentos, ficou claro que estou interessado sobretudo em entender uma coisa: os efeitos de tudo isso sobre a opinião pública. “Opinião?” – podem perguntar. “Pública?” O fato de estarmos vivendo sob a superfície dessa hegemonia, sem nenhuma alavanca política, nenhuma rede de proteção social, nem um ponto de referência, é visível a olho nu. Isso torna muito difícil formular uma teoria diferente da crise, construir uma consciência responsável e alternativa capaz de desenvolver, juntamente com outras, uma nova proposta de governo e uma crítica da governança em curso. Torna-se cada vez mais problemático alcançar o que Hans-Georg Gadamer chama de “fusão de horizontes”,⁵ que forja consciências, posturas, políticas coletivas e cultura compartilhada a partir de nossas posições individuais, influências privadas e rebeliões solitárias.

A opinião é afetada pela linguagem da necessidade e se aloja profundamente dentro dela. Assimilou os códigos da crise, e não quero dizer com isso apenas os números de diferenciais de rendimento e de desemprego, mas o que eles acrescentam no plano metafísico e moral: temo que tenhamos agora assimilado o decálogo das novas imperfeições e das virtudes modernas, o código criminal imaterial que administra responsabilidades e castigos e, ao mesmo tempo, constrói a nova hierarquia de deveres, costumes, práticas, o que é bom, o que é melhor, o que é permissível e, conseqüentemente, tudo o que agora parece errado. E lembro o que John Kenneth Galbraith escreveu em 1958:

Uma sociedade que define a produção de bens privados de consumo como seu objetivo máximo continuará a refletir tais atitudes em todas as suas decisões públicas. Ela confiará decisões públicas a homens que consideram qualquer

outra finalidade inacreditável – ou radical. Ainda nos resta ver que não o total de recursos, mas o seu uso estudado e racional é a chave para as realizações.⁶

Eu li a notícia sobre o apoio ativo de Ken Loach à European Citizens' Initiative (ECI) e seus esforços para coletar um milhão de assinaturas pedindo um "Novo acordo para a Europa" com o objetivo de financiar novos projetos que criem empregos para os jovens. Trata-se de um gesto radical? Hoje, qualquer diversidade, o menor desvio em relação à conformidade, nos parece radical. Não obstante, isso antes deveria ser obrigação compulsória de todo reformista que ainda resta no poder, e de todo tipo responsável de política, e não mais uma campanha nascida nas ruas, às margens da política – pois nada restou em seu âmago, seu coração é frio e bate cada vez mais devagar.

Você diz, contudo, que nós estamos de posse de uma arma muito poderosa: "Nós, seres humanos, equipados com a linguagem, com essa partícula extraordinária, 'não', que nos eleva além da evidência dos sentidos e das aparências de verdade, não podemos nos abster de imaginar como as coisas poderiam ser diferentes do que são, não podemos ficar satisfeitos com o que é sem irmos além disso." Sim, mas para onde levar o nosso "não" a partir daqui, como alcançar a capacidade de movimento? Alain Touraine afirma que o "público" é indispensável:

Diante da fragmentação social causada pela crise, o poder tende a mudar em sua natureza, penetrando os indivíduos, sua consciência e seu comportamento. Precisamente na medida em que o poder se torna total, o movimento de oposição – do qual uma nova vida social e política pode nascer – deve agir a partir de uma afirmação total do sujeito e de seus direitos universais, os direitos à liberdade, à igualdade e à dignidade. Especificar que esses direitos, justo porque são universais, estão acima de leis e da política.⁷

Portanto, nós devemos ligar o individual e o universal para nos opor ao fim do social e, assim, buscarmos uma nova fundação na ética democrática, diz Touraine. E você explica bem como é possível ser realmente oposição. Examinemos a imagem-chave da rebelião de 1964 em Berkeley, quando um estudante chamado Mario Savio tira

seus sapatos, sobe na capota de um carro de polícia no meio da Sproul Plaza e profere as primeiras palavras do discurso que será o pontapé inicial da rebelião. Se tudo for uma máquina,

[há] um momento em que o funcionamento da máquina se torna tão odioso, faz tão mal ao coração, que você não pode mais fazer parte daquilo; nem passivamente você pode fazer parte, e é preciso jogar seu corpo contra as engrenagens e contra a maquinaria, contra as alavancas, contra todo o aparato, e você tem de fazê-lo parar. E você tem de mostrar às pessoas que o operam, às pessoas que o possuem, que, a não ser que você seja libertado, a máquina não irá funcionar!⁸

Um discurso universal – não acha? – que viaja através do tempo. Contudo, só havia um alto-falante, um lugar e uma multidão em volta dele, a mesma multidão que daria origem ao Movimento da Liberdade de Expressão, transformando os estudantes em agentes sociais no mundo todo. Hoje só restou o carro de polícia. Onde está o alto-falante, onde está o movimento, onde estão seus agentes? Qual foi a rua?

ZB: Nossa conversa até aqui está sendo riquíssima de questões importantes e lamentavelmente breve em termos de respostas decisivas. Na verdade, os pontos de interrogação dominam nosso intercâmbio. Começamos nossas sucessivas contribuições com perguntas e as concluímos com perguntas. Cada indagação leva a outra. Nós procuramos respostas, mas só encontramos novas perguntas ou novas abordagens para as perguntas já feitas e ainda não respondidas. Assim, deixe-me acrescentar mais uma pergunta à fileira já longa e à extensão das indagações – dessa vez uma espécie de

metapergunta: por que continuamos a fazer perguntas aparentemente incapazes de romper o círculo vicioso de enigmas?

Acho que o que põe esse círculo em rotação, com pouca ou nenhuma perspectiva de diminuir de velocidade e parar, é o sentido de hiato abismal separando consciência de capacidade, projetos de construções, palavras de atos, falar de fazer – e, assim, apelos de respostas, intenções de realizações. Você alude à causa principal, mais profunda e talvez suprema pela qual esse hiato se recusa a encolher ao perguntar “Onde está o alto-falante?” – e o movimento, e seus agentes? E, de modo crucial, “Qual foi a rua?”. Em outras palavras: quem é capaz, quem deseja fazer as palavras se encarnarem? Por que os que o almejam não têm capacidade de agir efetivamente em prol de seus desejos, ao passo que os que poderiam ter essa capacidade – se de fato houver alguma – não desejam empregá-la?

Eu compartilho inteiramente sua preocupação e, como você, me esforço para encontrar o remédio – decifrar o mistério da resistência do fosso que se escancara a qualquer tentativa de erguer uma ponte. É o que tenho feito desde muito cedo em minha vida de sociólogo, o que significa bem mais que meio século. Tenho de admitir, por infortúnio, que até aqui minhas tentativas não produziram resultado, ao

passo que a visão do sucesso foi sempre se afastando cada vez mais, em lugar de se aproximar e ganhar em clareza. Considerando o lembrete de Tony Judt, “nossa incapacidade é discursiva”,⁹ a condição atual decerto pode parecer desesperada pela impotência manifesta das palavras. Saber “como falar dessas coisas” – o que é sugerido por Judt como saída para as atribulações em curso – bastaria para investir as palavras de poderes que ou bem nunca tiveram, ou tão obviamente perderam, ou dos quais terão sido despojadas?

Estou longe de me encontrar sozinho por ver frustradas as minhas esperanças investidas nas palavras e meus esforços de realizar essas esperanças. O grande José Saramago, escritor de cujos insights sou profundamente devedor, confessou, ao fazer 86 anos, “um gosto amargo” na boca causado por sua certeza “de que o punhado de coisas sensíveis” que havia dito em sua longa vida “mostrou-se afinal sem consequência alguma”. Essa amargura resultou da “ideia de que a democracia econômica [abriu] caminho a um mercado que é obscenamente triunfante, ... enquanto a ideia de uma democracia cultural acabou substituída pelo alienante marketing industrializado da cultura de massas”. “As pessoas não escolhem um governo que porá o mercado sob seu controle; em vez disso, o

mercado condiciona o governo, de todos os modos, a pôr as pessoas sob seu controle.” Em consequência, esse mercado *não* é democrático porque as pessoas nunca o elegeram e não o governam e, finalmente, “porque ele não tem a felicidade das pessoas como meta”. “Nós não vivemos numa democracia, mas numa plutocracia que deixou de ser local e próxima, e em lugar disso tornou-se a um só tempo universal e inacessível.”¹⁰

Em outra de suas publicações mais recentes,¹¹ o já citado J.M. Coetzee reconta uma versão atualizada da alegoria da caverna de Platão. Um dia, um dos homens na caverna ousou aventurar-se no exterior. Depois de voltar de sua escapada de exploração, ele conta a seus companheiros que “a caverna tem um exterior, e que o exterior da caverna é completamente diferente do interior. Há vida real lá fora”. Em resposta, “seus companheiros riem com escárnio. Você é um pobre tolo, disseram eles, não sabe reconhecer um sonho quando o vê? Isso é que é real (apontando a projeção)”. A conclusão tirada por Coetzee exsuda melancolia: “Tudo está em Platão (427-348 a.C.), chegando ao detalhe dos ombros caídos, das projeções bruxuleantes e da miopia.” Essa antiga alegoria de realidade e fantasia que trocam de lugar auxiliadas e incitadas por um disfarce discursivo infelizmente pode ser relida e

reescrita na época de Coetzee sem nenhuma necessidade de mudar os detalhes da história de desesperança.

Você localiza a extraordinária topicalidade da história de Platão na "hegemonia da necessidade". Antonio Gramsci, porém, cuja observação de 19 de dezembro de 1929, em suas cartas de prisão, de que é "um pessimista pela inteligência, mas um otimista pela vontade", é conhecida, declarou também numa carta à cunhada que ele era "eminentemente prático": "Minha natureza prática consiste no seguinte: em saber que, se você bater a cabeça contra a parede, é sua cabeça que vai quebrar, não a parede. ... Esta é a minha força, a minha única força."¹² E ele explicou que por "natureza prática" queria dizer que devemos ser realistas – brutalmente honestos com nós mesmos – quando se trata de nossas chances de levar as transformações a cabo. Só dessa maneira será possível mudar a realidade, e não apenas em nossos sonhos mais indômitos e anelantes. O outro lado desse realismo, entretanto, é um otimismo radical, que se recusa a admitir as derrotas e insiste em que as mudanças para melhor são uma possibilidade real entre nós. Isso significa que é tarefa nossa levar a cabo as mudanças. A gente não se desobriga só porque percebe o quanto

a tarefa é difícil. Ao contrário, ver a dificuldade da tarefa é o começo do nosso trabalho, não o fim.

Ele também deslindou a ambiguidade inata da estratégia proposta com concisão e clareza aforísticas: “O desafio da modernidade é viver sem ilusões e sem ficar desiludido.”¹³ Aqui, nenhum espaço é deixado à necessidade. A necessidade é uma ilusão, ou pior: para citar o discurso de William Pitt, o Jovem, em 18 de novembro de 1783, a “necessidade é o pretexto para todas as violações da liberdade humana. É o argumento dos tiranos, é o credo dos escravos”.

Nós *não* somos predeterminados. Nada do que fazemos é inevitável e inescapável, desprovido de alternativa. Contra as pressões externas que reclamam nossa obediência e insistem em nossa rendição, podemos nos rebelar – e com lamentável frequência o fazemos. Entretanto, isso não significa que tenhamos a liberdade de ação que desejamos ou com que sonhamos: tendo lidado com o espantinho da necessidade, nos vemos confrontados com o dilema lamentavelmente insofismável da *factibilidade*. É a factibilidade – ou mais precisamente a acessibilidade – dos nossos objetivos, infletida e temperada pelas chances de alcançá-los, que define a fronteira entre opções realistas e fantasiosas e faz variar a probabilidade de escolhas

individuais alternativas. As pessoas fazem escolhas, mas no interior de limites estabelecidos pela *factibilidade dos objetivos* – fator que não está aberto à sua escolha.

“Ser realista”, segundo Gramsci, é sem dúvida uma postura ambivalente: aumenta-se a probabilidade de sucesso, mas em troca de desistir da busca por alcançar outras metas, consideradas impraticáveis e, assim, fora de alcance. Acima de tudo, ser realista torna perfeitamente visível a dificuldade desconcertante da tarefa – embora só para estimular novo esforço, não para incitar o abandono e a resignação. Manipulando possibilidades, os poderes vigentes podem tornar algumas escolhas muitíssimo dispendiosas e reduzir suas chances de realização – ainda que poucas vezes sejam bem-sucedidos no esforço de torná-las impossíveis. O mundo dos seres humanos é um reino de possibilidades-probabilidades, não de determinações e necessidades.

As possibilidades sem dúvida são manipuladas – e talvez mais poderosa e indomitamente pelo que você descreve como a visão dominante compartilhada tanto pelas elites que a produzem, reproduzem e professam quanto pelos que “são descartados e excluídos [e que] podem questionar suas consequências, mas eles não decifram seu

código, sofrem passivamente a visão dominante". Gramsci escolheu chamar essa "visão dominante" de "filosofia hegemônica", a qual ele considerava permear e saturar o conjunto da sociedade desde o topo até a base, e insistiu em que nenhuma mudança radical da sociedade é concebível a menos que essa filosofia seja transformada. Para a filosofia hoje dominante, a defesa mais eficaz contra essa transformação é sua imperceptibilidade arquitetada, que beira a invisibilidade, e sua capacidade impressionante de absorver críticas e resistências, reciclando-as, transformando-as de débitos em créditos. A capacidade de permanência aparentemente inatacável da cultura consumista repousa em seu sucesso surpreendente em desviar os caminhos que levam à aquisição de todos os valores essenciais da vida (como dignidade, segurança, aceitação social e reconhecimento, o sentimento de pertencimento bem como de distinção, de ser singular e insubstituível, uma vida significativa, a busca da felicidade, a autoestima ou, com efeito, a consciência moral limpa) para o shopping center – fazer compras tem sido representado como solução universal para os problemas e preocupações humanas mais universais. Outrora todos os caminhos levavam a Roma. Hoje todos levam às lojas.

Um número considerável de observadores culpa a cultura consumista de outro crime, diretamente relacionado à “crise da democracia”, que é o foco da nossa discussão: o crime de transformar o cidadão em consumidor (em parte intencionalmente, em parte por omissão): isto é, a pessoa supõe que recebe serviços dos que dirigem o país, mas não está nem ansiosa nem é convidada, nem tampouco está autorizada, a participar de sua gestão. Essa observação não é fantasiosa. Bom número de aspectos da política contemporânea parece confirmá-la. Se ela for equivocada, não o será por falsidade, mas porque desvia a atenção das causas cruciais subjacentes ao êxodo dos cidadãos atuais, em fuga das duras responsabilidades da política atinentes aos confortos putativos ou genuínos do consumismo – fatores em relação aos quais o êxodo é tão somente uma consequência. A observação é falha porque é “econômica com a verdade”, explicitando apenas um dentre o grande número de fatores para a crise que agora acossa as instituições herdadas da democracia. Ela omite o núcleo do problema atual, a impotência crescente e cada vez mais manifesta dos instrumentos disponíveis de engajamento e ação política, e o desaparecimento, daí decorrente, dos interesses em jogo, que, não há tanto tempo assim,

ainda tornavam o envolvimento político muito atraente e imperativo.

Permita-me citar aqui um artigo recente de Ivan Krastev, observador e analista singularmente sagaz das vicissitudes da vida política:

Alguns países europeus se apresentam hoje como exemplos clássicos de uma crise de democracia causada por prêmios muito baixos. Por que haveriam os gregos e os portugueses de aparecer para votar se sabem perfeitamente bem que, na esteira dos problemas associados ao euro, as políticas do governo seguinte serão as mesmas que as do atual? ... As eleições estão perdendo não apenas sua capacidade de captar a imaginação popular, elas não logram superar as crises. As pessoas começaram a perder o interesse por elas. Há uma desconfiança disseminada de que elas se tornaram um jogo de cartas marcadas.¹⁴

Bem, há também um sentimento disseminado entre os eleitores de que uma mudança de governo não mudará nada na condição do país nem em sua condição pessoal. Hoje, os governos são conhecidos por se abrigarem de responsabilidades por trás das “leis do mercado”, da “Tina” (de *There Is No Alternative*), e forças semelhantes que eles não controlam – assim prometendo a seus eleitores mais privações, e não menos; ou, alternativamente, fazendo promessas que (como sabem muito bem, e também os que os elegem) são incapazes de cumprir. Na maioria dos casos, as eleições

substituem uma equipe governante irresoluta e sem força por outra, também incapacitada e improdutiva – se não for pior. Os eleitores que ainda assim decidem participar desse “jogo de cartas marcadas” são levados sobretudo pela frustração, causada pela abundância de promessas natimortas de seus mandatários, e não por suas esperanças naqueles que aspiram a assumir o poder. Mais uma citação de Krastev:

Não surpreendem os estudos que mostram que as vantagens desfrutadas pelos mandatários estão desaparecendo na Europa. Os governos estão caindo mais depressa que antes, e são reeleitos com menos frequência. “Ninguém é mais eleito de fato”, argumenta o pensador político francês Pierre Rosanvallon. “Os que estão no poder não desfrutam mais da confiança dos eleitores; eles só acumulam os benefícios da falta de confiança em seus oponentes e predecessores.”¹⁵

A falta de confiança em relação aos governos se deve menos a suspeições de incompetência ou corrupção da parte dos eleitores (embora essas acusações sejam usadas por numerosas facções populistas como rede predileta para pescar votos) que ao espetáculo cotidiano de inaptidão e ineficácia desses governos. Por sua vez, isso é produto da ruína notória de todo e qualquer governo do dia: o déficit crônico de poder que seria necessário para lidar com os problemas que afetam a vida cotidiana e

as perspectivas de vida de seus cidadãos. Permita-me fazer outra citação – mais extensa desta vez, em reconhecimento ao seu vigor – do ensaio esclarecedor de Krastev:

Protestar empodera e votar frustra, pois assumir o governo parou de garantir que as coisas vão mudar. As eleições estão perdendo seu papel central na política democrática porque os cidadãos não acreditam mais que seu governo esteja realmente governando, e também porque eles não sabem a quem responsabilizar pelos seus infortúnios. Quanto mais nossas sociedades se tornam transparentes, mais difícil é para os cidadãos decidir para onde dirigir sua ira. Nós vivemos numa sociedade de “criminosos inocentes”, na qual os governos preferem alardear sua impotência ao seu poder.

Tomemos a questão da desigualdade crescente. Se quisermos criticá-la, quem ou o que deve ser considerado responsável? O mercado? O governo? Novas tecnologias? ... As tentativas fúteis de vários governos de esquerda de aumentar os impostos pagos pelos super-ricos sublinham enfaticamente as restrições que qualquer governo hoje é obrigado a enfrentar quando se trata de política econômica.

Quer dizer que, em vez de buscar derrubar o governo, nós devemos nos compadecer dele?¹⁶

Não é a primeira vez que à alegre distração evocada por palhaços no circo irá se juntar uma ponta de pena por seus embaraços tristes e nada invejáveis. O entretenimento, estou tentado a dizer, é o último bastião da “política tal como a conhecemos”. Os políticos cortam um tremendo dobrado para oferecer ao menos esse talento a seus eleitores

sedentos de diversão. O que, por inércia, ainda é equivocadamente chamado de “luta política” já não é mais uma competição de ideias, mas de personalidades: o maior número de pontos é amealhado pelas figuras fotogênicas e espirituosas, com boa apresentação, autoras hábeis de tiradas e bordões. Em seu estudo profético e indevidamente negligenciado, chamado *Amusing Ourselves to Death*, Neil Postman já discernia, em 1985, os sintomas precursores do fim iminente da “política tal como a conhecemos”:

Embora a Constituição não o mencione, dir-se-ia que pessoas gordas estão hoje efetivamente excluídas da corrida pelos cargos políticos de alto escalão. Provavelmente as carecas também. Com quase toda certeza, aqueles cuja aparência não for significativamente melhorada pela arte do esteticista. Na verdade, talvez tenhamos chegado a um ponto em que a cosmética substituiu a ideologia como campo de expertise sobre o qual um político deve ter o controle competente.¹⁷

Postman esboçou o futuro da política em cores sombrias. Numa época em que o entretenimento de palco estabelece o padrão obrigatório de comportamento público e provê a medida fundamental com que políticos mandatários e aspirantes são avaliados, a era da “política tal como a conhecemos” está fadada a emperrar até parar. Por todo esse complexo de desvios que sinalizam a crise

iminente da política, Postman responsabilizou o fato de a cultura “ter se tornado paródia”, na qual “a devastação espiritual virá mais provavelmente de um inimigo com expressão sorridente que de alguém cujo semblante exsude suspeição e ódio”:

Quando uma população é distraída por trivialidades, quando a vida cultural é redefinida como uma rodada perpétua de entretenimentos, quando a conversação pública séria se torna uma forma de tatibitate, quando, em resumo, um povo se torna plateia, e seus negócios, um ato de teatro de variedades, a nação se encontra em risco.¹⁸

Não é de admirar que – como você sugere – “torn[e]-se cada vez mais problemático alcançar o que Hans-Georg Gadamer chama de ‘fusão de horizontes’”. O imenso bazar do Kuwait no qual grande parte de nossas vidas é despendida – quiçá a maior parte – é totalmente inapropriado para propagar a fusão de horizontes que Gadamer tinha em mente. A única solidariedade de mentes e ações com probabilidade de irromper aqui é aquela manifestada pelos mascates, ao exaltarem a qualidade de seus artigos baratos de segunda mão.

EM: Creio que a hegemonia cultural decerto assumiu nos nossos tempos a forma de necessidade. Reflitamos. A necessidade é tecnicamente irresponsável, no sentido de que pode passar por um estado de coisas, e não como a consequência de determinada política; ela é universal, no sentido de que se avulta sobre todos

nós; não pode ser impedida nem desacreditada, porque vem antes da política e da economia; é objetiva, pois depende da crise; é elementar, porque é um continente, e não um conteúdo; e, finalmente, é autossuficiente, no sentido de que não exige nenhuma teorização, só precisa ser declarada e proclamada.

“Nós *não* somos predeterminados”, este é o grito de rebelião mais estridente que hoje pode ser bradado, e continua autêntico em suas fundações. Contexto, meio social, intelecto coletivo, sentimento comum, porém, podem ser determinados. Eu ainda não estou falando de opinião pública, a qual considero agente de ação social capaz de relativa autonomia e potencialmente aberta à consciência – algo que se move dentro de um contexto, ainda que separado dele, e que às vezes é capaz de incubar elementos de diferença, juízo, crítica, ou talvez até esteja apto a conceber uma ideia que possa lutar contra a maré. Estou me referindo ao espírito dos tempos, ao sentimento da nossa época, ao quadro de referência para nossas ações, nossos sentimentos e pensamentos. Esse espaço tampouco é determinado. No entanto, uma parte crucial da eterna batalha pela hegemonia cultural é nele disputada.

Na verdade, aqui tem lugar o que você com pungência chamou de “manipular as possibilidades”, processo que desde o começo aumenta o nível de dificuldade de determinados cursos, adia reiteradas vezes certos objetivos, aumenta perigos específicos. Ou pode fazer exatamente o contrário, rebaixando ideias opostas e conceitos críticos, trivializando teorias de dissidência ou diferença. A trivialização é um dos grandes registros de que o poder lança mão ao arranjar os resultados do sentimento comum. O fluxo de sentimentos coletivos pode ser induzido a absorver o potencial negativo dos acontecimentos, o que sempre ameaça ser perigoso, pela redução da qualidade de determinadas ações e ocorrências específicas, seu caráter dramático e simbólico; ou despojando esse potencial negativo de qualquer vitalidade, devolvendo-o a cada cidadão individualmente como uma amostra ocasional da mediocridade cotidiana que nos cerca, amostra que devemos comer e digerir em separado, logo virando a cabeça para o outro lado, para

a forma seguinte de mediocridade, já que uma reflexão coletiva e pública nunca parece digna de fato do esforço ou do empreendimento.

Como você indicou, tudo isso ocorre em pequenas mudanças graduais, planejadas com cuidado para não fazer subir a maré. Significa dizer, mais precisamente: elas são planejadas com cuidado para não dar lugar a uma corrente de opinião. Esse é um dos pontos mais cruciais do processo neo hegemônico que você identificou. Toda a estrutura do clima perceptivo, sensorial, visual, estético e mesmo cultural destinada a suportar um sentimento comum disseminado deve ocorrer fora da esfera cognitiva, sem o menor estímulo a participar, tomar posição, mostrar indignação, recusa ou consentimento. Assim, ninguém precisa sequer sair de sua poltrona. Ou, ainda melhor, nem sequer sair de sua casa. Idealmente, fica a sós. E o que é mais importante, sem ter de ser mais que um mero espectador.

Essa é a percepção de transformação histórica da nossa época. Como o novo mecanismo hegemônico não pode eliminá-la do processo, ele a traz para dentro, mas o lugar que lhe foi reservado fica na plateia. Você reconhece todos os confortos da época, sua sofisticação: as luzes, a música, as poltronas, até a pipoca, mas você está apenas assistindo, não pode fazer nada além de assistir, e o tempo todo você acredita que está desempenhando um papel na grande apresentação, enquanto na realidade só está consumindo um sucedâneo de ação, e o seu papel é preestabelecido. Se assim o desejar, você pode compartilhar, aplaudir, se emocionar; você tem permissão para chorar, se preciso for, e até para sentir uma ponta razoável de raiva, mas sempre nos confins do seu assento, no escuro, e somente como reação individual de uma alma espectadora. E depois você sai, de forma ordeira.

É quase trágico admitir, mas agora nós somos consumidores também dessa hegemonia. Nós a consumimos quando tocamos nossa vida e, sem reconhecê-la em sua verdadeira natureza, a desculpamos. Você diz que o sucesso, ou antes, o milagre da hegemonia moderna reside em sua imperceptibilidade, que beira a

invisibilidade. Eu acrescentaria a isso a capacidade que ela tem de parecer desarmada, tão difusa, e todavia tão aparentemente não intencional – e em particular livre de caráter ideológico e, por conseguinte, mais qualificada para penetrar em tudo quanto é recanto e fissura como se fosse um elemento neutro. Essa necessidade é aceita como cultura, como uma superestrutura da política, algo que advém antes da divisão Esquerda e Direita, da qual ela não necessita e que nem leva em consideração, porque se estende para além dela, exercendo influência ativa em ambas as visões de mundo.

Nós estamos, portanto, sob a ilusão de que não seremos realmente atingidos, mas antes embalados com suavidade. Não pela política, que deveria nos incitar, mas pelo estado de coisas, que nos sacode de um lado para outro, embora nos deixando inertes. E quem poderia responsabilizar o estado de necessidade? Quem poderia lutar razoavelmente contra uma hegemonia que ninguém proclama, que não tem nome, teoria, bandeiras e emblemas? Ela não tem apoiadores, tampouco deve ter inimigos. Ela vai se instalar como a “cegueira” de Saramago, que não tem causa, e mostra que é possível não haver responsabilidade ou culpa.

O problema é determinar os limites da imperceptibilidade dessa hegemonia rastejante, que oficialmente não faz nenhum barulho e não tem qualquer objetivo, atuando como se não fosse uma criatura política, mas sim a filha do caos, o subproduto da crise, sem alternativas. Toda ação de poder sempre define seu campo e, por isso mesmo, sempre define seu campo oposto, aquele do contrapoder. Agora, porém, nós corremos o risco de negligenciar a ação, deixando de reconhecer o agente, deixando de discernir o campo, fracassando em entender o fato de que o próprio poder se move. Pela primeira vez, vivemos numa hegemonia que não parece ter qualquer instigador. É como se a hegemonia engendrasse a si mesma, inconsciente das consequências e, assim, como se fosse inocente de todo.

Nós somos, portanto, objetos de uma manipulação que não logramos reconhecer, completamente absorvidos, como estamos,

pelo sentimento comum que nos parece ser o subproduto “natural” desse período, e não uma escolha. Objetos, vítimas, espectadores, às vezes até ficamos satisfeitos com a representação a que acabamos de assistir. Mas trata-se de uma representação. Nós mudamos nossas posições, aceitando implicitamente uma mudança de papéis. “Recebemos” a política (o pouco que está sendo produzido); não “fazemos” política. Nós assistimos, não tomamos parte. Por conseguinte, “portamos” eventos políticos sem sequer tomar parte deles. Você dá a esses papéis uma definição comum: são o papel de consumidor. Mas isso tem implicações muito precisas, que são políticas. Pois, naturalmente, em meu papel passivo ou colateral de ouvinte, eu acredito que mantenho meu juízo intacto e não compreendo que, ao contrário, esse juízo se transformou, assumindo o papel do cliente, e não do ator. Eu posso me queixar, gritar minhas vaias e sair antes do fim. Todavia, no momento mesmo em que o digo, em que o faço, tenho de enfrentar o fato de que esses meus direitos pertencem ao espectador, não ao protagonista. Assim, o valor dos meus direitos é claramente degradado. Como um cidadão-protagonista, eu devo ter pleno direito ao meu papel, que exige ser exercido e respeitado; como espectador, eu devo permanecer em silêncio, não devo ficar ansioso, só tenho autorização para aplaudir ou dissentir durante os intervalos entre os vários atos, e por um período um pouco maior no fim.

Meu status, por consequência, é reduzido e depreciado, enquanto eu olho para as ações de outras pessoas, em vez de realmente atuar, ou fico cada vez mais ossificado nos gestos típicos do espectador que está sentado ao fundo, longe do palco. Eu também me torno imperceptível, quase invisível. Meus gestos para as ações de poder são reações instintivas, são reações patelares, mas não têm nenhum efeito. Eu “re-ajo”, mas meu ato em si mesmo é perdido, não vai a parte alguma. Desse modo, o poder consegue aplicar-se sem mim, pois espectadores são números, mas não opiniões. Oficialmente, estou dentro dos contornos do conceito de “o público” – exceto que a palavra nesse caso já não significa mais transparente, evidente, compartilhado, coletivo, mas assume

conotações diferentes. Significa audiência, medida do ponto de vista quantitativo, e não qualitativo, como um valor que é em essência comercial, e não mais político. Eu permaneço no interior dos fluxos, plenamente imerso na poeira fina da informação, exposto aos ritos televisonários de poder. Esse mecanismo, porém, só anda numa direção, e tudo o que posso fazer é mudar de canal ou desligar o aparelho à noite.

Uma questão fundamental ainda continua sem resposta. Quem decide o que eu quero assistir, o que eu estou autorizado a testemunhar, e até que ponto eu seria capaz de participar? Em outras palavras, quem decide a extensão da minha liberdade como espectador, se for realmente esse o papel que me é atribuído? A conclusão lógica do que estamos dizendo aqui é que o próprio espaço cognitivo encolhe, e, de modo paradoxal, o faz numa temporada em que acessos, links e conexões proliferam. Walter Lippmann escreve em *Opinião pública*:

O homem não é um deus aristotélico contemplando toda a existência numa olhadela. Ele é a criatura de uma evolução, talvez capaz de cobrir uma porção suficiente da realidade. ... Não obstante, essa mesma criatura inventou formas de ver o que nenhum olho nu poderia enxergar, de ouvir o que nenhum ouvido poderia escutar, de calcular enormes massas, bem como as infinitesimais, de contar e separar mais itens do que pode individualmente se recordar. Ele está aprendendo a ver com sua mente vastas porções do mundo que nunca pôde ver, tocar, cheirar, ouvir ou lembrar. Gradualmente, ele forma na cabeça uma imagem confiável do mundo além de seu alcance. ... As imagens de si mesmos, dos outros, de suas necessidades, seus propósitos e relacionamentos são as suas opiniões públicas. Essas imagens, adotadas por grupos de pessoas ou por indivíduos agindo em nome de grupos, são a Opinião Pública com letra maiúscula.¹⁹

Ora, se eu for de fato um espectador, só vou reagir às imagens que os outros estejam transmitindo, em vez de criar minhas próprias imagens. Se eu for um consumidor, alguém me fornecerá o conteúdo das imagens que eu não estou produzindo. Meu campo de visão (literal, sim, mas sobretudo metafórico) – o sistema de ideias, conexões entre imagens, experiências, situações, realidades e

conceitos – encolhe, foi empobrecido e, o que é mais importante, se habituou a receber seu combustível do exterior. Eu já não sou mais capaz de “ver o que nenhum olho nu poderia enxergar”, pois isso exigiria elaboração pessoal, subjetividade, participação ativa. Estou endividado, sou dependente de imagens e conceitos. Sou um cidadão-cliente: na verdade, um consumidor. Eu compro e recebo ideias pré-processadas e transmitidas de formas funcionais para a narrativa de outrem. Nenhum tipo de esforço é solicitado em troca de desistir de toda e qualquer forma de autonomia. O programa já vem com sua moral, seus sentimentos e seus juízos inerentes. É um pacote completo, pronto a ser consumido do princípio ao fim. Os resultados são garantidos, e eu não posso mudá-los.

Eu não sou mais capaz de “ver com [a] mente”; isso não me é solicitado, então, é desnecessário. Eu não formo uma visão de mundo. Finalmente, eu não terei sequer uma imagem de mim mesmo em conexão com os outros. O universo de formas que estou recebendo não tolera desenvolvimentos imprevistos – eu posso consumi-los sozinho. Minha opinião final, apartada como está de todo e qualquer efeito geral e público, e, por essa razão, de qualquer valor político, não é uma ação significativa; ela existe para a minha satisfação privada, ou para deixar traços nas redes sociais, nada mais. Conta tanto quanto o rótulo da cerveja que estive bebendo, na imagem na tela do Facebook.

Conectado da cabeça aos pés como estou, com todos os meus seguidores perfeitamente informados sobre o canal a que estou assistindo hoje, com meu último jogo de palavras pronto para o Twitter no fim do último episódio de *House of Cards*, eu me sinto no centro do mundo – até descobrir que, se meu voto nas eleições não conta para nada (já que as apostas políticas, como você diz, são hoje excessivamente baixas), uma “curtida” ao final do dia de consumidor-espectador conta ainda menos que um voto, e eu nem sei que apostas estão em jogo.

ZB: “Nós *não* somos predeterminados”, você afirma – embora com uma ressalva: “Contexto, meio social, intelecto coletivo, sentimento comum, porém, podem ser determinados.” Sim, com certeza! Como asseverou Karl Marx, somos nós que fazemos a história, mas sob condições que não são criadas por nós. Estar no mundo significa a interação de continuidade e descontinuidade, determinação e ruptura. O destino (nome comum de realidades não criadas nem escolhidas por nós) separa o realista do irrealista e, conseqüentemente, a opção provável da improvável – assim, desde o começo, os dados da sorte foram viciados, talvez falsificados. Nenhum dos dois fatores pode ser completamente eliminado do processo de escolha-decisão: os poderes determinantes nunca são robustos e indômitos o bastante para desfrutar da imunidade da resistência e da rejeição; e a liberdade para resistir e rejeitá-los nunca é inválida e impotente a ponto de tornar inconcebíveis as escolhas alternativas. Os poderes determinantes operam probabilidades, não certezas. É à manipulação de probabilidades que as autoridades estão confinadas e por ela são obrigadas a medir sua eficácia ou sua inépcia.

Isto posto, resta o fato de que as probabilidades de fazer escolhas alternativas chegam a nós, atores humanos, pré-manipuladas. Etiquetar as escolhas

com preço alto (em qualquer moeda que seja, monetária ou social) e promover a liquidação de outras escolhas com descontos imensos, essa é a maneira mais simples e por isso a mais comum – mesmo que não seja a mais efetiva – de manipular os poderes de atração e tentação das opções nas prateleiras. Contudo, como você corretamente destacou e argumentou com minúcia, há outras maneiras oblíquas de manipulação das escolhas, ainda mais eficazes por serem engenhosamente camufladas – com sua intenção traiçoeira críptica, oculta com cuidado e quase intangível, inaudível e invisível. A resistência às manipulações explícitas e *substanciais* (para não mencionar as violentas) é o que se deve esperar, mas não a rejeição espontânea das iscas *sedutoras*; portanto, não do “poder brando” (nas palavras de Joseph S. Nye Jr., ex-decano da Harvard’s Kennedy School of Government), do poder de *atração* – em oposição ao poder “duro” (*coercitivo* e *coator*), e também dos poderes corruptores do *suborno*. Pelo uso da força, as pessoas podem ser *obrigadas* a fazer algo de que prefeririam se abster. Pelo uso do dinheiro (grandes quantidades de dinheiro), as pessoas podem ser *induzidas* a fazer o que não fariam por iniciativa própria. Pelo uso da sedução, as pessoas podem ser *tentadas* a fazer coisas pela pura felicidade de fazê-lo.

O primeiro poder conta, e sua eficiência repousa no instinto humano de sobrevivência (corporal ou social); o segundo, na rapacidade e na avareza humanas; o terceiro, no apetite humano de prazer. Os três tipos de poder podem ser e são desdobrados na manipulação de probabilidades de obediência ou resistência, por parte dos sujeitos sociais, às preferências e intenções dos detentores do poder. Não obstante, eles diferem em sua conveniência, nos riscos de reação adversa e nos custos de aplicação. Em todos os três resultados, o terceiro tipo de estratégia de manipulação de comportamento, o poder “brando” de tentação e sedução, supera os outros dois de modo confortável e conclusivo. O poder “brando” se destaca por sua capacidade única de reciclar débitos, transformando-os em créditos: em vez de exigir despesas monetárias (muitas vezes proibitivamente altas), ele dá aos detentores do poder rendimentos financeiros lucrativos. Na verdade, ele lubrifica os pêndulos da nossa economia consumista. Decerto, como você diz: “Nós somos, portanto, objetos de uma manipulação que não logramos reconhecer.” As “luzes, a música, as poltronas, até a pipoca” que você enumerou – elas e numerosos “confortos [afins] da época”, todos avidamente procurados e consumidos com jovialidade – estão prestes a substituir o “valor

excedente” gerado pelo trabalho expropriado na tarefa de sustentar a “reprodução ampliada” do capital.

“Eu compro e recebo ideias pré-processadas e transmitidas de formas funcionais para a narrativa de outrem”, você diz. Sim, ideias, complementadas com a avaliação de sua propriedade e relevância, chegam a mim (ou antes são contrabandeadas e estocadas na minha visão de mundo e na minha caixa de ferramentas) já prontas: pré-selecionadas e pré-interpretadas. Isso me incapacita como autor, ao mesmo tempo que me capacita como ator. Eu sei como proceder, como agir para não provocar problemas, para evitar a censura e a exclusão social que provavelmente a seguiriam. Eu continuo informado “em tempo real” acerca das últimas novidades da “conversa da cidade” e das regras do “único jogo da cidade” (a “cibercidade” – a “www.cidade”, para ser preciso). Eu estou – ou pelo menos sinto que estou – “no caminho certo”. Trata-se, sem dúvida, de um sentimento reconfortante: afinal, num ambiente ordenado, monitorado e controlado pelo “poder brando”, os perigos da não conformidade inadvertida não são menos impressionantes e aterradores do que em *Nós*, de Zamiatin, e *1984*, de Orwell. Em alguns aspectos, eles parecem mais arriscados e alarmantes.

Como adverte Ulrich Beck em *Sociedade de risco*, à diferença dos perigos antiquados dos períodos anteriores, os riscos que assombram os habitantes da “modernidade tardia” não são visíveis a olho nu. Não se pode enxergá-los, muito menos calcular seu volume e gravidade, usando as nossas ferramentas cognitivas – olhos, ouvidos, nariz, palato e dedos. Para percebê-los, e também para ser capaz de evitá-los ou pelo menos minimizá-los, é preciso a assistência de especialistas com autoridade. O que restou ao infeliz indivíduo com seu equipamento sensorial deve ser confiado a experts, a “pessoas com conhecimento”. O desdobramento de faculdades críticas pessoais não é recomendável. Agora, é responsabilidade do especialista buscar e identificar a essência da questão; nossa responsabilidade – das pessoas leigas – fica restringida a seguir com obediência os juízos e as recomendações deles, mantendo o mesmo curso. Uma vez que o tenhamos feito, não nos resta mais nenhuma responsabilidade com que arcar.

Você poderia dizer que essa divisão de responsabilidades torna pessoas comuns como nós não responsáveis pelo estado dos assuntos públicos comuns. E você estaria certo ao fazê-lo. A maioria das pessoas experimenta com alívio ser despojada dessa responsabilidade. A maioria considera essa

irresponsabilidade satisfatória, reconfortante, consoladora e, feitas as contas, tranquilizante – considerando-a um caso de privilégio, e não de privação. As tentações da irresponsabilidade são quase irresistíveis. Quem dentre nós, meros seres humanos, afirmaria – com a mão sobre o coração – sua preferência por carregar pessoalmente o fardo da responsabilidade pelo estado e a conduta do mundo? Ou mesmo de uma pequena parte dele? Desde o começo da humanidade os seres humanos preferiram deixar essa responsabilidade, total e indivisa, para os deuses, sua disposição indulgentemente impermeável, impenetrável e incognoscível, e suas intenções inescrutáveis. As línguas de tantas nações – provavelmente a maioria delas, quem sabe todas – contêm algum equivalente do provérbio “É (desgraça) demais para um homem só”, sabedoria popular que absolve seu usuário do fardo da responsabilidade pelo mundo compartilhado e do dever de intervir nas suas desgraças.

O lugar das pessoas desobrigadas de responsabilidade é, como você corretamente apontou, a plateia. Pois seja o espetáculo atraente ou não, agradável ou não, as pessoas na plateia não se sentem encarregadas dele, não compreendem nem esperam ser acusadas de participação. Não é inteiramente verdade que na plateia “você está

apenas assistindo, não pode fazer nada além de assistir”, como você sugere. As pessoas nas primeiras filas e nas galerias não escreveram a peça, não selecionaram atores nem atribuíram papéis; elas não dirigiram a representação, não compuseram a música de fundo e os efeitos sonoros, nem instalaram as luzes de palco. É por essa razão que se sentem livres para *expressar suas emoções* – aplaudir ou assobiar e vaiar –, manifestando com isso, simultaneamente, a culpa do autor, dos atores, do diretor, do compositor e/ou do engenheiro de som, e, por outro lado, a sua própria inocência imaculada. Suponho que, sem essa apólice de seguros, a maior parte das companhias de teatro atuaria para casas vazias à noite. Sejamos francos e honestos: a maior parte das pessoas sob a maioria das circunstâncias não está ansiosa para (e nem gostaria de) jogar as responsabilidades sobre seus próprios ombros. A gente não faz fila para pegar o nosso quinhão de responsabilidade. A maior parte de nós trataria as responsabilidades como uma batata – repulsiva e insuportavelmente – quente. Eis a verdade, por mais deplorável que pareça.

Num livro recente intitulado *Polegarzinha*,²⁰ Michel Serres sugere que, “sem nem sequer percebermos, uma nova espécie de ser humano nasceu no breve período de tempo que nos separa

dos anos 1970". Serres propõe uma longa lista de diferenças profundas que hoje separam adultos de jovens. Formatados como tendem a ser pela mídia e pela propaganda, muito mais do que pelo que quer que tenha restado das escolas de milhares de anos atrás – que Serres compara com "estrelas cujo brilho nós recebemos, mas que a astrofísica calcula estarem mortas há muito tempo" –, os jovens atuais vivem numa "conectividade" que substituiu sub-repticiamente as coletividades dos velhos tempos. Eles agem sob a presunção de competência, em vez de o fazerem sob a presunção da incompetência carente de uma educação conduzida em "estruturas institucionais originárias de um tempo que eles já não reconhecem". Os jovens de hoje "têm acesso a todas as pessoas" com seus smartphones. Com os Sistemas de Posicionamento Global (GPS, na sigla em inglês), eles têm acesso "a todos os lugares. Com a internet, a todos os conhecimentos". O lugar de honra (ou de desonra, dependendo da posição axiológica) no inventário das mudanças cruciais cujas consequências, na opinião do autor, nós só começamos a perceber e ainda não passamos a estudar com determinação está reservado por Serres ao "desfecho" do pertencimento:

Todos falam de morte da ideologia, mas o que está desaparecendo são antes os *pertencimentos* recrutados por essas

ideologias. ... Nós adultos não inventamos nenhum vínculo social novo; nossa tendência generalizada à desconfiança, à crítica e à indignação levou, em vez disso, à sua destruição.

A aura pintada no estudo de Serres prognostica uma mudança profunda na condição e no modo de vida humanos, talvez sem precedentes em seu radicalismo e abrangência. Uma mudança que ocorre sem ideologias, movimentos políticos maciços, gabinetes de planejamento, politburos e estados-maiores; não uma mudança planejada, projetada, monitorada, administrada e controlada, mas uma mudança que emergirá por lógica e por ímpeto próprios a partir de atos difusos, dispersos e pobremente coordenados de atores difusos, dispersos e pobremente coordenados; uma mudança mais aparentada com a evolução natural do que com um processo administrado e supervisionado. Como os vínculos inter-humanos se dissolveram depressa, como se fluidificou cada vez mais o pertencimento e seu produto inevitável – a ausência dissonante e obstinada de um agente coletivo capaz de se aglutinar num sujeito coletivo de ação sustentada –, a mudança iminente é levada a cabo por massas de solitários interconectados, por agentes solitários constantemente em contato. O que está acontecendo hoje, aquilo que testemunhamos e a cuja peculiaridade precisamos nos ajustar, tecendo

de maneira nova as redes conceituais com as quais tentamos captar nossas realidades sociopolítico-econômico-psicológicas, não é uma nova reviravolta na história, mas uma nova maneira de fazer a história.

Solitários interconectados

EZIO MAURO: Nós chegamos a um nó. Todos os fios que estivemos seguindo até agora nos trouxeram à questão da responsabilidade. Eu diria que a gama de ofertas à qual estamos acostumados pode nos tentar insidiosamente a pôr nossas responsabilidades de lado. Na era do Google e da Wikipédia, nós olhamos para a tecnologia não apenas à procura de uma solução, mas – e com frequência sem percebê-lo – de uma seleção. O que estamos excluindo de nosso processo cognitivo é precisamente a seleção, vale dizer, a capacidade de estudar, entender, descartar, definir, refinar e finalmente escolher. Com efeito, esse ato de livrar-se dos fardos é exatamente o que torna a tecnologia tão sedutora e admirável. Nós deixamos até de enxergar o processo, nós não enxergamos o conceito, cegados que estamos pela celeridade da solução. Contudo, no pequeno espaço da rapidez invisível – e abençoada – da seleção, extravia-se um fragmento da nossa responsabilidade, ou pelo menos do seu mecanismo, que consiste na capacidade de analisar, na inteligência de discernir, na vontade de opinar por uma escolha específica. Extravia-se, portanto, um fragmento da estrutura que dá forma à opinião pública.

Você diz que hoje experimentamos a responsabilidade como fardo, já que ela acarreta a obrigação de fazer escolhas, julgar e tomar posição. Não obstante, responsabilidade outrora foi um conceito da modernidade: o gênero humano tinha se assenhorado plenamente de suas próprias escolhas e, por conseguinte, podia ser

responsabilizado sem nenhum filtro, nem logros. Nesse sentido, responsabilidade implica os direitos dos sujeitos bem como suas obrigações para com os outros, sendo, por conseguinte, uma das várias garantias que intercambiamos em nossa vida racional. Ao cumprir e esperar responsabilidades, nós estabelecemos um limite para o poder e o reconhecemos. Não foi por acaso que, durante o escândalo de Monica Lewinsky, Bill Clinton admitiu que, sem responsabilidade, o poder pode se tornar abuso. “Eu o fiz pela pior razão possível”, admitiu o presidente dos Estados Unidos, “apenas porque eu podia.” Essa foi uma revelação da nudez do poder, que se torna autorreferente no momento mesmo em que as responsabilidades da política começam a faltar.

Nós invertemos os resultados porque as próprias obrigações foram invertidas: sem dever de selecionar e decidir, o cidadão é um espectador, é perfeitamente livre, “inocente” de todo, já que não está vinculado a causas nem é responsável pelas consequências. Não ter responsabilidade significa duas coisas: não exigir nenhuma subjetividade e não reconhecer nenhum vínculo. Provavelmente trata-se de um novo modo de os seres humanos atuais se sentirem livres, trata-se da esfera restrita da liberdade contemporânea: não na plenitude dos poderes de pessoa, portanto, quando os direitos da pessoa estão plenamente ativos, mas, ao contrário, livre na medida em que a pessoa foi liberada, esvaziada da sociabilidade e de seus códigos, desincumbida das obrigações e dos ônus de deveres e compromissos, solitária na conectividade e sem coletividade, como você diz, citando Serres; liberada até dos frágeis vínculos que constituíam o velho sentido de pertencimento.

Quase tudo (quem sabe tudo) é válido. Isso me faz pensar que esse novo tipo de ser humano é muito vulnerável a manipulações, a ordens e talvez a um consenso sem acordo: frio e ocasional, desconfiado e gregário, ele é a encarnação de uma versão pálida da política que é de tão baixa frequência quanto a atual, que em nada parece se diferenciar da mera administração. Assim, liberado dos vínculos sociais ou morais – e portanto políticos – da responsabilidade, transportado no calmo alto-mar de uma nova

inocência passiva, o cidadão se torna o sujeito ideal para o “poder brando” de que você falou, que explora astutamente a sedução, e não a força, a fim de aparelhar o jogo, dirigindo os acontecimentos para os resultados que tem em mente. Ele é capaz de construir consenso por meio de uma trilha que em aparência é autônoma e em teoria é livre, mas na verdade foi emocionalmente manipulada.

Se esse for “o novo tipo de ser humano”, criado pelas transformações dos últimos quarenta anos, pode-se considerá-lo desempoderado no que diz respeito às faculdades e ao potencial aos quais estávamos acostumados. Mas quando isso aconteceu, em que momento e quanto tempo atrás? E em comparação a que modelos? Seria o homem do século XX mais bem adaptado a navegar na conectividade sem complexidade na qual estamos imersos? Podemos ter certeza disso? Eu acredito que ele estaria mais apto a se defender, vivendo sua época de modo mais crítico, sem dúvida. No entanto, o produto ideal dos novos tempos não é esse homem. Decerto, no decurso desses anos, a rarefação progressiva da esfera pública ocorreu de par com a concentração da esfera privada como domínio em que todas as grandes questões abertas são lançadas e fragmentadas como problemas pessoais, que todos enfrentam e resolvem – se tiverem sorte – sozinhos. Essa mudança de domínio fez pender os pratos da balança de gratificações, certezas e medos; ela alterou esferas e redefiniu espaços, obrigações e, portanto, papéis.

O homem que viveu esse processo a partir dos anos 1970 até agora escolheu o autorrefinamento ou a estupidez, segundo as oportunidades e os riscos com os quais se viu confrontado; ele fez escolhas e modelou a si próprio segundo as exigências ou possibilidades sociais que lhe estavam disponíveis, até se tornar afinal o “solitário interconectado” que você mencionou.

Especialista na relação entre comunicação e poder, Manuel Castells formula as mesmas questões em termos diferentes: grande parte de nossa presença ativa na rede está mais perto do “autismo eletrônico” que da comunicação. Na verdade, o novo modo de comunicar em rede sem dúvida é comunicação de massa, no sentido

de que potencialmente se dirige a uma audiência global, mas “ao mesmo tempo é autocomunicação, porque a produção da mensagem é autogerada, a definição do(s) destinatário(s) potencial(is) é autodirigida, e a recuperação de mensagens ou conteúdos específicos na www e demais redes eletrônicas é autosselecionada”.¹ Castells chama de “autocomunicação de massa”² essa forma historicamente nova de comunicação que transformou a televisão (a nova geração cortou o “controle remoto unificado” – isto é, a grade de programação predeterminada pela emissora, agora substituída por uma abordagem *on-demand*, que seleciona os conteúdos que a própria rede recomenda) e converteu os jornais ao formato da internet.

O mediador profissional, que antes você chamou de “especialista”, foi eliminado. Se posso fazer tudo sozinho, todas as formas de mediação são injustificadas e arrogantes. Se eu puder eliminá-las, haverá um aumento de imediação e de velocidade, dois mandamentos da rede. Se eu puder perguntar à rede diretamente, não quero nenhum mediador. O acúmulo de experiências que se tornam conhecimento e o desenvolvimento ordenado que se transforma em ciência – ou pelo menos num saber bem estabelecido – têm menos apelo que a mensagem instantânea e instintiva de uma testemunha casual dos fatos. Na verdade, precisamente na medida em que são casuais e improvisados, mensagem e mensageiro não têm competência profissional específica, não vêm, portanto, com as associações de casta ou corporativas que essas competências em geral envolvem. O ingênuo é encarado como espontâneo. Situado fora do cânone tradicional, soa mais autêntico, virgem e capaz de receber a marca direta daquilo que testemunha, sem os filtros do comércio.

O Ser (eu deveria dizer “Estar presente”) prevalece sobre o Tornar-se, como destaca Castells mais uma vez.

Claro, porém, que, junto com a mediação, a organização também é eliminada. A informação profissional na verdade não reproduz um evento de forma mecânica, ela o recria, retrabalhando-o num contexto mais amplo que o enquadra, lhe dá uma nova ordem e

ajuda a explicá-lo. Essa organização que retrabalha os fatos, ordenando-os numa hierarquia inteligente e de coerência, é parte essencial do conhecimento. No entanto, antes de tudo, é uma parte essencial da própria informação. Não obstante, hoje parece que a “autocomunicação de massa” poderia prosperar sem ela, seria capaz inclusive de contorná-la de todo, descartando-a. Entretanto, isso é consequência inevitável de um tempo de rede que excede o tempo biológico, do tempo social regulado pelo taylorismo, e desse modo se torna o que Castells chama de “tempo intemporal, que é o tempo do ‘agora’ curto, sem nenhuma sequência ou ciclo”, um tempo de rede que “não tem passado nem futuro. ... É o cancelamento da sequência, portanto, do tempo”.³ Na verdade,

a relação com o tempo é definida pelo uso de tecnologias de informação e comunicação em seu esforço implacável para aniquilar o tempo pela negação do sequenciamento: por um lado, comprimindo o tempo (como nas transações financeiras globais de frações de segundo ou na prática generalizada da multitarefa, que comprime mais atividades numa só); por outro lado, a sequência toldada de práticas sociais, incluindo passado, presente e futuro em ordem aleatória, como no hipertexto eletrônico da Web 2.0 ou na diluição dos ciclos de vida tanto no trabalho quanto nos cuidados parentais.⁴

Está claro que nessa nova relação com o tempo perde-se o que construímos com ele e o que deve sua existência a ele: por exemplo, experiência, competência, conhecimento. Se tudo é simultâneo, só conta o que é imediato, não o que foi acumulado, e mesmo a memória só é despendida como nostalgia a ser experimentada uma vez mais, um produto de época a ser comprado e consumido, não um ponto de referência ou uma discussão.

Também é claro que tudo isso tem consequências importantes para a criação de uma consciência da realidade que vá além da pessoa e do perímetro palpável da experiência direta. Suas consequências, ou a faculdade de a pessoa considerar o que acontece, são significativas, especialmente quando se estendem para fora desse perímetro. Pode uma opinião pública que esteja fora do tempo chegar a existir, uma opinião pública que só tem o “aqui e agora” como seu domínio inevitável e limitado?

Aqui e agora, a impressão toma o lugar da opinião. Em outras palavras, ela se torna algo que é recebido, mas não retrabalhado, pois não há tempo; e ela não é organizada, porque não há como fazê-lo.

Uma intuição, a realidade que deixa sua marca, sim, mas fora de contexto e fora de uma perspectiva. O juízo se torna sensação, e até imediata. Mas ela não é questionadora, não é durável, não é construtiva de uma identidade cultural, de uma posição à qual se referir. O juízo é um processo; uma sensação é um momento. O juízo é meu, autônomo, escolhido; uma sensação é quase involuntária, descontrolada. Quanto à opinião pública, ela é um agrupamento de impressões individuais. A soma incoerente de sensações pessoais não é o bastante para lhe dar uma forma.

Nós dissemos que estamos sem o "público". Agora nós descobrimos que também estamos sem uma opinião.

ZYGMUNT BAUMAN: Você escreve: "Nós olhamos para a tecnologia não apenas à procura de uma solução, mas – e com frequência sem percebê-lo – de uma seleção." Sim, com certeza – a maioria de nós a maior parte do tempo e todos nós pelo menos em algumas ocasiões almejamos e tateamos à procura de alguma clareza e de alguma lógica no mundo irritantemente opaco e ininteligível – alguma melodia lúcida na barulheira cacofônica confusa; alguma compreensão, que Ludwig Wittgenstein deslindou como o conhecimento de como seguir adiante. Quase cem anos atrás, numa etapa muito inicial da história ainda breve dessa "autocomunicação de massa" ou desse "autismo eletrônico" de Castells, e

muito antes do advento da era de laptops, tablets e smartphones, Paul Lazarsfeld constatou necessidades semelhantes nos leitores de jornais diários e ouvintes de rádio e registrou o papel desempenhado pelos “formadores locais de opinião”, que mitigam sua confusão e os ajudam a manter o ânimo. Numa época em que a comunicação humana se dava sobretudo, quase exclusivamente, face a face, conduzida entre vizinhos, e não entre tuiteiros de mensagens que piscam em telas, em que proximidade espiritual e proximidade física quase se sobrepunham, os formadores de opinião faziam uma pré-triagem separando o verdadeiro do falso e o relevante do trivial para uso dos que estavam à deriva – desorientados e perplexos.

Eu me pergunto se Lazarsfeld teria recebido resultados semelhantes se repetisse sua pesquisa hoje. Ele realizou seu estudo muito antes de as comunidades serem suplantadas por “redes” – formas de associação feitas sob medida para a “autocomunicação”. Em total oposição às comunidades ao velho estilo, a rede é um arranjo (mais corretamente, um rol ou lista de chamada de nomes e endereços) que será escolhido/composto por indivíduos sob sua responsabilidade exclusiva, tendo em vista selecionar links e nós. Seus “membros” e suas fronteiras não são “dados”,

tampouco são fixos, mas são frágeis e maleáveis; definidos, esboçados e interminavelmente redefinidos e reesboçados segundo critério do compositor da rede, instalado com firmeza em seu centro. Por sua origem e por seu modo de existência, a rede é quase uma extensão do eu, ou uma carapaça com que o ego se cerca em busca de segurança, talhando seu próprio nicho, oxalá seguro, fora do perturbador e talvez – quem sabe? – hostil mundo off-line.

Uma “rede” não é um espaço para desafiar as ideias recebidas e as preferências de seu criador. Ela é antes uma réplica ampliada ou um espelho de aumento daquele ou daquela que a teceu, povoada exclusivamente por pessoas de mesma opinião, dizendo o que a pessoa que os admitiu deseja ouvir e prontas a aplaudir tudo o que quem as admitiu ou nomeou venha a dizer; dissidentes, indivíduos que sustentem opiniões contrárias – ou estranhas, e por isso desconcertantes – são exilados (ou pelo menos, de modo reconfortante, são suscetíveis de exílio) ao primeiro sinal de discordância. Como não há “formadores de opinião” oferecendo alívio da responsabilidade pelo veredicto, muitos dissidentes de rede optam pela segurança oferecida e sustentada pela semelhança – não pela identidade – de opiniões e atitudes, eliminando previamente as

chances de dissidência, confronto, atrito ou choque. Contudo, o dano colateral resultante da opção por essa segurança é – inevitavelmente – a perda da “capacidade de analisar, da inteligência para discernir”, cuja ausência você lamentou de forma tão correta, considerando o quanto elas são essenciais à genuína liberdade.

Uma rede é uma réplica eletrônica de um “condomínio fechado” cercado por muros que o separam do “mundo lá fora” – um mundo que, por causa da erosão, da perda ou do fracasso em aprender as capacidades necessárias para funcionar dentro dele (sem falar em viver nele), se torna assustador demais para que sua população se aventure numa viagem de descoberta – como aconteceu com os homens na caverna de Platão. Com facilidade lamentável, a rede se transforma numa jaula trancada sem buraco de fechadura, os quatro ídolos de Francis Bacon (tribo, caverna, foro e teatro) guardam a saída, ainda mais eficazes na ausência de competição. Se a variedade atual dos homens da caverna de Platão não se importa de estar encarcerada é porque esses homens foram espoliados do desejo de se aventurar do lado de fora, ou jamais conseguiram tomar conhecimento do propósito de fazê-lo. Como sabemos a partir da experiência de prisioneiros de longo período, o dia de

sua soltura no pandemônio do mundo fora dos muros da prisão é traumático e repleto de choques.

Permita-me acrescentar: ao guardar a saída (mas não a entrada), o homem da caverna moderno adquiriu um poderoso aliado que Platão não pôde nem podia prognosticar: os provedores de internet, com o Google bem à frente do bando que vem correndo atrás. Há dinheiro graúdo de marketing pronto a sustentar o Google na criação e aplicação de tecnologias de ponta para planejamento de “público e/ou clientela-alvo”. Essa tecnologia é muitíssimo hábil e rápida na identificação dos padrões de suas preferências, padrões dos quais você mesmo pode estar jubilosamente inconsciente – e também dos critérios mediante os quais você terá escolhido os nós humanos que escolheu ao costurar sua rede; tendo feito isso, essa tecnologia vai tratar de satisfazer – sem seu pedido e sem fazer perguntas – seu impulso consciente ou inconsciente na direção de seu grupo de pares. Ela vai tratar de atrair sua atenção sobre eles e de mantê-los em posição, ao mesmo tempo que deixa fora desses limites todos aqueles que possam perturbá-lo ou enfraquecê-lo, irritando a ataraxia autossatisfeita da sua zona de conforto. Vedar o acesso à competição tão hermeticamente quanto possível é muito bom

negócio – tanto para mascates de ideologias quanto para consumidores de mercadorias.

Outro ponto ainda mais estreitamente ligado a esse. Você cita a admissão direta de Clinton, “Eu o fiz pela pior razão possível: apenas porque eu podia”. Seria desejável que outros políticos importantes tivessem a coragem que esse tipo de admissão exige, e que tivessem a mesma clareza de saber que deveriam tê-la. Pois hoje esta é a causa mais comum das opções feitas, das decisões tomadas e dos passos dados. Max Weber definiu memoravelmente a “racionalidade instrumental” como a atitude que guia a conduta de homens e mulheres modernos. A racionalidade instrumental supõe uma ação deliberada, a seleção de objetivo precedendo a busca e a escolha dos meios mais efetivos e eficientes. Na verdade, porém, agora é a sequência oposta que por infortúnio está em operação. É a “pior razão possível”, como Clinton a chamou – um raciocínio do tipo “nós podemos fazer, nós faremos” –, que tende a guiar a maior parte da nossa ação. Companhias farmacêuticas estão ocupadas inventando condições patológicas – doenças novas, preocupações novas, ameaças novas e novos medos de ameaças – passíveis de exigir os compostos que seus laboratórios acabaram de inventar ou descobrir por acaso, enquanto, por seu lado, estrategistas

militares, auxiliados e instigados por seus patrões políticos, procuram alvos sobre os quais seus armazéns superlotados com os últimos produtos da indústria bélica possam ser descarregados.

A arte do marketing, o pêndulo da economia dirigida para o consumidor, está concentrada em reciclar ofertas, tornando-as demanda, martelando sem parar para dar a entender o princípio de "Agora você *pode* ter, logo você *deve* comprar. Você precisa adquirir e mostrar que tem – como todos que querem ser alguém". Você tem consciência agora – depois que o dano foi feito – de que uma quantidade tremenda de atrocidades desumanas foi cometida e muito sofrimento humano foi causado no passado pelo axioma maquiavélico de que "os fins justificam os meios". Não obstante, nós ainda precisamos calcular o mal já perpetrado, assim como os danos que provavelmente ainda serão infligidos, pela reversão dessa presunção deplorável, "os meios justificam os fins": uma reversão não menos calamitosa que a presunção que ela inverteu – e cheia de consequências não menos dolorosas e lamentáveis que a debilitação e incapacitação antes mencionada, perpetrada pelo tempo despendido na homogeneidade excogitada do abrigo on-line da "zona de conforto". Contudo, trata-se de um abrigo realmente inadequado para adquirir e afiar as

habilidades necessárias para lidar com as ásperas realidades da existência heterogênea off-line, repleta como ela é e como deve ser de choques de interesses, confrontos muito frequentes entre valores, preferências e ideais incompatíveis, bem como de incompreensões e disputas intercomunais, e o conseqüente anelo pelas habilidades e práticas de diálogo genuíno, em oposição ao pseudodiálogo comum demais, na verdade, um monólogo levado a cabo numa câmara de eco rigorosamente isolada.

EM: A maçã moderna que a serpente está nos oferecendo é precisamente esta: uma solução que revoga todas as decisões e as absorve, pois já as inclui. O mecanismo segundo o qual “se pudermos fazer, nós faremos” na verdade ainda envolve uma pequena e frágil reserva de responsabilidade. Eu sou alguém que decide, mesmo que, ao escorregar depressa ladeira abaixo, possa apenas vislumbrar os resultados pré-resolvidos antes de conseguir ver qualquer dos problemas potenciais e suas implicações políticas, morais e relacionais. Há, porém, um passo adicional: a mediação da tecnologia e, por conseguinte, da modernidade e a sedução a ela inerente, o seu prestígio. Não é você quem decide que pode fazer. É apenas a autoridade de uma terceira parte – a tecnologia – que, explorando o futuro, é capaz de predizê-lo e governá-lo; ela antecipa, molda e promove a hibridação com suas necessidades e aspirações, ela transforma a totalidade em objetos e produtos esteticamente capazes de dar forma aos tempos em que vivemos; e, o que é mais importante, funciona como uma salvaguarda.

É como se a tecnologia tivesse se tornado cultura ou mesmo política. A tecnologia opera na desorientação vigente como se soubesse aonde está indo; em todo caso, ela sabe como chegar lá e, mais essencialmente, como nos levar até lá; e a cada etapa, a cada

virada, ela nos valida e a si mesma: era possível chegar aqui – nos diz ela –, portanto, era certo fazê-lo. Até melhor: amanhã será assim, é inevitável, então, podemos antecipar o que será – eu posso autorizá-lo. Trata-se agora de uma moralidade autônoma, que não tem nada a ver com o debate sobre o significado dos limites da ciência, mas diz respeito ao mandato que damos à tecnologia, o qual no momento é tal que deve invalidar toda e qualquer questão enquanto estivermos ocupados procurando respostas. É como se pensássemos: se a ciência pode fazer, então é certo fazê-lo. Se a tecnologia o fez, quer dizer que o progresso nos pede para fazê-lo. Mais uma vez, eu sou liberado de minha responsabilidade e ao mesmo tempo estou autorizado de uma vez por todas a ser o que sou. Tudo acontece fora de mim.

O novo sistema de vigilância da National Security Agency (NSA) não está feliz apenas por sugar nossos dados dos cabos submarinos pelos quais toda informação transita. “Se ela pode” espionar os delegados na cúpula do G-20 em Londres, por que não o fazer? “Se ela pode” trabalhar no registro de hóspedes de 350 hotéis pelo globo, por que não o fazer? “Se ela pode” deduzir, a partir de hábitos de jogar videogame, a capacidade de liderança, as inclinações estratégicas, o *esprit de corps*, por que renunciar a fazê-lo? Nesse caso, o poder celebra sua inocência irresponsável simplesmente indo no vácuo da ciência: eu sou tecnicamente capaz de investigar a sua vida, todos os mínimos recantos, em nome de sua segurança e da dos demais. Por essa razão, eu o faço. E se, para fazê-lo, eu precisar operar incógnito, para além de qualquer verificação, sem você saber, que assim o seja, decerto eu vou tirar vantagem dessa prerrogativa. O sistema de mandatos encontra sua própria autolegitimação e autojustificação à medida que se expande a ponto de deslizar da ciência para a política.

Se o tecnicamente possível for legítimo, então o que é efetivo se torna apropriado – não interessa se é legal ou não. Ação a longa distância, tornada possível pela nova tecnologia (que desloca capitais, mas também mantém as pessoas sob vigilância e atinge objetivos militares com ataques de *drones*), cria uma lacuna entre os

agentes e suas ações; e, juntamente com a falta de visibilidade desse vínculo, a responsabilidade também é perdida. Você falou sobre isso em *Vigilância líquida*.⁵ Se matar com um *drone* corresponde a uma ação no videogame, a lacuna asséptica entre a decisão de atacar e a morte que dela decorre reduz o peso moral da ação, purifica-a em sua essência, desempodera-a e a neutraliza, reduzindo a ação à sua perfeição técnica. E eu acrescentaria, como corolário de importância maior do que a secundária: sem um código político, cívico e moral que ligue as ações às suas consequências, e as responsabilidades a seus agentes, a opinião pública é deixada completamente de fora, não dispõe de nenhum radar, nenhuma tabela pitagórica, nenhum alfabeto básico para enxergar, compreender, julgar. Ela terá, se tanto, o resultado da ação, a nudez dos números, a soma final. O que se perde nos vários processos redutivos é uma coisa muito simples: os traços dos fatos e comportamentos, seu peso, a substância dos fatos e, por consequência, da realidade, o que constitui a referência para avaliar o mundo, tanto em pequena quanto em grande escala.

A substância dos fatos: aqui reside, em minha opinião, a “clareza” que você procura – como você diz, “alguma compreensão”, o “conhecimento de como seguir adiante”. Não só o evento, mas a marca que ele deixa, o efeito que ele tem e nossa habilidade de calibrar, pesar e avaliar o todo. Eu acredito que estamos enfrentando uma mudança na compreensão dos fenômenos, algo que mescla a extensão das nossas faculdades, mas, com isso, um deslocamento delas, quase um desvio. Não poderia ser diferente, em especial se considerarmos que a internet mudou radicalmente não só a comunicação e a conexão, mas também a história, já que na rede tudo acontece no presente; mudou a geografia, pois a internet é ubíqua; mudou a economia, com companhias digitais que valem mais do que os negócios off-line; mudou os costumes, virando de pernas para o ar o equilíbrio do saber entre nós e nossos filhos. Essa é uma revolução impressionante. Pela multiplicação de acessos e conexões, essa revolução transformou de maneira drástica as nossas chances de

sermos informados, ou pelo menos de estarmos conectados – ou talvez de sermos expostos – à informação.

Aqui estamos nós. A informação chega a nós, entra em nossos bolsos, nos tablets, damos uma espiada nela mil vezes por dia em todas as telas de computador, pois somos expostos a uma nuvem maravilhosamente nova e sem precedentes de poeira de informação. A informação se tornou o novo “brilho verde” que nos acompanha e envolve, dentro do qual estamos andando – a ponto de Nicholas Negroponte, fundador do Media Lab do Instituto de Tecnologia de Massachusetts (MIT), afirmar que a “conexão é um direito humano. Todo ser humano deve ter acesso, como tal, à internet”.⁶ E, de fato, ao pensar que não estamos conectados, nós nos sentimos completamente perdidos, no escuro, sem chaves para entrar em casa, ou, mais precisamente, sem chaves para sair de casa. Mas devemos nos lembrar de que o mundo não está num plugue, e que por trás de toda conexão jaz uma encruzilhada, e por trás da encruzilhada jaz uma terra, e que essa terra tem uma paisagem, que essa paisagem tem uma história. Uma coisa é passar aos saltos por cima de tudo e resumi-lo num link, outra completamente diferente é conhecer a terra, a paisagem, a história, mesmo à velocidade desconcertante da nossa jornada. Quem estará mais bem informado no final?

Antes de pensar numa resposta, nós devemos nos questionar sobre o significado do mundo. Há uma diferença entre olhar e observar, assim como entre saber e entender. Ser exposto à informação – mesmo que com frequência, em toda parte, e talvez de modo involuntário – não envolve automaticamente compreender uma situação. Compreender o mundo, no sentido de tê-lo ao alcance da mão, on-line, domesticável ao clique de um mouse, é uma prerrogativa fantástica, mas não significa compreender, no sentido de decifrar o mundo, de “captá-lo”. Mesmo ao navegar, há sempre a chance de “*buscar el Levante por el Poniente*”.^a O incremento da informação até níveis nunca antes testemunhados na história da espécie humana é revolucionário em si mesmo, no sentido de que significa acesso fácil, multiplicidade de fontes e pluralismo. Todavia,

para entender os acontecimentos e conhecer os fenômenos, informação não basta, algo mais é necessário. Eu chamo isso de “informação organizada”, um mecanismo de conhecimento capaz de abarcar uma narrativa em sua unidade e em sua completude, desde a origem até o clímax e o fim, recuperando os eventos desencadeadores, projetando-os sobre suas consequências, jogando luz sobre os interesses legítimos e ilegítimos que dão vida à história. E acrescentando a coisa mais preciosa: uma ideia.

Isso é o que faz um jornal: ele desconstrói fatos, mostra as peças de que são feitos e os constrói novamente, acrescentando vozes, testemunhos, fotografias, ideias e, por último, algum comentário. Não com a finalidade de converter ou recrutar o leitor, já que um jornal não é um padre nem um partido, mas de modo a ajudar o leitor a captar a dinâmica de um fato por esse caminho organizado, entender o que o motiva e, o que é mais importante, formar uma opinião pessoal. Para fazer isso, o jornal não deve ser um reflexo automático da realidade – eis a questão –, mas seu intérprete capaz de recriar a realidade, interpretando o tempo em que estamos vivendo e apresentando uma leitura geral do momento, mediante a busca de um centro de gravidade e de uma visão global. Assim, em vez de fonte de informação, o jornal é sempre uma máquina autônoma de conhecimento que coleta e seleciona os fatos e dá uma nova interpretação ao que está acontecendo, lendo-o, tornando-o inteligível e em seguida organizando-o de novo numa outra narrativa feita de palavras, imagens e o contexto que mantém o todo coeso e o reordena, harmonizando-o numa visão coerente.

A operação fundamental aqui é a criação de contexto, que afasta a imagem e explica, evoca e pinta a “noite escura tempestuosa” – quer dizer, a cena imaginária que transforma Snoopy, de simples cachorro, em herói megalomaniaco. A construção de contexto é que torna os fatos inteligíveis, no sentido de que cria uma hierarquia, relaciona uns com os outros, encontra conexões e denuncia vazios, desenha uma narrativa em torno do fato, um mundo em torno de uma narrativa. Ela arrebatada o evento do monopólio do momento em que ele ocorre, força-o a durar mais tempo e o desenvolve, com

frequência revelando no processo as suas faces ocultas, que subvertem a dinâmica das expectativas. É como pegar um fato, limpá-lo de seus estereótipos (o que, segundo Marshall McLuhan, é necessário para “pescar” o fato, isolando-o da corrente de realidade que sempre muda), agitá-lo e examiná-lo, incliná-lo criticamente e então abarcar o depósito de significados ocultos no fundo, onde o olho não pode ver tudo, onde os holofotes das câmeras de TV não podem chegar. E esse significado é o que William Carlos Williams chama de “o estranho fósforo da vida”.⁷

Isso explica por que, se a rede sacia a sede de informação como nenhuma outra fonte, o bom e velho jornal satisfaz a fome de conhecimento, funcionando como uma rede de conhecimento, o que levou Neil Postman a escrever que a democracia tem uma “mente tipográfica”, à medida que o cidadão-eleitor-leitor de jornais é tipográfico.⁸ O sistema de informação é agora um só, felizmente, mas as leis que o governam até certo ponto são bem diferentes. Assim, a informação na rede é enormemente valiosa, pois realiza um sonho que parecia impossível – contar o que está acontecendo agora, em tempo real –, e sua forma é necessariamente a de um fluxo. Com os fluxos, tanto quanto com os rios, o que conta é a capacidade de descarga e a velocidade da corrente, pois tudo flui na corrente; uma passagem de Habermas e um gracejo anônimo viajarão juntos para a eternidade sem nada que os distinga. O jornal, ao contrário, mantém um pé no fluxo e outro fora dele, sem coligar tudo – deixando a maior parte fluir com a corrente. No entanto, com as notícias que seleciona todos os dias, ele constrói uma espécie de catedral que dá aos seus visitantes uma percepção dos acontecimentos, a riqueza e complexidade do dia que acabamos de viver, só uma parte dos quais fomos capazes de experimentar. A fim de desempenhar essa operação direcional e arbitrária de seleção e recriação da realidade, o jornal segue um critério preciso. Ele extrai do fluxo do dia as notícias mais significativas e mais aptas a projetar uma luz de significado sobre a realidade. É sobre esse sedimento de substância que se funda o conhecimento, bem como se constrói uma opinião, e também a autonomia dos cidadãos que

Bertrand Russell chama de “imunidade à eloquência”,⁹ isto é, a capacidade de resistir à falsa mágica das palavras do Poder.

No entanto, que realidade precisa ser recriada? Essa substância que procuramos, de que é feita? Seria apenas um truque de mágica (embora um truque fraco) essa nossa crença no valor do conhecimento como base de um tipo de cidadania que hoje parece tão alquebrada? Ao escrever essas coisas em que acredito, uma dúvida, como você está vendo, se insinua em meus pensamentos. A revolução da espacialidade desencadeada pela globalização, junto com a revolução tecnológica, produziu a explosão da espacialidade moderna – do espaço nacional, social, político –, desintegrando a soberania popular e a soberania pública, tornando impossível qualquer controle de mandatos e qualquer limite à representação. O sistema fantasmagórico da mídia impregna o novo espaço comum sem organizá-lo, sem sequer ser capaz de dar ele uma dimensão política. Esse é o nosso Pandemonium.^b Como aconteceu em Babel, as línguas perseguem umas às outras e se sobrepõem, fragmentos de informações se substituem antes de produzir uma ideia. “Notícia”, diz Todd Gitlin, “diz respeito ao *evento*, não à condição subjacente; à *pessoa*, não ao *grupo*; ao conflito, não ao consenso; ao fato que ‘promove a história’, não àquele que a explica.”¹⁰

Isso tem um significado muito exato, que diz respeito ao modo como pensamos e, de forma mais específica, ao modo como pensamos politicamente: a desconstrução do contexto. Mas, num mundo sem contexto, mil cacos de informação nada acrescentam ao conhecimento – tudo é avaliado à medida que acontece, pois só o corrente existe e, ao se desdobrar, justifica a si próprio, porque os desempenhos valem mais que seu significado. Nessa neutralização da relação espaço-tempo, na qual o cidadão fica completamente perdido, o poder se vinga sobre o único contrapoder que ele conhece: a pessoa que quer saber em nome do saber, compreendendo e afinal julgando.

ZB: “Não é você quem decide que pode fazer. ... se a ciência pode fazer, então é certo fazê-lo.” Você acertou de novo o alvo. Stanley Milgram, pesquisador universitário de Yale,¹¹ pediu a estudantes dessa universidade altamente prestigiosa – pessoas ostensivamente bem-educadas, inteligentes e instruídas – para dar choques de 400 volts, muito dolorosos, em participantes de um pretense estudo científico sobre processo de aprendizagem; 65% deles obedeceram ao comando (para surpresa e consternação dos especialistas, que esperavam que no máximo 5% concordassem com isso!). A porcentagem chocantemente alta de pessoas comuns respeitáveis prontas a obedecer ao comando revoltante e administrar dor extrema em outros seres humanos foi depois explicada como respeito à ciência por parte dos integrantes da pesquisa: quem dava o comando representava, afinal, um especialista do mais alto calibre, endossado além disso por um dos mais veneráveis templos do conhecimento, e o fez em nome da pesquisa científica, o que significava que aqueles comandos deviam estar a serviço – não estavam? – de um propósito nobre.

Em outro experimento, estruturado de modo diferente, mas objetivando investigar a mesma questão, Philip Zimbardo, da Universidade Stanford, chegou a resultados igualmente fantasmagóricos.¹²

Em ambos os casos, a distribuição das respostas apresentou a “curva de Gauss” em forma de sino: uma pequena minoria se recusou explícita ou obliquamente, por evasão, a seguir comandos que considerou ultrajantes; no outro extremo, uma minoria também pequena recebeu a súbita licença de crueldade com zelo entusiástico; mas a maioria dos participantes simplesmente suspendeu o seu próprio juízo e obedeceu com docilidade a voz da autoridade. É interessante observar que Christopher Browning, em sua pesquisa com outro grupo de “homens comuns” – de um tipo diferente, recrutas do Batalhão 101 da Força Auxiliar Alemã e com ordens para assassinar judeus na região de Lublin, na Polônia (na verdade, não era uma situação planejada num laboratório de psicologia) –, encontrou o mesmo padrão de resposta,¹³ embora nesse caso o efeito não tenha sido produzido pela autoridade da ciência, mas pela obediência generalizada aos “superiores como tal”, às “pessoas no comando”, às “pessoas que sabiam o que estavam fazendo”. Em todos esses episódios, o que contou em última análise foi o alívio do fardo da responsabilidade oferecido pela conformidade e pela submissão. A autoridade de comando dos que deram a ordem, bem como seu direito de exigir disciplina,

foi presumida e acatada com ânimo por transferir a responsabilidade para os ombros dela.

Eu acredito que essa evasão de responsabilidade seja um denominador comum nos casos de obediência a comandos extremos em situações extremas, assim como em condutas de multidão observadas em nossa "normalidade" notoriamente multivocal e cheia de riscos. Assumir responsabilidades por suas próprias escolhas entre opções de comportamento percebidas, e assumi-las numa cacofonia de vozes com lamentável frequência contraditórias (todas disputando atenção e obediência, como num bazar do Kuwait), pode se mostrar, e muitas vezes se mostra, um fardo impressionante, incômodo, e por essas razões é repellido. Não é de admirar que tantos seres humanos, em tantas ocasiões, tratem de aguçar seus ouvidos ao escutar ofertas de alívio para o fardo – em particular quando a caução oferecida é direta, enquanto as ações exigidas em troca são tentadoras e mesmo enganosamente simples, fáceis de cumprir, demandando pouco esforço e nenhum sacrifício (como, por exemplo, juntar os "estrangeiros" e mandá-los de volta "ao lugar de onde vieram"). É por isso que sua recomendação de que, "para entender os eventos e conhecer os fenômenos", é preciso algo mais que obter informação bruta – a saber, a

consideração da marca que o “fato” está destinado a deixar nas nossas vidas e na de outros, bem como desenvolver a “habilidade de calibrar, pesar e avaliar tudo isso” – torna-se tão oportuna e importantíssima.

Você observa com correção que, graças às qualidades discursivas e reflexivas únicas da palavra impressa, os jornais têm muito mais chance de alcançar e entregar aquele “algo mais” que outros meios de informação, que se fiam sobretudo em imagens. Eu acrescentaria só mais um ponto à sua análise multifacetada das vantagens do jornal. Os leitores de artigos de jornal têm consciência de que aquilo que recebem não é apenas um vislumbre/instantâneo do acontecimento, pois, entre os eventos e sua percepção, alguém, o autor pensante e intérprete da reportagem, já interveio; eles também estão conscientes de que o(s) autor(es) não para(m) ao lhes contar que algo aconteceu aqui ou ali, mas buscam comunicar uma compreensão das causas e possíveis consequências. Leitores regulares podem adquirir e desenvolver um apetite e uma demanda constantes de “ver o bosque atrás das árvores”, de perceber o mundo que habitam, para cuja existência continuada e transformação constante eles contribuem, como uma totalidade orgânica com sua própria lógica, mecanismo e dinâmica.

O mesmo não acontece com os espectadores de um vídeo sobre um acontecimento difundido na tela da televisão ou baixado num iPhone: a presença ubíqua e o papel indicador/ordenador desempenhado pelos que estão atrás das câmeras, que fazem o seu próprio trabalho de interpretação, dirigindo-as seletivamente segundo seus próprios critérios preconcebidos, dificilmente são notados – se tanto – no decurso da percepção. Os espectadores têm a impressão (equívoca) de que estão diante, aparentemente à queima-roupa, da “essência da questão”, que ela não foi mediada, adulterada, que é independente e – se você observar com atenção – contém tudo o que a pessoa precisa para “ser informada”, para “saber de tudo”, ser “esclarecida”.

Na verdade, entretanto, *toda* informação, *não importa* de que mídia, vem “pré-interpretada”. O que é apresentado como “verdade dos fatos” chega até nós pré-moldado por contextos seletivamente – e portanto, em princípio, contenciosamente – confinados (do ponto de vista espacial e temporal). Por essa razão, deveriam demandar reflexão e desencadear argumento e debate. Jornais, e de forma mais geral a palavra impressa, tendem a tornar visível esse status da informação, assim capacitando/promovendo um acréscimo de saber oriundo da ampliação de horizontes cognitivos. Seus

substitutos eletrônicos, por outro lado, podem tender, e de fato tendem, a encobrir esse status, sugerindo (mesmo que de modo implícito) a redundância da reflexão e do debate e ensejando com isso um estreitamento de horizontes e um empobrecimento da compreensão. Como você comentou com acerto, “mil cacos de informação nada acrescentam ao conhecimento”; tampouco o fazem, na nossa sociedade de multidões exponencialmente crescentes de informação e um volume de compreensão que mingua e murcha depressa, os milhões de sites da rede que o Google nos sugere consultar quando acionado por nós. O jornal, que, como você diz, “mantém um pé no fluxo e outro fora dele”, e, assim, “arrebata o evento do monopólio do momento”, está mais bem posicionado para deter a decomposição. Mas será suficiente? As probabilidades contra a defesa bem-sucedida da compreensão adequada são, admitamos, esmagadoras. Na nossa sociedade, que se jacta de ter rompido todo e qualquer limite à “coleta de dados”, nossa compreensão do mundo que moldamos ao mesmo tempo em que somos por ele moldados enfrenta um adversário formidável.

Há mais um ponto importantíssimo sobre o qual você chamou nossa atenção com grande habilidade: numa sociedade em que o indivíduo médio despende

mais que a metade do seu tempo acordado diante de telas eletrônicas, “ao pensar que não estamos conectados, nós nos sentimos completamente perdidos, no escuro, sem chaves para entrar em casa, ou, mais precisamente, sem chaves para sair de casa”.

A bruxa de Blair, filme de terror americano de 1999, escrito, dirigido e montado por Daniel Myrick e Eduardo Sánchez e considerado o primeiro filme amplamente lançado e vendido sobretudo pela internet,¹⁴ deve sua fama excepcional e um sucesso financeiro fabuloso (acredita-se que até hoje tenha auferido uma renda bruta de US\$248.639.099) à conformidade com os terrores profundamente enraizados – quiçá ocultos e subconscientes – que assombram a geração que cresceu na nossa sociedade de “solitários sempre em contato”. O drama narrado por esse filme sobre três jovens cineastas numa expedição para florestas supostamente mal-assombradas (embora muito próximas de pequenas cidades e povoados americanos) é desencadeado pela “perda de conexão”. Com a compreensão de que seus telefones celulares não podem mais ser utilizados por falta de sinal, e, por conseguinte, que os protagonistas não são mais capazes de encontrar o caminho de volta para o carro, “que estão irremediavelmente

perdidos”, o drama se transforma numa história de terror de arrepiar os cabelos e coagular o sangue. Há ruídos misteriosos que não podem ser decifrados e sinais atordoantes de uma presença recôndita, que eles não conseguem localizar e não podem atribuir a nenhum ser amigável ou hostil. Eles perderam visivelmente sua capacidade de resolver os mistérios da vida por si mesmos, sem a ajuda de mensagens enviadas e recebidas. Sem equipamentos eletrônicos que ofereçam comunicação instantânea com outros portadores de equipamentos eletrônicos, os três jovens estão pura e simplesmente arruinados – na verdade, como sugere o fim abrupto do filme, condenados. Podemos dizer agora que a trajetória deles, tal como (profeticamente) exibida no filme, prefigurava e pressagiava nossa sorte atual: a dura existência dependente da eletrônica numa época em que a comunicação suplantou – mutilou, destruiu – a compreensão.

EM: O que você capta é o ponto de crise. Ou antes o ponto em que a revolução tecnológica se encontra com a informação organizada. Ou, em outras palavras, o ponto em que a comunicação e a compreensão colidem. “Ver o bosque atrás das árvores” ameaça tornar-se mais importante do que a possibilidade – aqui e agora – de olhar para as árvores em pessoa, de mover-se entre elas, sentir as folhas farfalhando ao vento, tocá-las. A percepção inclui todas as outras funções intelectuais, torna-se a capacidade suprema. Eu percebo, logo existo. Estou no lugar certo, logo eu compreendo. Enquanto eu puder ficar aqui, não preciso de mais nada. Eu

percebo, logo eu sei, e só sei aquilo que percebo, pois essa é a única coisa em que eu confio e que me sustenta: o que me traz para dentro do fluxo tem algum valor. O que faculta permanecer sobre a margem, permitindo observar o fluxo, medi-lo, avaliá-lo, tem menos valor: é tedioso, não imediato, não está em mudança constante, não anda à velocidade com a qual estou agora acostumado. Nessa margem pode haver experiência (que seja formada dentro do fluxo ou fora dele), pode haver capacidade, em alguns casos pode haver ciência e, finalmente, pode haver o conhecimento e mesmo a consciência dos fenômenos – tudo bem, mas nada disso flui, nada disso corre; muito pelo contrário, fica parado e faz diminuir meu ritmo, pois eu mesmo estou no fluxo, eu quero estar nele, eu também sou o fluxo. E tudo se encontra no fluxo, ou pelo menos tudo de que eu necessito.

Fluir e flutuar significam vir a ser, deixar-se embalar pelas ondas em renovação constante, ser sempre estimulado por sentimentos novos que continuam em movimento, afastando as coisas de nós, deixando apenas alguns pontos fixos. Claro que nessa mutação constante a percepção também muda: nasceu uma nova cultura, uma maneira diferente de estar no mundo, não só de lê-lo e interpretá-lo. Eu quero conhecer, óbvio, e nunca o conhecimento foi tão acessível e fácil quanto hoje. Mas o que eu quero conhecer é aquilo que se move comigo e à minha volta neste exato momento, pois o que conta acontece agora, e eu também percebo a mim mesmo como um nó privilegiado da conexão universal em movimento constante.

Decerto há algo grandioso, titânico mesmo, nessa substituição da observação pela percepção. Como poderia alguém não ser atento a isso? Com um clique, “eu” estou no meio dos acontecimentos. Em apenas poucos segundos posso assistir a um vídeo dos ataques talibãs contra uma escola de crianças no Paquistão e responder aos tuítes de Madonna sobre suas ações de caridade como se ela estivesse falando comigo. Eu sou o protagonista, eu sinto o fluxo à minha volta, ele me infecta e é infectado por mim, eu sou parte de tudo: de leitor-espectador, eu me tornei navegador do mesmo rio em

que os fatos acontecem – mergulhei plenamente dentro dele. Nunca mais vou sair para me deixar secar à margem. A intermediação tecnológica à qual você se refere (por trás das imagens, por trás da notícia, por trás da mensagem) não tem interesse, pois evapora, tal é a força do foco: aqui e agora, onde eu estou, aí está “a essência da questão”. O fato de que a chamada “realidade” “chega até nós pré-moldad[a] por contextos seletivamente – e portanto, em princípio, contenciosamente – confinados (do ponto de vista espacial e temporal)” não importa: a percepção pode livrar-se dele ou excluí-lo. Se os fatos acontecem agora, eu posso dominá-los. E eu estou presente, por isso, nada é capaz de me enganar.

A opinião, porém, não pode ser reduzida a apenas mais uma parte do fluxo, ela deve de algum modo dominá-lo, estimar seu valor, discriminar seus componentes. Nós já dissemos que é isso que o jornal tenta fazer. Se considerarmos como ele opera dentro e fora do fluxo, descartando e selecionando, como vimos, seremos capazes de captar o deslocamento, desde o choque da percepção até o desenvolvimento da cognição: a construção gradual de um curso para compreender eventos com diferentes fatores que são acrescentados ao fato cru – a entrevista, a análise, o contexto, o comentário. Trata-se de fragmentos desenvolvidos de realidade, pois o jornal faz parte da vida, não da sua representação. Fragmentos de informação estendem o “aqui” para um contexto mais amplo, expandindo o cenário até surgir em toda a sua claridade e estendendo o “agora”, reconstruindo-o, buscando causas e precedentes, se perguntando sobre as consequências de uma história. Trata-se de um mecanismo cognitivo que progressivamente acrescenta aos fatos elementos novos de compreensão e interesse, identifica novas dinâmicas, tenta até encontrar a moralidade dos fatos, o que é a pedra de toque de todo juízo, grande ou pequeno. Isso é o que chamamos “informação organizada”: um evento ocorre; uma reconstrução é desenvolvida e arranjada pelo jornal e seus sites correlatos de internet; a ideia final emerge em mim por meio disso tudo, pela informação que se torna conhecimento.

Claro que a lógica em movimento do fluxo e a representação concepcional imediata rejeitam esse tipo de organização. Mais que isso, elas recusam qualquer tipo de mediação, considerando-as ilegítimas, parasitárias, equívocas e mesmo enganosas. Se eu estou dentro de um fluxo em que tudo isso acontece, quero percebê-lo diretamente, na minha pele e com todos os meus sentidos: portanto, não quero filtros. Mesmo a experiência se torna um filtro. Mesmo as capacidades. Mesmo o desenvolvimento. Tudo que funcionava como mecanismo de salvaguarda antes da internet desaba com ela. É inevitável. Se a rede me lança no meio da ação, me transformando num protagonista ou pelo menos em testemunha, eu confio mais no meu testemunho do que no da testemunha por profissão. Se eu estiver fora dos fenômenos em movimento e a rede me leva para dentro deles, quero estar neles como senhor: não reconheço nenhuma autoridade externa. Se puder acessar a informação sobre um acontecimento na hora em que ele se desdobra, eu não preciso de nada mais – nenhum antes, nenhum depois –, nem de algum certificado de que informação é boa ou correta. Já não faço mais uso da maquinaria da informação, eu estou na maquinaria. A revolução é copernicana, ninguém pode me levar de volta ao estado anterior de cliente-leitor. Eu entrei no filme, não vou voltar para a plateia.

Clay Shirky está um passo adiante, advertindo-nos de que, em torno desse novo filme, roda toda a nossa estrutura social. Claro, avisa ele, “nossas ferramentas sociais removem antigos obstáculos à expressão pública e retiram os gargalos que caracterizavam a mídia de massa”.¹⁵ Não podemos ignorar o fato de que “um indivíduo com uma câmera ou um teclado é hoje uma entidade não lucrativa, e a autopublicação tornou-se agora a norma”. Contudo, “o resultado é a ‘amadorização’ em massa dos esforços antes reservados aos profissionais da mídia”, pois as profissões existem “porque há um recurso escasso que exige manejo contínuo da fonte”, e uma profissão “se torna, para seus membros, um modo de entender o mundo”. Ao mesmo tempo, por necessidade, a definição do próprio conceito de notícia também muda, “de notícia como prerrogativa institucional para notícia como parte de um ecossistema de

comunicações, ocupado por uma mistura de organizações formais, coletivos informais e indivíduos”.

Não obstante, visto que a profissionalização é um oxímoro, “pois uma classe profissional implica uma função especializada, testes mínimos de competência e uma minoria de membros”, o futuro da rede é essa amadorização em massa, a qual envolve um deslocamento de perspectiva (de “por que publicar isso?” para “por que não publicar?”) e, portanto, um problema de filtragem, que Shirky considera muitíssimo maior do que o que vivemos com a mídia tradicional. “Filtrar e depois publicar, quaisquer que sejam suas vantagens, repousava sobre uma escassez de mídia que é coisa do passado. A expansão da mídia social significa que o único sistema em funcionamento é publicar e depois filtrar.” E: “A paisagem da mídia foi transformada, pois a comunicação e a publicação individuais, antes funções separadas, agora se assimilam. Um resultado disso é quebrar o velho modelo de filtrar profissionalmente o bom do medíocre antes de publicar; agora esse filtro é crescentemente social e acontece após o fato.”

Acho mesmo que, no mercado da rede, o bom e o medíocre são dotados de qualidades diferentes, claro, mas têm quase o mesmo valor, desde que sejam capazes de fazer subir a maré e provocar o usuário. Nas redes sociais, a desconstrução de 140 caracteres de qualquer argumento é muito mais bem-sucedida do que um tipo de pensamento que pode não ser efetivo sob a forma de infocápsula. O que funciona na rede tem mais valor do que o que é convincente. Aí jaz a força genuinamente revolucionária, no sentido de que é subversiva, quase como uma tomada de poder. Ao mesmo tempo que se perde o privilégio concedido ao profissionalismo, o púlpito – aquele posto privilegiado que dá e garante autoridade reconhecida – também é perdido. Isso é o fim da hierarquia, da verticalidade da informação, em nome da horizontalidade da comunicação. Na mídia social, nós somos iguais, e por essa razão temos a impressão de que nos movemos numa paisagem cada vez mais livre e democrática, sem monopólios, elites, reservas de poder. Quando cumprimenta pessoalmente seu seguidor número 2 milhões no Facebook, Nicolas

Sarkozy quer dizer precisamente o seguinte: “Um homem, um voto”, juntos nós somos milhões, a sua opinião conta tanto quanto a minha, “o social” equaliza o que é diferente no mundo real.

Porém, vamos dar um passo adiante. Na mídia social, nós somos iguais não só em aparência, mas logo nos tornaremos absolutamente “mais iguais”. Na verdade, no universo da rede, estou condenado a selecionar os nomes mais célebres, depois os que chamam mais atenção, porém, acima de tudo – essa é a tendência cujas consequências são maiores –, eu escolherei, rápida e continuamente, aqueles que me são familiares, que mais me gratificam e que parecem dar pernas e corpo, extensão, massa e quantidade aos meus próprios pensamentos. Eu procurarei os números – a nova cabala informacional – e então, por padrão a textura e a substância. Mas uma substância feita de pensamentos assimilados, selecionados e conformistas. Pensamentos capazes de acrescentar com facilidade e que possam ser mastigados e de novo transformados em números.

Até que, de repente, em meio à liberdade, na horizontalidade infinita da relação comunicacional, no ideal democrático de “Um homem, um voto”, as primeiras fissuras começam a aparecer. Entre meu mouse que descarta opiniões discordantes da minha opinião e meu orgulho satisfeito com as opiniões que concordam comigo jaz o gargalo inevitável pelo qual estou me afunilando, feito de sinais tranquilizadores, mensagens reconfortantes e pensamentos confirmadores. Nós tendemos a viver e a navegar entre nossos iguais, mas o conceito de igualdade dos séculos XIX e XX mudou de significado. Hoje não é social, não é político, não é econômico. Igualdade agora significa apenas concordância, um mundo concorde à minha volta. Tudo o mais é deixado de fora, em órbitas distantes, perdendo “os que se movem entre cenários sociais”, como disse Walter Lippmann. Eles não são “áugures”, “curadores”, “intérpretes” de um modelo social, mas, “verticalmente, o que mantém sociedade coesa”, já que estabelecem canais de comunicação entre diferentes cenários, que provocam e contaminam, que cortam e costuram.¹⁶

Deve ser verdade, então, afinal, que “quando mudamos a maneira como comunicamos, mudamos a sociedade”, como escreve Shirky, mudando a nós mesmos em relação aos outros.¹⁷ Escolhemos – ou pensamos que escolhemos – os contextos nos quais preferimos perambular e, enquanto isso, vamos quebrando o único contexto que até há pouco compunha nossos pontos de referência, nossa paisagem comum, nossa experiência. E assim, nessa desintegração organizada, “compreender o que temos em comum com os outros”, como escreve Tony Judt, é “uma dificuldade crescente”, totalmente focados que estamos em “formar comunidades globais de afinidade eletiva, enquanto perdemos contato com as afinidades dos nossos vizinhos”.¹⁸ Nesse ponto, podemos concluir com Castells: “Na nossa sociedade, os protocolos de comunicação não são baseados em compartilhamento de cultura, mas na cultura do compartilhamento.”¹⁹ E aqui surgem as primeiras dúvidas. Se for verdade que “poder é relacional, dominação é institucional”, nós já não somos mais capazes de desafiar essa dominação com nossas opiniões, as quais são retalhadas, fragmentadas e reduzidas a números; e quanto às relações, se elas forem mesmo tão gravemente divididas, selecionadas e distinguidas, que tipo de poder poderão um dia produzir, que tipo de segurança de pertencimento, de valor, de opinião? O diretor Werner Herzog vai direto ao ponto:

A internet não tem estrutura. Mas a estrutura tem de estar em você. Para entender as coisas, você deve entender a gramática delas. Só desse modo será capaz de se mover por essa massa amorfa de informação. Para fazê-lo, você deve ter uma estrutura cultural, ideológica e informacional, e é disso que os jovens mais carecem, pois já não leem o bastante. Essa perda de gramática cultural é uma das razões por que as pessoas hoje vivem com um sentimento constante de perda. Na internet elas se perdem e perdem as coisas.²⁰

Eu não sou tão pessimista quanto Herzog e não estou tão convencido de que a chave esteja fora da realidade e fora da rede, exclusivamente dentro de nós mesmos.

Procurando o cerne das coisas, um sedimento de significado que seja válido para todos e para sempre, mesmo na era digital d.C., eu

procurei abrigo, como você viu, na busca de significado. Depois de tudo o que dissemos, porém, aqui também um abismo se abre e um contágio – a perda de Herzog – se dissemina. Como querer seriamente procurá-lo, onde se encontra hoje o significado? De que é feito o significado das coisas? O significado tem ainda o mesmo significado? Talvez nosso *Zeitgeist* (“espírito da época”) seja outra coisa, o seu oposto: não ter um significado definido e reconhecível, não o procurar, não o exigir. Contentar-se com os sinais.

ZB: “Fluir e flutuar significam vir a ser”, observa você. Com efeito, na esteira da debilidade e da desagregação lamentavelmente visíveis e muito dolorosamente experimentadas de vínculos saudáveis e robustos não negociáveis, debilidade e desagregação que transformaram “identidade”, de “dado adquirido”, em tarefa, o trabalho de “vir a ser” se torna ao mesmo tempo possível e quase inevitável. Reagir – sem falar em resistir de verdade – ao desmonte progressivo de comunidades estreitamente unidas e a uma nova fragilidade do pertencimento mostrou-se para muitos uma duríssima tarefa.

Como no caso de tantos outros infortúnios e calamidades da vida, a internet chega, de modo conveniente, para ajudar – em especial numa proeza em que ela prima mais do que em outras: a sensação de limpar a ação dos desconfortos e inconveniências que existiriam sem ela – nessa área amplamente (ainda que discutivelmente) chamada

“vida real”. Construir uma *comunidade off-line* é uma tarefa difícil e às vezes perigosa, mas remendar uma *rede on-line* (ou decerto reformá-la ou desmontá-la, se considerada insatisfatória) é infantilmente (isto é, literalmente) fácil. Além disso, não há limite para o número e a diversidade de redes que um internauta pode compor e manter agora (e a elas “pertencer”), e pode-se então assumir e descartar qualquer tipo de identidade não usual e não testada, experimental e provisória, com muito pouco risco, se é que há algum risco; e, o mais importante, evitar o peso dos compromissos de longo prazo, sem falar nos intermináveis. É óbvio que essa vantagem das redes on-line e das identidades on-line não é de bom presságio para as esperanças e os esforços feitos para deter a erosão e a desintegração das suas contrapartes off-line – cujo desempenho elas deveriam melhorar e às quais tinham o prognóstico de afinal substituir. Desse modo, permanentemente tentado e seduzido pela riqueza sempre renovada da corrente, do tempo real, como você diz, e forçado ou enganado (na maioria dos casos ambos) pela necessidade e pela possibilidade de “vir a ser”, de aderir a esse “fluir e flutuar”, “eu também sou o fluxo”. Capitulando sob pressões esmagadoras, ou internalizando essas pressões e reciclando-as em desejo e vontade

próprias, nós tentamos preencher com o Facebook, esse Mercado de Identidades Ilimitado, o vácuo deixado pela dissipação dos vínculos sociais.

Essa capitulação decerto não é percebida como um completo desastre. Junto com seus males e danos, ela tem seus benefícios. Um deles, corretamente mencionado por você, é a “amadorização em massa”, que envolve um deslocamento de perspectiva (de “por que publicar isso?”, para “por que não publicar?”) e o fato de “a autopublicação [ser] agora a norma”. Isso significa, contudo, que o que estamos testemunhando, ou podemos esperar, é “o fim da hierarquia, da verticalidade da informação, em nome da horizontalidade da comunicação”? Bem, falando em termos teóricos, esse poderia ser o caso, não fosse pelo fato de que, no nosso mundo, que padece sob o domínio onipresente de mercados livres em sua busca constante de terras virgens (ler: até aqui inexploradas, e portanto não geradoras de lucro) a conquistar e transformar em fábrica de lucros, a circulação de informação não pode razoavelmente esperar imunidade diante da comercialização.

A comercialização em sua forma extrema, aquela da competição sufocante do monopólio – em especial a competição “amadorística” que ousa confrontar à queima-roupa as forças dominantes do mercado e

engajá-las numa batalha – está a pleno vapor. Três gigantes editoriais – Elsevier, Springer e Wiley-Blackwell – dividiram entre si grande parcela, sem dúvida decisiva, das publicações acadêmicas influentes, a saber, os periódicos acadêmicos considerados portadores (por serem revisados por outros acadêmicos) de endosso coletivo pela profissão, leitura obrigatória, portanto, para todos os envolvidos em pesquisa e ensino científicos, bem como para todos os que desejam conhecer e compreender os progressos correntes e a “última palavra” na ciência. Esses gigantes estabeleceram na prática um genuíno monopólio do discurso com autoridade de ciência, e, por procuração, com autoridade de verdade, reduzindo o restante da informação alcançável na internet a “meras opiniões” inferiores, dúbias e não confiáveis. Eles ergueram um muro monetário em volta da sua propriedade a fim de estabelecer, demarcar e robustecer – na verdade, tornar intransponível – a fronteira entre a digna, solene e serena “autoridade da verdade” e o bazar aberto a todos de mascates regateadores de meias verdades e de mentiras.

Pelo privilégio de ler um ensaio publicado num número das centenas de periódicos acadêmicos da Elsevier, você terá de desembolsar US\$31,50; por privilégio semelhante, a Springer exige £34,93 e a

Wiley-Blackwell, US\$42. Os preços exorbitantes cobrados por assinaturas anuais desses periódicos (cujo preço médio – por exemplo, para periódicos de química – é de US\$3.792, enquanto o preço mais elevado chega aos US\$20.930) obrigam os bibliotecários das universidades a cortar gastos em assinaturas de revistas, colocando as fontes autorizadas de conhecimento testado e endossado fora do alcance de muitas (talvez a maioria) das bibliotecas universitárias e de seus usuários. Isso exacerba ainda mais o papel da internet, ao restringir e elitizar o acesso ao conhecimento, em vez de torná-lo mais amplamente acessível e mais democrático. Há fortes razões para suspeitar que, quando se trata de capacidades humanas baseadas em conhecimento, a internet como um todo esteja mais engajada em cavar fossos do que em construir pontes.

Muros monetários são mais invencíveis e intransponíveis do que muros de concreto ou aço. É positivamente inconcebível realizar, na presença deles, o potencial democrático de fato igualitário do “acesso universal à rede”. O mercado da informação não pode ser escrutinado e avaliado, muito menos administrado separadamente de dois outros mercados interconectados: o de trabalho e o

financeiro. Ele está submetido de forma inescapável à lógica superior destes últimos.

Permita que eu me estenda sobre outra questão essencial, sem dúvida um dos mais nocivos venenos da nossa época, embora sempre despercebido: a questão do significado, só compreensível quando relacionado à gramática oculta por trás do denso matagal das palavras. Você pergunta: "Como querer seriamente procurá-lo, onde se encontra hoje o significado? De que é feito o significado das coisas? O significado tem ainda o mesmo significado? Talvez nosso *Zeitgeist* seja outra coisa, o seu oposto: não ter um significado definido e reconhecível, não o procurar, não o exigir. Contentar-se com os sinais."

Essa não é uma pergunta nova, nem uma premonição nova, nem uma apreensão nova, cujo presságio não podia deixar de motivar muitas cabeças esclarecidas e críticas – críticas *porque* esclarecidas. E é assim que nossas condições induzem a jogar fora a busca de significado, nos ensinando, nos treinando, nos exercitando para ajustar nosso modo de estar no mundo a circunstâncias essencial e incuravelmente sem sentido. Ou talvez as circunstâncias que transbordem de significado, em razão de seu grande número, já não sejam suscetíveis de compreensão? Com miríades de sinais deixando-nos sem tempo para

descobrir o que estão sinalizando? O mérito de ser o primeiro a formular essa questão, que segue buscando em vão uma resposta conclusiva, pode ser atribuído a Georg Simmel, um dos principais fundadores da ciência social moderna. Por sua vez, ele atribui o nascimento do problema às condições existenciais na grande cidade, a "metrópole", em particular à "atitude blasée" peculiarmente metropolitana. "Talvez", escreve ele, "nenhum fenômeno psicológico tenha sido reservado de forma tão incondicional à metrópole quanto a atitude blasée":

A atitude blasée resulta em primeiro lugar de estímulos contrastantes em rápida transformação e estreitamente comprimidos. ... Uma vida em busca desmedida do prazer torna a pessoa blasée porque agita os nervos até o ponto mais forte de sua reatividade e por um tempo tão longo que, enfim, eles param completamente de reagir. ... A essência da atitude blasée consiste no embotamento da capacidade de discriminação.

Esse embotamento é ajudado e aumentado por "outra fonte que emana da economia monetária".

E ele explica:

Isso não significa que os objetos não sejam percebidos, como no caso de um imbecil, mas que o significado e os diferentes valores das coisas e, por conseguinte, as próprias coisas sejam experimentadas como não substanciais. Elas se mostram para as pessoas blasées num tom homogeneamente tedioso e baço:

nenhum objeto merece preferência sobre outro. Esse estado de ânimo é o reflexo subjetivo fiel da economia monetária completamente internalizada. Por ser equivalente a todas as múltiplas coisas de um único e mesmo modo, o dinheiro se torna o mais temível nivelador. ... Todas as coisas flutuam com igual gravidade específica na corrente sempre em movimento do dinheiro.²¹

Coisas, pode-se concluir, deixam de ter significados únicos próprios e separados; elas derivam sua *raison d'être*, por assim dizer, de suas relações mútuas. O que importa para a pessoa blasée é seu valor de troca, ponto-final. Se o significado chegar a ser procurado, ele será encontrado – ou pelo menos assim se considera – fora do objeto em questão: em seu potencial de ser trocado e/ou substituído.

Dada a tremenda multidão de sons e cenas que a inundam, a internet – contrariamente à opinião difundida, mas equivocada – não cria a “aldeia global” de McLuhan, mas uma megacidade: a “metrópole” de Simmel. Com iPhones no bolso de todos e tablets ao alcance de todos, independentemente de onde nossas casas estejam situadas e se estamos ou não em casa no momento, é na megacidade que nós estamos, com todas as consequências psicossociais profeticamente pressagiadas por Simmel cem anos atrás. Em megacidades – as quais, além de inundadas por uma

profusão inassimilável de estímulos nervosos, também são “as principais sedes da troca de dinheiro” e, por essa razão, “acentuam a ‘comprabilidade’ das coisas de forma muito mais impressionante que as pequenas localidades” –, há pouco espaço ou tempo, se realmente houver algum, para investigar em profundidade ou para construir os significados próprios dos objetos por trás do enxame de impressões fugazes e voláteis. Esses objetos, como destaca Simmel, não distinguíveis por sua gravidade específica, se dissolvem “na corrente sempre em movimento” de estímulos nervosos e de dinheiro. Nós estamos entre esses objetos. Nós somos esses objetos. Como o restante desses objetos, raramente fazemos uma pausa para refletir; a maioria de nós está ocupada demais para desafiar a maré e cogitar sobre os significados, a não ser que seja o tipo de significado descrito com pungência numa das parábolas de Kafka:

De pé, no final da plataforma do bonde, estou completamente incerto sobre meu lugar neste mundo, nesta cidade, na minha família. Nem mesmo de modo casual teria eu como apontar quaisquer reivindicações que poderia fazer, com justiça, em alguma direção. Não tenho nem sequer como provar que estou nesta plataforma, segurando esta alça, deixando-me ser conduzido por esse bonde, nem que as pessoas se desviam do bonde ou andam tranquilamente a seu lado ou olham as vitrines. Ninguém me pede para provar, mas isso é irrelevante.²²

Conclusão também forjada em outra parábola:

Ninguém, ninguém mesmo, sabe o caminho para a Índia. Mesmo nos seus dias os portões para a Índia estavam fora de alcance, ainda que a espada do rei lhes apontasse a direção. Hoje os portões retrocederam para lugares mais remotos e mais altos, ninguém indica o caminho; muitos carregam espadas, mas apenas para brandi-las, e o olho que tenta segui-las fica confuso.²³

Evidentemente, Kafka se associa à sua suspeita de que hoje o significado do significado é “não ter um significado definido e reconhecível, não o procurar, não o exigir. Contentar-se com os sinais”.

EM: Os sinais substituem o sentido, portanto. Agora que o mundo é inteiramente conhecido e completamente reproduzível, quase nos parece possível nos contentar em examinar seus traços, marcas e símbolos – sinais, claro – tentando encontrar na representação o que antes buscávamos na produção de significado. É como se, em vez de viajar pelo mundo, ficássemos felizes de girar um globo. Nós ficamos com o nome da coisa e o sinal que dele advém. Todo o restante (essência, substância, relação) não conta, como a “gramática oculta” – conforme você nos lembrou – “por trás do denso matagal das palavras”. Chegamos ao estágio de Mefistófeles: a palavra substitui completamente o pensamento.

Na verdade, porém, a palavra também é cada vez mais reduzida a um sinal, ou pelo menos um indício. Basta pensar no uso inflacionado de acrônimos. Ontem, o meio era a mensagem; hoje, o meio pode se arranjar sem a mensagem. Agora os jovens trocam mensagens vazias com seus telefones só para dizer oi, cutucar, confirmar; impulsos são a síntese última da palavra e do nada e os confundem. Além disso, se sua identidade é a de um ponto numa

rede, e seu sistema é feito de nós, então a questão vital é pulsar, participar do grande batimento cardíaco, e não do velho debate; é não perder a batida, não sair do círculo. Sentir é mais importante que compreender, torna-se mais natural, é prerrogativa da pessoa, não um esforço. No centro da rede – todos estão no centro e na periferia da rede –, eu vivo em conexão com a emoção das pessoas, as sensações dos amigos, as reações dos estranhos, com a informação do fluxo, as seleções produzidas pelas redes sociais, o “enxame de impressões fugazes e voláteis”, como você diz. Sinto, logo sou. Estou on-line, logo sinto.

Mais precisamente, que devo fazer enquanto vivo em imersão total e sou levado pelo que você chama de “maré”? Acredito que a ideia seja esta: eu percebo. Esse é um processo que está a meio caminho entre o físico e o intelectual, no sentido de que eu intercepto, recebo, sinto e participo. Olho as imagens, saúdo confissões, me afasto de insultos, recebo emoções, baixo música, me ponho nas mãos da informação que o Facebook ou o Twitter facilitou e garantiu, alimentando-a com “seguidores” e “curtidas” através de um gigantesco, ainda que exclusivo, boca a boca. A cognição, no sentido tradicional da palavra, é substituída pela percepção. Absorvo, logo sou. Não importa que eu esteja recebendo o que sei num pacote de emoção-informação-sensação, em vez de refletir sobre os fenômenos. E assim, o símbolo me atrai mais do que seu significado, porque ele me encaminha ao invisível, à imaginação, à incompletude, e “curto-circuita” o significado erigindo-o em metassignificado: porque o símbolo, como disse Lippmann, “assegura unidade e flexibilidade sem consentimento real. ... Ele obscurece a intenção pessoal, neutraliza a discriminação, ... ele cimenta [o] grupo ... para ações deliberadas. Ele torna a massa móvel apesar de imobilizar a personalidade”.²⁴

Esse processo expressivo e perceptivo sempre renovado funda-se em impressões, não em noções, mas eu não chegaria a dizer que é uma redução por atacado do mecanismo epistemológico. Em alguma medida, ao contrário, ele o atualiza, com novos caminhos empreendidos em novas direções, como veremos. Ele decerto

desmembra o mecanismo epistemológico e o constrói de modo diferente, fazendo-o operar em linhas completamente diversas daquelas a que estávamos acostumados. On-line, todos nós nos tornamos receptores e condutores da informação – grande ou pequena – que chega até nós e transita por nós para seguir adiante, sabe-se lá para onde. Nós recebemos, com certeza nós absorvemos, a ponto de chegarmos ao paradoxo da última profecia de Nicholas Negroponte, segundo a qual um dia “vamos ingerir conhecimento, engoli-lo como pílula, ele chegará ao nosso cérebro pela corrente sanguínea”,²⁵ furtando-se assim a todo processo individual, autônomo e crítico de aprendizado, inclusive o relacionamento entre professor e aprendiz. Mas, como disse Dante, “*No fa scienza, / senza lo ritenere, avere inteso*” (“Entender sem reter não cria conhecimento”). Absorver é diferente de aprender, encontrar nutrição não é apenas consumir, crescer não é uma vereda que possamos percorrer num segundo. Ao longo do caminho, minha relação com o conhecimento muda, o que eu aprendo afeta quem eu sou, mas também uso o que aprendo nas minhas ações concretas; trago o que aprendo para a minha vida cotidiana, eu o exploro, uso-o como ferramenta no sentido literal e material do termo, como no aforismo de Brecht: “Adquira conhecimento, você que sente frio.” Em outras palavras, a vida é muito mais que uma pílula. E o homem não viverá tão somente pela química.

Há uma espécie de coerência extremista nessas ideias que é inteiramente nova e quase fanática, como se, com a rede, a realidade já tivesse sido completamente revelada, todo o conhecimento estivesse inteiramente à mão, e o saber fosse algo a ser baixado, e não alcançado e descoberto – como um novo Livro ou Cabala que contém a fórmula secreta de tudo, só precisa ser aberto. A vida é concebida como uma Wikipédia gigantesca, capaz de tremenda expansão, uma Torre de Babel horizontal que tende ao infinito, ou antes à totalidade, e que dá sua definição a tudo o que mereça estar *in*, excluindo tudo o que é *out* só porque não se adequa à coleção aberta e universal do Instagram – como a substância das coisas, o fator humano, a aliança entre um fato, um

conceito, a ideia que dele ressalta e seu significado. O mundo é finalmente tão plano quanto outrora se afirmava ser, e tudo já foi dito. Só é preciso conectar para evitar o imprevisível, encontrar conforto no que já foi declarado e pensado, ter todas as respostas quando já não temos mais perguntas. Que utilidade elas têm? Então, o ebola eclode de repente, confundindo pesadelos passados com temores presentes, e descobrimos que o imprevisível não pode ser evitado, que o mundo não pode ser reduzido a uma dimensão única. Como ocorreu com as Torres Gêmeas, postas abaixo tão facilmente quanto num videogame por quem decidira voar abaixo da linha de sombra projetada do pensamento ocidental, da estimativa de custo-benefício de toda ação, do racionalismo cartesiano ou, em outras palavras, da nossa relação usual entre ordem e caos. Lá atrás, em 1970, já havia quem, como Michel Foucault, nos encorajasse, sugerindo

não fazer do discurso um jogo de significados prévios; não supor que o mundo nos mostra uma face legível que teríamos apenas de decifrar; ele não é cúmplice de nosso conhecimento; não há providência pré-discursiva que o coloque a nosso favor. Devemos perceber o discurso como uma violência que fazemos às coisas.²⁶

Contudo, é inegável que, nesse universo oracular (eu sei que posso achar tudo, mesmo que não saiba o que estou procurando, nem por quê), um tipo particular de cultura está se desenvolvendo, que molda e equipa esse "novo tipo de ser humano" ao qual você se referiu, citando Serres. Não sei se você leu a recente entrevista de Andre Geim, ganhador do Prêmio Nobel de Física. É impressionante. Ele imagina que

nós não sobreviveremos em nossa forma atual. Nós evoluiremos para uma nova forma. Já estamos evoluindo. A nova forma é conhecida como "sociedade global". Trata-se de uma criatura inteiramente mais complexa que o *Homo sapiens*. Seres humanos estão contidos dentro dela como moléculas que compõem a matéria. O *Homo sapiens* durou, grosso modo, 50 mil anos. Em mais 50 mil anos, nós veremos o que será essa nova criatura, a sociedade global.²⁷

Se juntarmos o que falamos sobre cultura de sinais e indícios, o pulsar, sentir, perceber, compreender pela emoção, podemos ter um vislumbre do embrião da mudança que está em curso: trata-se da predisposição de uma espécie de novo "sexto sentido", se é que realmente é verdade, como disse Walter Benjamin, que "durante longos períodos da história, o modo de percepção sensível humana muda com todo o modo de existência da humanidade", pois "a maneira como a percepção sensível é organizada, o meio no qual ela é efetuada é determinado não só pela natureza, mas também pelas circunstâncias históricas".²⁸ Esse "sexto sentido" simplifica. Ele cataloga. Seleciona. Inclui e exclui. Observa constantemente o que é exibido e reage, convencido de que é tudo – ou pelo menos o bastante. Ele intercepta. Consente e dissente. Multiplica. Propaga-se. Cancela. Registra sensações. Tecniciza impressões. Põe emoções numa garrafa, como fazíamos com miniaturas de embarcações. Em outras palavras, esse "sexto sentido" permite à pessoa estar sempre na crista da onda do nosso processo de escolha; dá à pessoa a prerrogativa de visitar diferentes mundos, de ir e vir de acordo com a sua preferência; nos dá a impressão de que estamos exercendo o nosso julgamento constantemente sobre todas as coisas e, por conseguinte, dominando o todo, sentados à cabeceira da mesa. Exceto que, ao levantarmos os olhos, vemos que todos estão sentados à cabeceira da mesa e que a mesa é infinita e redonda, como numa ilusão.

Assim, permita-nos perguntar: ainda somos realmente capazes de julgar? Esse sentimento de poder e liberdade é o ingrediente essencial da cultura da internet. Todavia, na metrópole de Simmel, como você cita, "A essência ... consiste no embotamento da capacidade de discriminação". Perpetuamente inundada "por uma profusão inassimilável de estímulos nervosos", há pouco espaço ou tempo, se realmente houver, "para investigar em profundidade ou ... construir os significados próprios dos objetos", que "se dissolvem na corrente sempre em movimento". Você chega à conclusão de que "raramente fazemos uma pausa para refletir; a maioria de nós está ocupada demais para desafiar a maré e cogitar sobre os

significados". Com efeito, produzimos estímulos, só raramente conceitos; sugestões, e não cogitações. Isso não leva em conta a afirmação de Castells, de que "não há oposição entre cognição e emoção" porque a "cognição política é moldada emocionalmente", e "os cidadãos tomam decisões gerenciando conflitos (com frequência inconscientes) entre sua condição emocional (como se sentem) e sua condição cognitiva (o que eles sabem)". Quando o conflito se acirra, "as pessoas tendem a acreditar no que elas querem acreditar". E, "mesmo numa crise econômica, é a resposta emocional de um indivíduo à crise, e não uma avaliação refletida sobre qual a melhor resposta para a crise, que organiza o pensamento e a prática política das pessoas".²⁹

Viver em conexão com as emoções do mundo, dentro do grande sentimento coletivo, pode, portanto, expandir nossa instrumentação perceptiva. Mas o que devemos fazer com ela? Sensações, percepções, impressões, emoções não constituem uma opinião pública. A estrutura da cidadania na rede continua a ser antes atinente à "multidão", como esboçado por Gustave Le Bon, lá em 1895:

Sob certas circunstâncias dadas, e somente sob essas circunstâncias, uma aglomeração de homens apresenta novas características, muito diferentes daquelas dos indivíduos que a compõem. Os sentimentos e ideias de todas as pessoas no ajuntamento tomam uma só e mesma direção, e sua consciência individual desvanece. Uma mente coletiva é formada, sem dúvida transitória, mas apresentando características muito claramente definidas.

Na verdade,

qualquer forma de premeditação por parte das multidões está ...fora de questão. Elas podem ser animadas sucessivamente pelos sentimentos mais contraditórios, mas sempre estarão sob a influência das causas estimulantes do momento. Elas são como as folhas que uma tempestade revolve, dispersa em todas as direções e depois deixa que caiam.

Mas continuemos a seguir Le Bon enquanto pensamos em nossos tempos:

Embora sejam frenéticos, os desejos da multidão não são duráveis. ... Uma multidão não é apenas impulsiva e móvel. ... Ela não está preparada para admitir que qualquer coisa pode ocorrer entre seu desejo e a realização do seu desejo, por conseguinte, do sentimento de poder irresistível dado por sua força numérica. A noção de impossibilidade desaparece para o indivíduo na multidão. ... Qualquer que seja a ideia sugerida às multidões, ela só poderá exercer influência efetiva sob a condição de assumir uma forma muito ... simples.

Isso poderia ser traduzido como imagens "suscetíveis de tomar o lugar uma da outra, como slides de uma lanterna mágica". Multidões "são desprovidas da noção de improbabilidade", o que

em geral [é] muito notável. É por isso que é sempre o lado admirável e lendário dos acontecimentos que afetam de modo mais especial as multidões. ... As aparências sempre tiveram um papel muito mais importante que a realidade, na história, em que o irreal tem sempre maior impulso que o real. ... Não são, portanto, os fatos em si mesmos que impressionam a imaginação popular, mas o modo como eles ocorrem e, ... por sua condensação, ... produzem uma imagem surpreendente, que preenche e assalta a mente.³⁰

Estamos falando de mais de um século atrás; no entanto, se a analogia ainda vigora, isso se deve precisamente à natureza do vínculo virtual formado na rede, onde o contato é considerado um "amigo", um clique se torna uma "curtida" e o que você chama de "fragilidade do pertencimento" advém de uma seleção de contatos aleatória, rasa, rápida e inevitavelmente precipitada. Comunidades virtuais não possuem os "vínculos saudáveis e robustos, não negociáveis" que, no mundo real, exigem esforço, como você mostrou; grupos não nascem com base num sentido profundo de pertencimento – o consumismo coletivo substitui os valores compartilhados, a rede permuta sinais, em vez de significados. Essa é a razão pela qual o grupo nos lembra a multidão. E ele age como a multidão também; como multidão, ele reage, pois a ação propriamente dita só toma lugar na vida real.

Essa é, afinal, a tese de Evgeny Morozov: "Tuítes ... não derrubam governos; pessoas derrubam." Pois, embora seus poderes sejam ilimitados, as tecnologias não passam de "ferramentas sem cabo".³¹ "Facebook, tâmaras e açafraão", esse foi o título de um artigo

de Tahar ben Jelloun no jornal *La Repubblica*, na época da Primavera Árabe, sugerindo que o Google pavimentaria o caminho para a democracia, a liberdade e os direitos e que as redes sociais abririam mil fissuras nas muralhas do autoritarismo, fissuras democráticas, naturalmente. Não obstante, como diz Morozov, precisamos compreender logo que a internet “penetra e altera todos os caminhos da vida política, não só aqueles que conduzem à democratização”, mas também os vantajosos para os poderes instituídos, que podem afiar seus sistemas de propaganda, tornar a vigilância mais eficaz, manipular a nova mídia, controlar o espaço público, voltando-o para o entretenimento, e não para a política. Indaga ele: “E se o potencial libertador da internet também contiver as sementes da despolitização e, assim, da ‘desdemocratização’?”

Mais uma vez, porém, cabe-nos escolher – felizmente. A internet muda nossas vidas, mas não as determina. A ferramenta existe para nosso uso, nós não existimos para usá-la. Nós somos o cabo. A reserva de opinião pública consciente reside em nosso desejo de compreender, nosso esforço de avaliar, nossa capacidade de ultraje. Quando é necessário, em nossa faculdade de empregar o que você chama de “partícula extraordinária, ‘não’”. Para fazê-lo, temos de explorar o conhecimento hoje presente na rede em toda a sua vastidão, imediação e velocidade, assim como a capacidade da rede de redistribuir esse conhecimento pelos quatro cantos da Terra, criando desse modo um novo mecanismo de percepção e relação. Contudo, devemos continuar buscando o significado das coisas ao andar pelas ruas, conversar com pessoas de verdade, medir a realidade dos seus problemas e os compromissos que enfrentam. Nós não podemos parar de fazer perguntas. Claro, hoje ainda é difícil – por todas as razões que debatemos desde a primeira página – compreender o que temos em comum, portanto é difícil tornar essa opinião “pública”, embora a consideremos preciosa, porque é nossa, porque é nossa maneira de ler o mundo, porque ela dá sentido ao nosso caminho como cidadãos entre as outras pessoas – e não súditos ou exilados – da democracia. No entanto, isso depende de nós, da nossa capacidade de pensar, da nossa

capacidade de conversar. Quando perguntaram a Jimmy Page, guitarrista do Led Zeppelin, então aos seus setenta anos, qual era o segredo da banda, esta foi sua resposta: "Nós não tentamos acalmar as ansiedades da plateia. Nós oferecemos um conceito." O reinado do rock como conceito, quem teria imaginado? Até certo ponto, a população indígena de Bioko, na Guiné Equatorial, havia sugerido o mesmo, com outras palavras, a Richards e Cecyl Ogden, os dois linguistas que fizeram contato com eles em sua ilha: "Deixem-nos chegar mais perto do fogo para vermos o que estamos dizendo."³²

ZB: Bronislaw Malinowski, um dos principais fundadores da antropologia moderna, cunhou o conceito de "expressões fáticas" – um nome familiar para exclamações do tipo "Alô", "Como vai", "Tudo bem", "Oi" ou "Bem-vindo".³³ A única informação que as expressões fáticas contêm e comunicam é "Estou aqui! E noto que você também está aqui". Elas são pedidos de atenção, frases não comprometedoras que anunciam uma *chance* de comunicação, uma possibilidade de intercâmbio – mas não exigem nem firmam promessas vinculantes de engajar-se como tal. São propostas sem compromisso. Um contato, intercuro, comércio genuíno podem, embora não necessariamente, decorrer. Expressões fáticas são convites, com a cláusula RSVP – sugeridos e esperados, mas sem garantia de ocorrer. Expressões fáticas podem levar (para tomar emprestada a distinção feita por Martin Buber) tanto a *Begegnungen* ("encontros verdadeiros") quanto a

Vergegnungen (“encontros malogrados ou desapontadores”).

Jean-Luc Godard, o grande pioneiro francês da Nouvelle Vague no cinema moderno, dedicou seu trabalho a denunciar a hipocrisia da nossa linguagem cotidiana, buscando revelar os verdadeiros significados das palavras, ocultos por dissimulações, falsas pretensões e autoengano – palavras que, tendo se apartado dos seus significados originalmente pretendidos, tecem uma densa rede de imagens, pré-julgamentos e estereótipos, obstruindo, em vez de revelar, o sentido de nossos motivos, ações e experiências. Ele fez com imagens o que Milan Kundera concita os escritores a fazer em seus romances: rasgar as cortinas de palavras. Podemos ver Michael Haneke – célebre em sua obra-prima de 2009, *A fita branca* – como o atual herdeiro da missão de Godard de deslindar o drama do divórcio entre palavras e significados – e, conseqüentemente, entre significados e o modo humano de estar no mundo. O próprio Godard, porém, aos 84 anos, em *Adeus à linguagem*, resumiu sua missão e sua derrota final, apresentando uma série de imagens correndo ao mesmo tempo sem conexão ou objetivo (“em tempo real”) com palavras e sentenças também desconexas. Durante os primeiros vinte ou trinta minutos do filme, o espectador espera (em vão, em

vão) que uma história significativa emergja do caos de visões e sons, até que a sombria verdade se torna evidente: que não há nenhuma história na sucessão de imagens que possa ser costurada a partir da sucessão de palavras. Depois do divórcio, palavras e significados se estabeleceram em dois universos separados, incomunicáveis. E isso se aplica em igual medida à coleção de afirmações aparentemente graves da língua comum dos políticos. O filme bem poderia se intitular *Adeus aos significados*.

Você observa: "Agora os jovens trocam mensagens vazias com seus telefones só para dizer oi, cutucar, confirmar." Essa é uma observação correta. A internet, pela qual a grande maioria dos contatos ocorre hoje, é um reino e uma incubadora de expressões fáticas; ela desestimula e impede, se é que não proíbe totalmente, qualquer coisa carregada de um significado mais grave (como faz seu ramo mais pesadamente frequentado, o Twitter, não permitindo mais de 140 caracteres por mensagem). Você conclui: "Ontem, o meio era a mensagem; hoje, o meio pode se arranjar sem a mensagem", uma frase cortante como navalha, que merece ser tão amplamente difundida e absorvida quanto a de Marshal McLuhan, que a precedeu e hoje está obsoleta. Sem dúvida tem-se a tentação de concluir que o meio mais popular de nossa época

não só pode “se arranjar sem” a mensagem como a suprime, de preferência de todo, junto com outros elementos não essenciais que sobrecarregam desnecessariamente o tempo e o cérebro. Por intencionalidade ou por seus efeitos, a comunicação on-line atua com frequência lamentável como uma aula prática sobre a *não essencialidade* do significado.

A questão crucial seguinte é formulada por você quando se refere a Tahar ben Jelloun escrevendo na época da Primavera Árabe, pensando que o Google “pavimentaria o caminho para a democracia”. Ben Jelloun não estava sozinho – decerto não! A reação do establishment americano à juventude iraniana desabafando brevemente nas ruas de Teerã seu protesto contra as eleições fraudulentas de 2009 teve óbvia semelhança com uma campanha comercial em prol de curtidas no Facebook, no Google e no Twitter. Suponho que alguns bravos jornalistas investigativos – a cuja associação infelizmente eu não pertenço – pudessem ter apresentado provas materiais importantes dessa impressão. O *Wall Street Journal* pontificou: “Isso não aconteceria sem o Twitter!” Andrew Sullivan, influente e bem informado blogueiro americano, comentou que o Twitter foi “a ferramenta crucial para a organização da resistência no Irã”, ao passo

que o venerável *New York Times* se deixou entusiasmar e proclamou um combate entre “assassinos disparando balas” e “manifestantes disparando tuítes”.³⁴ Hillary Clinton veio a público e anunciou, em seu discurso de 21 de janeiro de 2010 sobre a “Liberdade na internet”,³⁵ o nascimento do “*samizdat* dos nossos dias”, proclamando a necessidade “de colocar essas ferramentas [isto é, ‘vídeos virais e postagens’] nas mãos das pessoas em todo o mundo, que as usariam para promover a democracia e os direitos humanos”. “A liberdade de informação”, opinou ela, “apoia a paz e a segurança e constrói a fundação do progresso global.” (Permita-me observar desde logo, contudo, que pouca água rolou sob as pontes do Patomac antes que as elites políticas americanas começassem – como se estivessem seguindo a injunção francesa *deux poids, deux mesures* – a exigir restrições ao WikiLeaks e uma sentença de prisão para seu fundador.)

Ed Pilkington³⁶ se lembra de Mark Pfeiffer, um conselheiro de George Bush que indicou o Twitter para o Prêmio Nobel da Paz, e cita Jared Cohen, funcionário do Departamento de Estado americano, que descreveu o Facebook como “uma das ferramentas mais orgânicas da democracia que o mundo já viu”. Para resumir, Jack Dorsay, Mark Zuckerberg e seus companheiros de armas são os

generais que comandam o avanço do Exército da Democracia e dos Direitos Humanos – e nós todos, tuitando e mandando mensagens no Facebook, somos seus soldados. A mídia sem dúvida é a mensagem, e a mensagem da mídia digital é a “cortina de informação que está descendo” e encobrindo a nova paisagem planetária de poder do povo e dos direitos humanos universais.

Foi esse “senso incomum” da política e da elite formadora de opinião americanas e outros vendedores não remunerados de serviços digitais que Evgeny Morozov, então estudante de 26 anos recém-chegado aos Estados Unidos, vindo da Belarus, repreendeu, ridicularizou e condenou como “ilusão da rede”, em seu livro de mesmo título.³⁷ Entre muitos outros aspectos, Morozov deu um jeito de mencionar em seu estudo de quatrocentas páginas que, segundo a Al-Jazeera, havia apenas sessenta contas de Twitter ativas em Teerã; assim, os organizadores das manifestações usaram as técnicas vergonhosamente obsoletas de chamar atenção telefonando e batendo na porta dos vizinhos. No entanto, os espertos governantes autocráticos iranianos, não menos conhecedores da internet que cruéis e inescrupulosos, examinaram o Facebook atrás de todos os links de dissidentes conhecidos, usando essa informação para isolar,

encarcerar e esvaziar o poder de potenciais líderes da revolta e sufocar o questionamento democrático à autocracia (se é que houve de fato algum) ainda em botão. E há muitos e diferentes modos de os regimes autoritários empregarem a internet em seu benefício, destaca Morozov, e inúmeros deles de fato os usaram e continuam a fazê-lo.

Para começar, as redes sociais oferecem um meio mais barato, mais rápido, direto e completo de identificar e localizar dissidentes de fato e em potencial que qualquer outro instrumento de vigilância. E, como argumenta e procura mostrar David Lyon em nosso estudo conjunto,³⁸ a vigilância através de redes sociais se torna muito mais eficaz graças à cooperação dos supostos objetos e vítimas. Vivemos numa sociedade confessional que promove a autoexposição na hierarquia das provas de existência social mais pioneira e mais facilmente disponível – bem como mais poderosa e a única verdadeiramente eficiente. Milhões de usuários do Facebook competem entre si para descobrir e publicar os aspectos mais íntimos e inacessíveis de sua identidade, conexões sociais, pensamentos, sentimentos e atividades. Sites sociais são campos de vigilância voluntária do tipo “faça você mesmo” que superam sem esforço (tanto em volume quanto em custo) as agências especializadas, com seus

profissionais de espionagem e detecção. Eles são um achado, um genuíno presente caído dos céus para os ditadores e seus serviços secretos, um magnífico complemento para as numerosas instituições “ban-ópticas” da sociedade democrática interessadas em impedir os indesejados e indignos (isto é, todos aqueles que se comportam ou possam se comportar *comme il faut pas*) de serem admitidos por engano ou se infiltrarem sub-repticiamente na nossa decente companhia democrática autosselecionada. Um dos capítulos de *The Net Delusion* se intitula “Why the KGB wants you to join Facebook”.

Morozov vasculha cuidadosamente as muitas maneiras como os regimes autoritários – ou melhor, os tirânicos – podem vencer os chamados combatentes da liberdade com seu próprio jogo, usando a tecnologia na qual os apóstolos e louvadores do viés democrático da internet investiram suas esperanças. Nada de novo até aqui. Velhas tecnologias, como um artigo já citado de *The Economist* nos lembrou, foram do mesmo modo empregadas por ditadores passados para pacificar e desarmar suas vítimas. A pesquisa mostra que os alemães orientais com acesso à televisão ocidental estavam menos propensos a expressar suas insatisfações contra o regime. Quanto à muito mais potente informática digital, “a internet tem fornecido

tantas doses diárias de entretenimento barato e acessível para os que vivem sob o autoritarismo que se tornou consideravelmente mais difícil levar as pessoas a se preocupar com a política”. Quer dizer, a não ser que a política seja reciclada e transformada em mais uma variedade empolgante, cheia de som e fúria, ainda que tranquilizadamente desdentada, segura e inócua – em algo praticado pela nova geração de “slacktivistas”,^d que acredita que “clicar numa petição no Facebook conta como ato político” e, assim, “dissipa suas energias em mil distrações”, cada qual destinada ao consumo imediato e a ser usada uma única vez, coisa que a internet é mestre suprema em produzir e dispensar diariamente (apenas um dos inúmeros exemplos de quanto o “slacktivismo” político é efetivo para mudar métodos e recursos no “mundo real” é o triste caso do grupo Save the Children of Africa: ele necessitou de vários anos para angariar a opulenta quantia de 12 mil dólares, enquanto as crianças “não salvas” da África continuavam a morrer).

Como a desconfiança popular em relação às autoridades estabelecidas se espalha e se aprofunda, e como o apreço popular pelo potencial poder para o povo da internet sobe às alturas graças aos esforços conjuntos de marketing do Vale do Silício e da lírica ao estilo Hillary Clinton, recitada e difundida por

milhares de gabinetes acadêmicos, não é de admirar que a propaganda pró-governo tenha mais chance de ser ouvida e absorvida se chegar a seus alvos pela internet. Os autoritários mais inteligentes sabem por experiência própria que é isso que acontece, afinal os especialistas em informática estão mais do que disponíveis por aí, ansiosos para vender seus serviços pela melhor oferta. Hugo Chavez está no Twitter e se gaba de ter meio milhão de amigos no Facebook, ao passo que, na China, existe ostensivamente um exército de blogueiros subsidiados pelo governo (comumente chamados de “partido dos 50 centavos”, por receberem 50 centavos a cada entrada na rede). Morozov não para de lembrar seus leitores de que – como diz Pat Kane – “o serviço patriótico pode ser tão motivador para o jovem agente sociotécnico quanto o anarquismo boêmio de Assange e seus companheiros”. Com entusiasmo semelhante e o mesmo volume de boa vontade e sinceridade, os hackers podem aderir a uma nova “Transparência Internacional” como se fosse uma nova “Brigada Vermelha”. A internet apoia as duas escolhas com igual imparcialidade.

Trata-se de uma velha história contada e recontada sem cessar. Pode-se usar o machado para derrubar madeira ou cortar cabeças. A escolha não pertence aos machados, mas àqueles que os

possuem. Qualquer que seja a opção do portador, os machados não se importarão. E, por mais afiados que estejam os gumes com os quais o machado hoje corta, a tecnologia não fará avançar a democracia e os direitos humanos para você (nem em seu lugar). É mais provável que ela o liberte de suas responsabilidades de cidadão de fazê-los avançar. Eu acredito, paradoxalmente, que a promessa explícita ou implícita de libertar dessa responsabilidade (sem dúvida exigente e onerosa) é a principal atração a conduzir o jogo político on-line. E há outra tentação on-line à qual é mais difícil de se resistir: substituir a dura necessidade de discussão por uma jovial liberdade de discurso de ódio.

Como sabemos pelos estudos de Freud e seus desdobramentos com Norbert Elias, uma parte integrante da história moderna também foi o “processo civilizatório” – consistindo em reprimir manifestações de hostilidade, agressão, crueldade, atitudes sanguinárias, ou pelo menos tirá-las da vista em nossas interações cotidianas. Um dos efeitos desse processo foi tornar vergonhosa a exibição de emoções em público – algo a ser evitado a todo custo, por mais que a situação seja estressante. Observe que os objetos da proibição eram as *manifestações* de emoções, não as *emoções como tal*. A “desatenção civil” de Ervin Goffman pleiteia

uma falta demonstrativa de interesse pessoal pelos que estão à sua volta (evitar contato visual ou proximidade física estreita e intrusiva), e não uma reforma moral. Essa desatenção era um estratagema destinado a viabilizar a coabitação de estranhos nas cidades modernas, densamente povoadas, a coabitação livre de violência e medo. Ele portava todas as marcas de um encobrimento, em vez da eliminação de inimizade e agressividade mútuas. O processo civilizatório suavizou a conduta humana em lugares públicos, em lugar de tornar os seres humanos mais morais, amigáveis e atenciosos uns com os outros.

A demanda moderna de autorrepressão e de abrir mão da violência contra outros não é portanto absoluta, mas condicional, confinada a certos tipos de comportamento, certas categorias de "outros" e certas classes de meios e situações. Nós somos ensinados todo dia pela mídia formadora de opinião, bem como pelas autoridades políticas, a tratar atos de exclusão, banimento e exílio como fenômenos tão comuns, frequentes e ubíquos que, para todos os efeitos, já nem são mais visíveis, sem falar em chocantes ou perturbadores da consciência moral. A mídia nos apresenta espetáculos maciçamente populares do tipo *Big Brother* e *O elo mais fraco*, nos quais as sessões rotineiras, repetitivas e

programadas de exclusão fornecem os pontos altos e amplamente saudados da programação, fazendo aumentar as taxas de audiência – focos principais de interesse e de entretenimento. Autoridades políticas, com o apoio crescente de seus eleitores, separam categorias de pessoas para cujo tratamento as leis canônicas não se aplicam, ou se aplicam de forma bem amenizada. Terroristas, pessoas suspeitas de abrigá-los, e por isso aptas ao papel de “dano colateral” de *drones* e fogo de artilharia, hereges e membros dos tipos errados de seitas, imigrantes ilegais ou “párias”, com todas as suas diferentes circunstâncias, já não são mais um problema social, mas um problema de “comportamento antissocial” e, portanto, de “lei e ordem”.

Potencialmente mórbidos, os “produtos da modernidade” vão muito bem, obrigado, e, graças ao comércio seriamente desregulamentado de armas, que se furta aos controles, estão sempre ao alcance e correndo o risco de cair “em mãos erradas”. Lá onde as tecnologias industriais e organizacionais modernas se encontram com as hostilidades humanas intemporais, explosões de violência e banhos de sangue estão entre as cartas do baralho. A internet fornece oportunidade para o ensaio geral cotidiano seguro dessas erupções, preparando e afiando as habilidades necessárias para detonar as

erupções nas ruas. Ela também prepara e afia nossas habilidades de diálogo, essa força vital *sine qua non* da democracia, oferecendo uma chance de deter a despolitização e a “desdemocratização” que você, com boas razões, teme?

Como Richard Sennett sugeriu há pouco, um diálogo que tenha chances de apoiar uma coabitação mutuamente benéfica, ao mesmo tempo que ajuda a escapar das armadilhas da proximidade das diferenças, precisa ter disposição informal, aberta e cooperativa (em oposição a disputada e belicosa). Informal: iniciado sem uma agenda predeterminada e sem regras de procedimento, com a esperança de que ambas emergirão no curso do diálogo. Aberta: iniciado com a determinação de assumir o papel de quem aprende ao lado daquele de quem ensina, aceitando assim a possibilidade de estar errado. Cooperativa: tratando o diálogo como um jogo de soma *mais que zero* – sem o propósito de dividir os participantes em ganhadores e perdedores, mas de permitir que todos saiam enriquecidos em conhecimento e sabedoria.

A aplicação prática da fórmula de Sennett não é nada fácil. Ela não tem seguro contra mau uso e seu sucesso não é nada garantido. Contudo, como a condição não é de nossa escolha, optar por essa fórmula e se esforçar com determinação para fazê-la

funcionar é, a longo prazo, o que pode fazer a diferença entre sobreviver juntos e morrer juntos. Também é, entretanto, a vocação primordial, o dever e a responsabilidade de todo e qualquer cidadão de um país democrático.

EM: “Não há nenhuma história”, você escreve. Poderíamos parar aí. Não há nenhuma história quando, “depois do divórcio, palavras e significados estão [estabelecidos] em dois universos separados, incomunicáveis”. Vamos tentar olhar o quadro mais amplo: como poderia existir uma história ímpar e autônoma se ficarmos replicando a realidade em nossas vidas, em vez de transformá-la, se continuarmos num “presentismo” que estreita nossos horizontes? A confusão entre viver e narrar é absoluta. Vivemos por fragmentos e fragmentamos a história. A existência se torna um formato de TV no que você chama de “sociedade confessional”, onde o que interessa é a autorrepresentação, independente do significado da representação, que não passa de um adendo sem consequências e até supérfluo. Kurt Vonnegut escreveu: “Comunidades eletrônicas não constroem nada. Você acaba de mãos vazias. Nós somos animais dançantes. Como é bonito se levantar e sair para fazer alguma coisa. A gente está nesta terra pra flunar por aí. Não deixe que ninguém lhe diga o contrário.”³⁹ Talvez sejamos capazes de dançar, mas decerto esquecemos como nos “levantar e sair para fazer alguma coisa”. Achamos que já não precisamos mais disso.

E aqui confrontamos o problema final: esse nosso novo modo de viver e comunicar muda a nossa maneira de pensar? Esse modo de existência – no interregno, pois estamos suspensos entre o não mais e o ainda não, numa inter-relação sem fim – é capaz de fazer a fusão dos nossos mundos? Ou de pensar nossos dois mundos? Acredito que estamos nos tornando tributários da grande corrente totalizante. Nossas culturas parecem fluir para o mesmo rio, reduzidas a correntes afluentes, destinadas à dispersão ou a serem pensadas como tributárias. Reconhecendo que isso pode nos ajudar

a ficar livres do imperialismo cultural que com frequência nos faz conceber – como é natural – que nossa própria cultura parcial é universal e nos faz encará-la, além disso, como abrangente, superior, hegemônica. Mas isso também pode produzir um pensamento conformista bidimensional, ou simplificar demais esse pensamento, a ponto de descarná-lo, torná-lo inútil para nos perguntarmos quem somos, já que a única coisa que poderia ser importante é para onde estamos indo.

O certo é que, em nosso mundo interconectado e reticular, ceder ao que você batizou de “desatenção civil” já não é mais permissível. É inconveniente, inútil e até perigoso. Nós não devemos e não podemos mais fazê-lo, considerando que, em 2050, segundo estimativas recentes, metade da população do nosso continente virá de fora da União Europeia. Não devemos e não podemos mais fazê-lo porque, “pela primeira vez na história, todos os povos da Terra têm um presente compartilhado”. Como diz Ulrich Beck: “Todo país se tornou vizinho imediato de todos os outros países, e todo homem percebe o choque de acontecimentos que têm seu epicentro do outro lado do globo.”⁴⁰ E há ainda uma complicação adicional: hoje, os efeitos de todo evento isolado se espalham, segundo um processo on-line, em direções e com consequências políticas e culturais que são em última análise imprevisíveis e extravasam toda proporção do evento original.

Como você sugeriu, o estrangeiro que antes estava tão distante agora é o vizinho com quem hoje você compartilha suas ruas, seus edifícios públicos, escolas e locais de trabalho. E essa proximidade é desestabilizadora, pois não sabemos o que esperar do outro e não somos capazes de afastar ou eliminar com um clique diferenças que sabemos ser embaraçosamente reais. A universalidade perdida ou imaginária dos nossos valores terá de dar lugar a uma tentativa desafiadora de descobrir nossa compatibilidade.

O risco é que essa “unidade do mundo” pode causar um “tremendo aumento no ódio recíproco e uma irritabilidade até certo grau universal de todos contra todos”, como observa Pankaj Mishra.⁴¹ Mas isso não é tudo. A Europa, acrescenta Mishra,

não produz mais, como o fez com confiança por dois séculos, um excedente de história global; e os povos que a Europa dominava estão hoje se atritando com as normas produzidas por essa história. As tentativas de definir a identidade francesa ou europeia desligando-a violentamente do seu suposto "outro" histórico e estabelecendo oposições – civilizado e atrasado, secular e religioso – não pode dar certo numa era em que esse "outro" também possui o poder de escrever e fazer história.

No entanto, podemos viver duas histórias separadas ao mesmo tempo? Ao mesmo tempo, no mesmo espaço, bem aqui? Os ataques de Paris pelas mãos do islamismo terrorista, em 2015, trouxeram imediatamente aos nossos olhos o choque de duas culturas que se recusam a se unir, produzindo um cruzamento entre antimodernidade e uma modernidade evoluída, como Ulrich Beck a chamou, entre a posição embaraçosa do Ocidente e a ideia de Ocidente do outro. Mais uma vez nós reagimos, surpresos pelo fato de que a terra da democracia – o Ocidente – pudesse um dia tornar-se alvo e inimigo de alguém. Mais que isso: esse mesmíssimo "alguém" é um cidadão europeu e ocidental exatamente como nós, e descobrimos que, pouco a pouco, ele nos despojou de nossa liberdade e da democracia, rejeitando-as deliberadamente, justo para apresentar uma cultura de morte mais radical. E ainda: ficamos incrédulos ao tomar conhecimento de que uma escola em Toulouse, um museu judaico em Bruxelas, um café em Sydney, o Parlamento em Ottawa, uma loja *kosher* em Paris, um jornal, uma tipografia tornaram-se alvos precisamente porque são palcos da grande banalidade cotidiana da nossa democracia material, que o islamismo terrorista considera subversiva. Essas são as garantias mútuas normais que nós negociamos no dia a dia, as formas habituais e as regras cívicas que demos à nossa sociedade na nossa vida cotidiana, e pelas quais agora estamos morrendo.

Eis, porém, que as caricaturas do *Charlie Hebdo* produzem dois significados diferentes, dependendo das opiniões dos leitores que chegam a eles a partir de culturas diferentes. Os que recebem e interpretam as mensagens não são sujeitos neutros. O antropólogo Francesco Remotti indica que

os autores e editores das caricaturas sem dúvida invocaram – explicitamente ou não – um “nós” claramente definido: um “nós” que considera possível, legítimo, criativo e engraçado criar esse tipo de caricatura satírica; pelas mesmas razões, eles conjuraram inevitavelmente “o outro”, aos olhos de quem as caricaturas adquiriram um sentido que era debochado e blasfemo. Ao responder a tais mensagens, esses “outros”, por sua vez, se organizaram em outro “nós”: além de palavras e símbolos, também ações podem mobilizar os vários “nós”, em especial quando são dirigidos, coletivamente, de forma destrutiva e com hostilidade contra coisas ou símbolos que pertençam a “outros” ou, melhor dizendo, “ao Outro”. ... Contudo, os “nós” não são sempre uma fonte de conflito e fulcros de identidades exclusivas. Tudo depende de como os “nós” se interpretam e como veem a sua relação com os outros. Disso decorre quase intuitivamente que, quanto mais os “nós” se fecham sobre si mesmos e rejeitam a alteridade, maiores são os riscos de conflitos e choques.⁴²

Por conseguinte, você está certo ao definir nosso multiculturalismo como um “multiculturalismo superficial”, moderadamente fascinado pela diversidade: “Um simples flerte com o que parece exótico, num sistema que reconhece a legitimação de culturas diferentes da nossa própria, mas ignora ou rejeita tudo que é sagrado e não negociável para essas culturas.”⁴³ A tarefa titânica, todavia necessária, é, portanto, o reconhecimento de um novo espaço comum. Já chegou o tempo, como enuncia Michael Walzer, em que os “países terão menos significado para seus habitantes, porque muitos desses habitantes não terão se estabelecido neles há muito tempo; os túmulos de seus avós estarão em outra parte; a terra em que estarão vivendo não será considerada sagrada, e seus vistos não invocarão memórias históricas e pessoais”.⁴⁴

Não obstante, os próprios ataques de Paris envolveram um mal-entendido sobre esse tipo de sacralidade. Em nome da sagrada imagem de Maomé, que havia sido violada, terroristas islâmicos levaram a morte para dentro da redação, sem perceber que este é um espaço sagrado para o secularismo ocidental, pois resume a autonomia em relação ao poder, o direito de dar e receber informação e à liberdade de expressão e de opinião. Algo muito peculiar aconteceu, e é significativo que tenha acontecido na França. Milhões de cidadãos compreenderam que a liberdade de expressão

coincide com a liberdade em si mesma – pode não ser da mesma extensão, mas é dela uma parte crucial e um pré-requisito. Logo, é algo que nos pertence, que distingue e determina nossa cultura, e, por essa razão, é algo que nós devemos defender. “A liberdade de expressão”, escreve Ian McEwan,

o ato de dar e receber e informação, fazer perguntas embaraçosas, pesquisa acadêmica, críticas, fantasia, sátira – o intercâmbio no interior de toda a gama da nossa capacidade intelectual, essa é a liberdade que dá origem às demais. A liberdade de expressão não é inimiga da religião, é sua protetora. Porque assim o é, há um grande número de mesquitas em Paris, Londres, Nova York. Em Riad, onde ela está ausente, nenhuma igreja é permitida. Importar uma Bíblia hoje implica pena de morte.⁴⁵

Isso quer dizer que o coração da democracia está longe de ser frio. Nós poderíamos ter algo em que acreditar, oxalá fôssemos menos cínicos e mais conscientes, oxalá soubéssemos.

Portanto, a única coisa que nos restou foi a democracia – juntamente com a nova luta para renegociar todos os dias a sua tradução na prática, para proclamar seu valor como método universal, para nós, mesmo que saibamos que seus inimigos a veem como uma ideologia parcial e de coração frio. Sim, pois nossa crença seria impotente, e nosso testemunho, infiel.

A democracia como hábito cotidiano de gestos e espaços particulares, como hábito de uma medida recíproca e de um equilíbrio entre a realidade e sua representação, nos parece uma redução à mediocridade, um rebaixamento, um mero código, uma espécie de Pi social moderno. Contudo, não é uma fórmula, mas o que dá forma ao nosso estilo de vida compartilhado, o que o legitima e nos permite intercambiar nossas liberdades, as quais se juntam, e, juntas, crescem de modo a definir um contexto e construir um espaço comum.

Se perdermos essas regras, que se tornaram a única constante cultural da parte do mundo na qual vivemos, ficamos sem nada. Faltam-nos a capacidade de fazer perguntas e o direito de exigir respostas. A opinião pública dá lugar ao senso comum, pois o poder

é melhor que nós para fabricar senso comum, personificá-lo e disseminá-lo.

No entanto, agora que atingimos esse ponto, podemos dizer que uma opinião informada e responsável precisa de uma democracia que funcione. Não só em suas regras e instituições, mas também na vida cotidiana. O que Simone Weil escreveu em 1934 ainda é válido: “O homem nunca foi tão incapaz, não só de subordinar suas ações a seus pensamentos, mas até de pensar.”⁴⁶ O que Albert Camus disse vinte anos mais tarde também ainda é válido: “Talvez seja difícil encontrar uma época em que o número de pessoas humilhadas seja tão grande.”⁴⁷

Por que nos admirarmos, então, se não há nenhum traço de reação, se o espaço público está vazio, se o poder é livre do dever de prestar contas de suas próprias ações, que é precisamente o que faz Woland se perguntar – justo antes do último voo, no romance de Mikhail Bulgákov, de 1966, *O mestre e Margarida* – se todas as contas tinham sido acertadas. Estamos dizendo que não há opinião autônoma, a não ser que a dignidade da pessoa esteja ilesa. Talvez seja esse o enigma babélico dessa dialética de significado e insensatez que você descreveu, que mantém o mistério do futuro e sua imprevisibilidade escancarados, não importa o que aconteça. Está aí o segredo da moralidade cívica sem a qual, segundo Bertrand Russell, as comunidades perecem ao tentar restaurar – mais uma vez com Camus – alguma parte do que compõe a dignidade de viver e morrer.

Devemos nos lembrar de que, segundo as Escrituras, apenas a Sabedoria assistiu à Criação do mundo; é ela que “torna visível” o conhecimento, e por essa razão não deve “se afastar da verdade”. Devemos continuar nos empenhando em nome do saber, continuar a almejar a compreensão, nos comprometermos com o conhecimento, mesmo quando tudo parece perdido. Assim, ainda uma vez, claro, o castigo de Canetti contra o fracasso das palavras e contra uma literatura culpada de ter não acabado com a guerra ainda vale, como você nos fez lembrar. Entretanto, isso também é verdade sobre a razão, é verdade sobre a beleza, é verdade sobre a tecnologia:

porque é verdade sobre o homem. George Steiner disse que passou a vida tentando entender por que a arte e a cultura nunca detiveram os atos inumanos, mas foram com frequência seus aliados e seus ornamentos. Nada nos garante ou assegura de nada, porque, felizmente, nada é predeterminado. Isso depende de nós: uma declaração grandiosa e terrível, que põe o mundo em jogo nas mãos do homem – desde que não nos esqueçamos de nosso direito e dever atual de fazer mais uma vez (perguntar ao Poder e a nós mesmos) a pergunta que Pilatos formulou há 2 mil anos, quando era quase chegada a sexta hora, ao postar-se diante do vaso trípede, prestes a lavar as mãos – o ato de covardia supremo do Ocidente – e a se recusar a distinguir entre o bem e o mal: *Quid est veritas?*

ZB: A pergunta de Pôncio Pilatos adquiriu nos anos recentes um segundo período de vida; ela se repete sem parar – em incontáveis romances, peças e tratados filosóficos, na mídia tanto quanto em conversas sérias ou em papos informais. E, assim como nos Evangelhos, sem resposta satisfatória até então – o que explica por que essa pergunta está tão em voga e é tão frequentemente objeto de escaramuças e batalhas, à diferença do passado não tão distante, quando as respostas, graças às duras e aparentemente invencíveis hierarquias de poder, pareciam óbvias o bastante para tornar a questão redundante. Hoje, contudo – como você reiterou –, todos os tipos de culturas diferentes e com frequência incompatíveis “parecem fluir para o mesmo rio”, ao passo que a era do “imperialismo cultural” está morta e acabada, pois, no nosso

mundo multicêntrico, “os outros”, que têm visões diferentes do que *veritas est*, “também possuem o poder de escrever e fazer história”.

Todas essas culturas se engajam numa rivalidade furiosa que na prática muitas vezes leva a guerras até a exaustão. Conforme escrevi em meu diálogo eletrônico com Leonidas Donskis (publicado sob o título *Liquid Evil*):

[O termo “lavagem cerebral”] tivera uma carreira espetacular desde sua primeira aparição em papel num artigo publicado por Edward Hunter, jornalista do *Miami News*, em 7 de outubro de 1950. A história bastante labiríntica do conceito a que esse termo se refere projeta-se profundamente, contudo, na tradição chinesa do ensinamento taoista. ... A ideia taoista pode ser encarada como exemplo de um fenômeno cultural muito mais amplo – decerto, quase universal – descrito por Victor Turner⁴⁸ como o “rito de passagem (simbólica)” de uma alocação/condição social para outra. Entre o ponto de partida e a destinação, é preciso haver a “etapa transitória” de um “limbo”, uma “terra de ninguém” – talvez uma espécie de “nudez social”. Os que fazem a passagem precisam primeiro ser desnudados – na verdade, radicalmente expurgados dos traços do passado –, a fim de serem admitidos em sua nova identidade social. Corresponde a algo como a limpeza de um terreno para a construção de um novo edifício – embora nesse caso o objeto da construção seja a mentalidade humana.

Eu me pergunto se a ideia de “lavagem cerebral” teria essa carreira assegurada, exsudante do mesmo ar de veracidade, sem dúvida de obviedade intrínseca, se tivesse de surgir somente hoje no

discurso público – isto é, setenta anos depois; e se Victor Turner proclamaria o desnudamento da mente como etapa universal indispensável se compusesse sua teoria dos ritos de passagem em 2015, e não em 1969 (afinal, como observou Hegel, o ofício da filosofia é tecer redes [conceituais] para “captar a sua época”). O modelo de “lavagem cerebral” fez sentido porque implicava (com efeito, presumia) coerência estreita e consistência implacável de crenças, divisões inflexíveis e sem ambiguidades entre elas, sua exclusão e incompatibilidade recíprocas, a impossibilidade de se manterem coesas e a virtual impossibilidade de conceber a comunicação com disposição favorável: todas essas qualidades que as realidades do mundo dividido ao meio e a guerra fria travada entre metades separadas por linhas de frente e não conectadas por pontes tornaram quase óbvias. Para ter permissão de cruzar fronteiras pesadamente guardadas é preciso uma quarentena no limbo: a pessoa deve ser “desempacotada” – purgada, “interrogada”, desnudada não só no sentido social da nudez. Era essa realidade secular que as ideias de “lavagem cerebral” (quando aplicada à mudança de mentalidade) e de “vazio social” (quando aplicada à mudança de posição social) refletiam. Nessas realidades, o desengajamento espiritual se

justapunha ao distanciamento e estranhamento territoriais, e apenas a “quinta coluna” ousava, em seu próprio detrimento, quebrar as regras.

Já não acontece mais assim, seja porque as fronteiras a serem cruzadas hoje são conhecidas pela indistinção e porosidade, seja porque as “passagens”, abundantes e altamente reversíveis, e por isso de pouca serventia, se transformaram, de marcos e pontos de não retorno da vida, numa espécie de trivialidade cotidiana, quase uma rotina – elas não postulam “ritos” especiais a serem observados. A lavagem cerebral já não é necessária quando os conteúdos do cérebro estão em fluxo permanente, engajados na mudança – em especial entre aqueles de nós, residentes no planeta, que foram levados, treinados, adestrados a se sentir livres e a agir de acordo com isso.

Uma consequência de elevar essa liberdade (tanto corporal quanto espiritualmente) ao topo da hierarquia de valores, como nós fizemos, é uma antes impensável coexistência de oposições (o Alcorão ao lado do Evangelho e da Torá, na mesma prateleira e na mesma lista de leituras). A “passagem” entre identidades distintas já não precisa mais de limbo, o estado de “nem um nem outro” para mantê-los separados; a variação de mentalidade já não exige mais lavagem cerebral.

Pessoas de diferentes fés, às vezes de credos inflexivelmente opostos, não podem mais ignorar a presença real, real até demais, uma da outra, não podem opor cercas ou barreiras a encontros face a face; e é provável que, por imperativo, sem alternativa, falemos uns com os outros. Nós temos muitas oportunidades de olhar um para o outro com desconfiança e de lutar, mas também uma chance de falar e, assim, de não abrir fogo. Odo Marquard, filósofo alemão da escola neocética – meio brincando, mas meio a sério –, deriva a palavra alemã para dúvida (*Zweifel*) do número dois (*zwei* em alemão) e diz o seguinte:

Quando, em relação ao texto sagrado, dois intérpretes afirmam, em controvérsia, “Eu tenho razão, minha compreensão do texto é a verdadeira, e além disso – o que é necessário para a salvação – só pode ser dessa maneira, e nenhuma outra”, pode haver cutiladas e facadas. ... Esse texto, afinal, não poderia ser compreendido de outra forma, e – se não for suficiente – ainda de outras e mais outras?⁴⁹

A “hermenêutica pluralizante” que Marquard evoca transformaria – deveria transformar – uma relação dependente de “fixação obstinada à sua própria verdade” numa “relação interpretativa”. Isso, segundo ele, com quem acho que você está inclinado a concordar, pode levar à substituição de um “ser para a matança” por um “ser para o texto literário”. E

se esse último modo de ser prevalecer, não haverá espaço para a evocação ora atribuída a Arnaud Amaury, ora a Simão de Monteforte: *Caedite eos! Novit enim Dominus qui sunt eius* (“Mate-os! Pois o Senhor sabe o que são dele”).

Uma palavra de cuidado, contudo: como na maioria das escolhas que fazemos – talvez em todas –, ganhamos alguma coisa e perdemos alguma coisa. Numa quantidade enorme de aspectos, debater um texto é, para todas as partes, imensamente mais vantajoso do que matar. Não obstante, a mesma dúvida que cria essa vantagem causa algum desbotamento – não apenas de têmperas e maneiras, mas de fés. Isso também dificulta – quase impossibilita – aceitar que outros tratem suas próprias crenças como algo acima de qualquer debate; e, conseqüentemente, que possam nos ver – esses outros de outros, nós que os questionamos, ou que nos recusamos a tratá-los com seriedade suficiente – como casos de *enwertes Leben*, de vida sem valor. Torna-se quase impossível aceitar que haja pessoas prontas a assassinar em nome de crenças que elas sustentam e de sacrificar sua própria vida em nome da defesa delas, ou para proclamar que vale a pena morrer por suas crenças. Mas *existe* esse tipo de gente, e eles não estão numa terra distante e cercada com segurança, mas na casa

vizinha ou no banco ao lado do parque. E nós não podemos desejar que sumam nem forçá-los a desaparecer.

As pessoas livres rejeitam os dogmas e acham que o dogmatismo nos outros é incompreensível e condenável. O contraste entre “criativo e engraçado” e “debochado e blasfemo”, proposto por Francesco Remotti, que você citou, atua nos dois sentidos. Um dogmático é capaz de apreciar criatividade e diversão no que ele acredita ser debochado e blasfemo tanto quanto nós, céticos da cepa de Marquard, somos capazes de detectar deboche e blasfêmia no que sabemos, sentimos, experimentamos e praticamos como criativo e engraçado.

Esse estado de coisas sem dúvida apresenta um problema, sem que haja nenhum atalho à vista para as soluções. Nós levamos um milênio para pôr a abolição da pena capital na pauta pública. Levamos um milênio para proibir a escravidão. Levamos um milênio para promover a igualdade entre os sexos – e quem seria arrogante o bastante para dizer que já alcançamos todos esses objetivos de fato, de uma vez por todas? Podemos esperar (eu espero, tanto quanto você) que nossa verdade vá afinal prevalecer no planeta que compartilhamos, como prevalece (quase) na “nossa” parte do globo. Ainda assim, temos de nos preparar mental e emocionalmente

para a impressionante lonjura da jornada, a estrada acidentada e a confiabilidade limitada dos veículos à nossa disposição. O que estamos enfrentando é o que os franceses chamam de *travail de longue haleine* (ou, se você estiver procurando um equivalente aproximado, “um trabalho que exige muito tempo e muito esforço”).

Seja como for, eu continuo a repetir que, entre os veículos disponíveis para a viagem ao longo da estrada, é o diálogo sério, com disposição favorável (informal, aberta, cooperativa, para citar a caracterização de Richard Sennet), buscando a compreensão mútua e o benefício recíproco, que merece mais confiança (mesmo que de modo algum total e incondicional). Esse tipo de diálogo não é uma tarefa fácil nem – admitamos – divertida. Ela exige determinação resoluta, contínua e imune aos sucessivos – não importa quantos – resultados negativos. Exige um sentido forte de propósito, grande arte, capacidade de admitir seus próprios erros, além do dever árduo e doloroso de repará-los. E acima de tudo muita serenidade, muito equilíbrio e muita paciência.

Infelizmente, as tendências atuais não prognosticam boas perspectivas de essas exigências serem prontamente satisfeitas. Algumas delas parecem mesmo apontar na direção oposta. Só para

tomarmos um exemplo, ainda mais traiçoeiro pelo aplauso amplo aos seus presumíveis benefícios: um número crescente de observadores adverte sobre a maré montante de “slacktivism”, amparada e instigada pelo número crescente de sites da internet que integram as chamadas “redes sociais”, como o Facebook ou o Twitter, conhecidos por instigar seus usuários a expressar seus interesses sobre questões públicas e sua preocupação com os males da sociedade usando o mouse para clicar em “curtir”, “compartilhar” ou “tweet”, enquanto se iludem de que “estão praticando o bem sem sair da poltrona”.⁵⁰ O slacktivism, postura perigosa por suas promessas sedutoras de conforto corporal e espiritual, e pela ausência virtual (em mais de um sentido) de riscos, pode induzir seus seguidores a esquecer como era o ativismo original. Ainda estamos numa etapa muito primária de nossa busca desesperada por modos efetivos para reciclar nossas instituições, transformá-las em palavras significativas, as palavras em programas, os programas em ações e as ações em realidades.

Os antigos diziam: *Talem habebis fructum, qualis fuerit labor* (“Tal como o trabalho, os seus frutos”). Era verdade então. Ainda é verdade. E vai continuar a ser verdade por um longo tempo.

^a Frase atribuída a Cristóvão Colombo, significando: “Chegar ao leste pelo oeste.” (N.T.)

^b Pandemonium: do grego *pan* (“todo”) + *daímom* (“demônio”); neologismo criado pelo poeta Milton, em *Paraíso perdido*, para designar o palácio de Satã; corresponderia, assim, à capital do inferno. (N.T.)

^c *Samizdat*: na época da União Soviética, alguns grupos desenvolveram essa prática para burlar a censura, copiando e distribuindo clandestinamente documentos e livros proibidos pelo governo. (N.T.)

^d Slacktivist: palavra do inglês *slacktivist*, um híbrido de *slacker* (“desertor”) e *activist* (ativista), usada para designar pejorativamente as pessoas que apoiam uma causa social apenas como descargo de consciência. (N.T.)

. Epílogo .

Em *No Sense of Place*, Joshua Meyrowitz destaca:

Muitas das características da “era da informação” nos fazem parecer a mais primitiva das formas sociais e políticas: a sociedade de caçadores e coletores. Como povos nômades, caçadores e coletores não têm relação leal com o território. Eles também têm pouca “noção de lugar”. Atividades e comportamentos específicos não são estreitamente fixados a cenários físicos específicos. A falta de fronteiras tanto ao caçar quanto ao coletar leva a muitos paralelos surpreendentes com as sociedades eletrônicas.¹

Eu fiquei muito impressionado quando li essa passagem pela primeira vez. Perguntei-me se essa forma social também podia assumir uma dimensão simbólica, se poderia descrever o espaço maior dos horizontes que traçam sua estrada – pois em cada era estamos no começo de uma longa jornada para a qual ainda temos de fazer os preparativos.

Assim, imaginemos: até que ponto o espaço dos nossos horizontes está aberto e disposto ao debate? As soluções oferecidas por tecnologia, pensamento dominante, falta de autonomia da política e simplificação induzida pelas altas velocidades são elementos da modernidade que parecem nos empurrar para dentro de um grande funil invisível, numa direção obrigatória ou pelo menos recomendada – de qualquer maneira, uma direção com pouquíssimas alternativas. Nessa jornada, teoricamente somos autônomos, gostaríamos de ser livres. Podemos recusar. Podemos diminuir o passo ou seguir adiante. Podemos não ser um trecho do caminho, mas usá-lo sem sermos passivos. Se estivermos equipados com a arma da dúvida, poderemos lidar com a sedução que acompanha os benefícios manifestos da modernidade; confrontados com cada solução inovadora, podemos perguntar quem conduz esse processo. Quanto a mim, sou usuário do sistema no qual me movo, ou estarei sendo usado? Que liberdade real há na professada escolha que eu pareço ter acabado de fazer?

Houve uma época em que, em alguns regimes, a autonomia do indivíduo tinha de ser defendida contra a totalidade universal do sistema que a anulava. Hoje nós temos de dar o justo valor à solidão do indivíduo – garantir que seja uma solidão inteligente e

consciente: também nesse caso, uma solidão autônoma, ainda que pelo processo oposto. Preservar a capacidade de escolher significa deixar diferentes opções abertas – isto é, deixar espaço para a ação, para a ação política. O problema quase parece físico, mas na realidade é cultural. Talvez valha a pena buscar inspiração numa passagem crucial de *O mestre e Margarida*, um livro que, durante a ditadura soviética, foi lido na Rússia como uma profecia, apesar de tudo o que havia à volta – apesar do peso da realidade, do equilíbrio de forças, do domínio de um tipo de poder que foi projetado para resistir por toda a eternidade: “Alguma coisa vai acontecer, pois uma situação como esta não pode se arrastar para sempre.”²

Essa citação de Bulgákov é suficiente para abrir os horizontes. Na verdade, Margarida “tinha sonhado com um lugar opressivo, desolado, sob um céu nublado de início de primavera. O céu cinzento estava carregado de montanhas de nuvens plúmbeas, baixas, a correr, tocadas pelo vento, e repleto com um bando incontável de gralhas”. Subitamente, a porta da cabana de troncos se escancarou, e “ele apareceu” de muito longe, os cabelos arrepiados, a barba por fazer. Ele acena e a chama. “Arquejante na atmosfera sem vida, Margarida começou a correr para ele pelo chão

irregular, cheio de moitas. Nesse momento, ela acordou.” ““Eu acredito!”, suspirou Margarida solenemente. “Acredito que alguma coisa vai acontecer.” Depois de um tempo, ela começa a voar sobre uma extensão de telhados, um mar de trêmulas lâmpadas elétricas, “sozinha com a lua, que a acompanha flutuando sobre ela e à esquerda”. Inacreditavelmente, tudo ainda é possível.

No momento de seu mais extremo desespero, ao compreender que não pode publicar *O mestre* e confiá-lo à sua esposa para que o mantivesse em segurança no guarda-roupa, onde suas “peças assassinadas” estavam escondidas, Bulgákov parece repetir para si a mesma fórmula: “Em todo caso, não sabemos o futuro que espera por nós.”

O espaço ao qual nos apegamos, ainda desconhecido, ainda receptivo ao debate, é a estrada para sair de Babel.

Os horizontes estão abertos.

EZIO MAURO

. Notas .

Prólogo

1. Citado na tradução de Andrew Hurley; ver Borges, *Collected Fictions*, Londres, 1999, p.101-6 (ed. bras., *Ficções*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007).

2. Alan Turing, "Computing machinery and intelligence", *Mind*, n.69, 1950.

1. Num espaço desmaterializado

1. Thomas Paine, *Common Sense*, Londres, 2004 [1776], p.5.

2. Thomas Hobbes, *Leviathan I*, xiii, 9, Oxford, 2008 [1651], p.76.

3. J.M. Coetzee, *Diary of a Bad Year*, Londres, 2007, p.8, 12 (ed. bras., *Diário de um ano ruim*, São Paulo, Companhia das Letras, 2008).

4. José Saramago, *Seeing*, Londres, 2006 [2004] (ed. bras., *Ensaio sobre a lucidez*, São Paulo, Companhia das Letras, 2004).

5. Walter Lippmann, *The Phantom Public: A Sequel to Public Opinion*, Nova York, 1925, p.13.

6. Jacques Julliard, *La reine du monde: essai sur la démocratie d'opinion*, Paris, 2008.

7. Benjamin Barber, *If Mayors Ruled the World: Dysfunctional Nations, Rising Cities*, New Haven, 2013, p.3, 76-7.

8. Friedrich Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and other Writings*, Cambridge, 2005 [1889], p.209.

9. Slavoj Žižek, *Demanding the Impossible*, Cambridge, 2013, p.39 (ed. bras., *Arriscar o impossível*, São Paulo, Martins Fontes, 2006).

10. Barber, *If Mayors Ruled the World*, p.3, 4. O título provocador é completado pelo subtítulo ainda mais inspirador e atordoante: "Dysfunctional nations, rising cities".

11. Joke Brouwer e Sjoerd van Tuinen (orgs.), *Giving and Taking: Antidotes to a Culture of Greed*, Roterdã, 2014, p.5. Embora a afirmação de Brouwer e Van Tuinen no prefácio ao livro que editaram tenha um quê demasiado otimista, a observação deles não deve ser negligenciada.

12. Ver a entrevista sobre dar e tirar incluída in *ibid.*, p.10-1.

13. Arlie Russell Hochschild, *The Outsourced Self: What Happens When We Pay Others to Live Our Lives For Us*, Nova York, 2012, p.8.

14. Jeremy Rifkin, *The Zero Marginal Cost Society*, Nova York, 2014, p.121, 125, 132.

15. Ulrich Beck, *What Is Globalization?*, Cambridge, 2000 [1997], p.62.

16. Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, Londres, 1976 [1973] (ed. bras., *A crise de legitimação no capitalismo tardio*, São Paulo, Tempo Brasileiro, 2002).

17. Peter Sloterdijk, "What does a human have that he can give away?", in Brouwer e Van Tuinen (orgs.), *Giving and Taking*, p.16-7.

18. Coetzee, *Diary of a Bad Year*, p.77, 119.

2. Num espaço social em transformação

- 1.** Vladimir Jankélévitch, *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, v.II, *La méconnaissance, le malentendu*, Paris, 1957.
- 2.** Hans Fallada, *Every Man Dies Alone*, Nova York, 2009 [1947].
- 3.** Albert Camus, *The Rebel*, Londres, 1953 [1951], p.26 (ed. bras., *O homem revoltado*, Rio de Janeiro, Record, 1996).
- 4.** Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century*, Cambridge, 2014 [2013], p.1 (trad bras., *O capital no século XXI*, Rio de Janeiro, Intrínseca, 2013).
- 5.** Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2a ed. rev., Nova York, 2000 [1960], p.397 (ed. bras., *Verdade e método*, Petrópolis, Vozes, 2008).
- 6.** John Kenneth Galbraith, *The Affluent Society*, Nova York, 1958, p.352 (ed. bras., *A sociedade afluyente*, São Paulo, Pioneira, 1974).
- 7.** Alain Touraine, entrevista, *La Repubblica*, 3 out 2014.
- 8.** Ver Enrico Deaglio, *La Repubblica*, 5 out 2014.
- 9.** Tony Judt, *Ill Fares the Land*, Londres, 2010, p.34.
- 10.** José Saramago, *The Notebook*, Londres, 2010 [2009], p.67, 27, 19, 18, respectivamente (ed. bras., *O caderno*, São Paulo, Companhia das Letras, 2009).
- 11.** Paul Auster e J.M. Coetzee, *Here and Now, Letters, 2008-2011*, Nova York, 2014, p.20-1.
- 12.** Antonio Gramsci, *Letters from Prison I*, Nova York, 1994 [1948], p.299, de uma carta a seu irmão Carlo, 19 dez 1929; e p.330-1, de carta à sua cunhada Tatiana (ed. bras., *Cartas do cárcere*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1998).
- 13.** Antonio Gramsci, *Quaderni dal cárcere*, Turim, 1971 (ed. bras., *Cadernos do cárcere*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999).
- 14.** Ivan Krastev, "From politics to protest", *Journal of Democracy*, n.25, out 2014, p.5-19, 10.
- 15.** Ibid., p.11.
- 16.** Ibid., p.13-4.

17. Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death*, Londres, 1985, p.4.

18. Ibid., p.155-6.

19. Walter Lippmann, *Public Opinion*, Mineola, 2004 [1922], p.15-6.

20. Michel Serres, *Petite Poucette, Thumbelina: The Culture and Technology of Millennials*, Lanham, Md, 2015 [2012]; esta e as citações seguintes estão às p.7, 63, 10, 6, 9-10, respectivamente (ed. bras., *Polegarzinha*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2013).

3. Solitários interconectados

1. Manuel Castells, *Communication Power*, Oxford, 2013, p.55.

2. Ibid., p.58.

3. Ibid., p.50.

4. Ibid., p.35.

5. Zygmunt Bauman e David Lyon, *Liquid Surveillance*, Cambridge, 2013 (ed. bras., *Vigilância líquida*, Rio de Janeiro, Zahar, 2014).

6. Nicholas Negroponte, entrevista a Riccardo Stagliano, *La Repubblica*, 30 nov 2014.

7. William Carlos Williams, *In the American Grain*, Nova York, 1925, p.i.

8. Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death*, Londres, 1985, p.44.

9. Bertrand Russell, *Power*, Londres, 2004 [1938], p.247 (ed. bras., *O poder, uma nova análise social*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979).

10. Todd Gitlin, *The Whole World is Watching: Mass Media in the Making and Unmaking of the New Left*, Berkeley, 1980, p.28.

11. Ver Kendra Cherry, "The Milgram obedience experiment", 2008, disponível em: psychology.about.com/od/socialinfluence/fl/What-Is-Obedience.htm.

12. Disponível em:
www.ted.com/talks/philip_zimbardo_on_the_psychology_of_evil.

13. Ver Christopher Browning, *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, Nova York, 1992.

14. Disponível em:
en.wikipedia.org/wiki/The_Blair_Witch_Project#Plot.

15. Clay Shirky, *Here Comes Everybody: The Power of Organizing Without Organizations*, Londres, 2008, p.55. As citações seguintes estão às p.77, 55, 57, 58, 66, 98, 81 (ed. bras., *Lá vem todo mundo: o poder de organizar sem organizações*, Rio de Janeiro, Zahar, 2012).

16. Walter Lippmann, *Public Opinion*, Mineola, Nova York, 2004 [1922], p.28-9.

17. Shirky, *Here Comes Everybody*, p.17.

18. Tony Judt, *Ill Fares the Land*, Londres, 2010, p.120.

19. Castells, *Communication Power*, p.117, 15, respectivamente.

20. Werner Herzog, entrevista a Dario Olivero, *La Repubblica*, 13 nov 2014.

21. Ver Georg Simmel, "Metropolis and mental life", in Richard Sennett (org.), *Classic Essays on the Culture of Cities*, Nova York, 1969, p. 47-60 (reed. Kurt Wolff, Nova York, 1950).

22. "On the tram", in *The Collected Short Stories of Franz Kafka*, Londres, 1988, p.388 (ed. bras., "O passageiro", in *Contemplação/O foguista*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999).

23. "The new advocate", in *ibid.*, p.415 (ed. bras., "O novo advogado", in *Um médico rural*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999).

24. Lippmann, *Public Opinion*, p.130.

25. Negroponte, entrevista citada.

26. Michel Foucault, "The order of discourse", in Robert Young (org.), *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*, Londres, 1981 [1970], p.67 (ed. bras., *A ordem do discurso*, São Paulo, Loyola, 2015).

27. Andre Geim, entrevista a Enrico Franceschini, *La Repubblica*, 4 jan 2015.

28. Walter Benjamin, "The work of art in the age of mechanical reproduction", in *Illuminations*, Londres, 1999 [1955], p.216 (ed. bras., "A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica", in *Obras escolhidas vol.1*, São Paulo, Brasiliense, 2012).

29. Castells, *Communication Power*, p.137, 144, 145.

30. Gustave Le Bon, *The Crowd: A Study of the Popular Mind*, Nova York, 1986 [1895], p.2, 19-20, 49, 56, 60-1.

31. Evgeny Morozov, *The Net Delusion: How Not to Liberate the World*, Londres, 2011, p.20, 31, 218, 59, respectivamente.

32. Ivor Richards e Cecyl Ogden, *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, Nova York, 1923, p.1.

33. Bronisław Malinowski, "The problem of meaning in primitive languages", in C.K. Ogden e I.A. Richards, op.cit., p.316.

34. Disponível em: www.economist.com/node/17848401.

35. Ver a resenha de Pat Kane sobre o livro de Evgeny Morozov, *The Net Delusion*, *The Independent*, 7 jan 2012.

36. Ver a resenha do livro em *The Guardian*; disponível em: www.theguardian.com/technology/2011/jan/13/evgeny-morozov-the-net-delusion.

37. Intitulado *The Net Delusion: How Not to Liberate the World*, Londres, 2012. A versão norte-americana, publicada por Public Affairs, tem o título de *The Net Delusion: The Dark Side of Internet Freedom*.

38. Ver Bauman e Lyon, *Vigilância líquida*, op.cit.

39. Kurt Vonnegut, *A Man Without a Country*, Nova York, 2005, p.62.

40. Ulrich Beck, *La Repubblica*, 10 nov 2006.

41. Pankaj Mishra, *La Repubblica*, 8 fev 2015.

42. Francesco Remotti, *Cultura: dalla complessità all'impoverimento*, Roma, 2011, p.116.

43. Zygmunt Bauman, entrevista a Natale Maria Serena, *Il Corriere della Sera*, 12 jan 2015.

44. Michael Walzer, *La Repubblica*, 8 fev 2015.

45. Ian McEwan, "Not religion's enemy but its protector"; disponível em: www.eurozine.com/articles/2015-03-11-mcewan-en.html.

46. Simone Weil, *Waiting on Truth*, Oxford, 1988.

47. Albert Camus, *L'avenir de la civilisation européenne: entretien avec Albert Camus*, Atenas, 1956.

48. Ver, de Camus, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago, 1969, p.97 (ed. bras., *O processo ritual*, Petrópolis, Vozes, 1974).

49. Odo Marquard, *Farewell to Matters of Principle: Philosophical Studies*, Oxford, 1989, p.123.

50. Ver artigo de Barnaby Feder, "They weren't careful what they hoped for", *New York Times*; disponível em: www.nytimes.com/2002/05/29/nyregion/they-weren-t-careful-what-they-hoped-for.html.

Epílogo

1. Joshua Meyrowitz, *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior*, Nova York, 1985, p.315.

2. Mikhail Bulgákov, *The Master and Margarita*, Londres, 2003 [1966-7], p.251-2 (ed. bras., *O mestre e Margarida*, Rio de Janeiro, Alfaguara/Objetiva, 2010).

Obras de **Zygmunt Bauman**:

- 44 cartas do mundo líquido moderno
- Amor líquido
- Aprendendo a pensar com a sociologia
- A arte da vida
- Babel
- Bauman sobre Bauman
- Capitalismo parasitário
- Cegueira moral
- Comunidade
- Confiança e medo na cidade
- A cultura no mundo líquido moderno
- Danos colaterais
- Em busca da política
- Ensaios sobre o conceito de cultura
- Estado de crise
- A ética é possível num mundo de consumidores?
- Europa
- Globalização: as consequências humanas
- Identidade
- Isto não é um diário
- Legisladores e intérpretes
- O mal-estar da pós-modernidade
- Medo líquido
- Modernidade e ambivalência
- Modernidade e Holocausto
- Modernidade líquida
- Para que serve a sociologia?
- A riqueza de poucos beneficia todos nós?
- Sobre educação e juventude
- A sociedade individualizada
- Tempos líquidos
- Vida a crédito
- Vida em fragmentos
- Vida líquida
- Vida para consumo
- Vidas desperdiçadas
- Vigilância líquida

Título original:
Babel

Tradução autorizada da primeira edição inglesa, publicada em 2016
por Polity Press, de Cambridge, Reino Unido

Copyright © 2015, Gius. Laterza & Figli

Copyright da edição brasileira © 2016:
Jorge Zahar Editor Ltda.

rua Marquês de S. Vicente 99 – 1º | 22451-041 Rio de Janeiro, RJ
tel (21) 2529-4750 | fax (21) 2529-4787
editora@zahar.com.br | 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)

Grafia atualizada respeitando o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa

Capa: Sérgio Campante

Fotos da capa: © Dimitar Dilkoff/Stringer/Getty Images; © JackValley/Getty
Images

Produção do arquivo ePub: Rejane Megale

Edição: julho 2016
ISBN: 978-85-378-1589-2

Zygmunt Bauman

AMOR LÍQUIDO

SOBRE A FRAGILIDADE DOS LAÇOS HUMANOS

 ZAHAR

Amor líquido

Bauman, Zygmunt

9788537807712

190 páginas

[Compre agora e leia](#)

A modernidade líquida - um mundo repleto de sinais confusos, propenso a mudar com rapidez e de forma imprevisível - em que vivemos traz consigo uma misteriosa fragilidade dos laços humanos, um amor líquido. Zygmunt Bauman, um dos mais originais e perspicazes sociólogos em atividade, investiga nesse livro de que forma nossas relações tornam-se cada vez mais "flexíveis", gerando níveis de insegurança sempre maiores. A prioridade a relacionamentos em "redes", as quais podem ser tecidas ou desmanchadas com igual facilidade - e freqüentemente sem que isso envolva nenhum contato além do virtual -, faz com que não saibamos mais manter laços a longo prazo. Mais que uma mera e triste constatação, esse livro é um alerta: não apenas as relações amorosas e os vínculos familiares são afetados, mas também a nossa capacidade de

tratar um estranho com humanidade é prejudicada. Como exemplo, o autor examina a crise na atual política migratória de diversos países da União Europeia e a forma como a sociedade tende a creditar seus medos, sempre crescentes, a estrangeiros e refugiados. Com sua usual percepção fina e apurada, Bauman busca esclarecer, registrar e apreender de que forma o homem sem vínculos — figura central dos tempos modernos — se conecta.

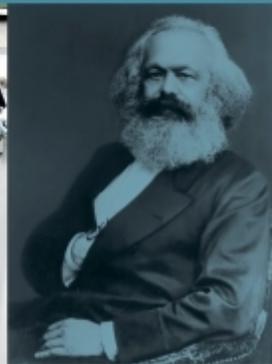
[Compre agora e leia](#)

CELSO CASTRO



TEXTOS BÁSICOS DE
SOCIOLOGIA

DE KARL MARX A ZYGMUNT BAUMAN



 ZAHAR

Textos básicos de sociologia

Castro, Celso

9788537812730

176 páginas

[Compre agora e leia](#)

24 textos fundamentais de grandes autores da sociologia, de Marx a Bauman

Karl Marx / Friedrich Engels / Émile Durkheim / Georg Simmel / Max Weber / Alfred Schutz / Norbert Elias / Erving Goffman / Howard Becker / Pierre Bourdieu / Zygmunt Bauman / C. Wright Mills / William Foote Whyte

Esse livro fornece uma visão abrangente das principais questões com as quais a sociologia tem lidado. Além de uma introdução à história do pensamento sociológico, essa antologia tem como objetivo estimular a reflexão crítica a respeito de aspectos fundamentais do mundo em que vivemos.

Essa edição inclui ainda: introdução aos autores e

aos textos, questões para discussão em sala de aula e indicações de leitura complementar.

[Compre agora e leia](#)

Inclui posfácio do autor sobre o Brasil

REDES Manuel Castells DE INDIGNAÇÃO E ESPERANÇA



Movimentos sociais
na era da internet

 ZAHAR

Redes de indignação e esperança

Castells, Manuel

9788537811153

272 páginas

[Compre agora e leia](#)

Principal pensador das sociedades conectadas em rede, Manuel Castells examina os movimentos sociais que eclodiram em 2011 - como a Primavera Árabe, os Indignados na Espanha, os movimentos Occupy nos Estados Unidos - e oferece uma análise pioneira de suas características sociais inovadoras: conexão e comunicação horizontais; ocupação do espaço público urbano; criação de tempo e de espaço próprios; ausência de lideranças e de programas; aspecto ao mesmo tempo local e global. Tudo isso, observa o autor, propiciado pelo modelo da internet.

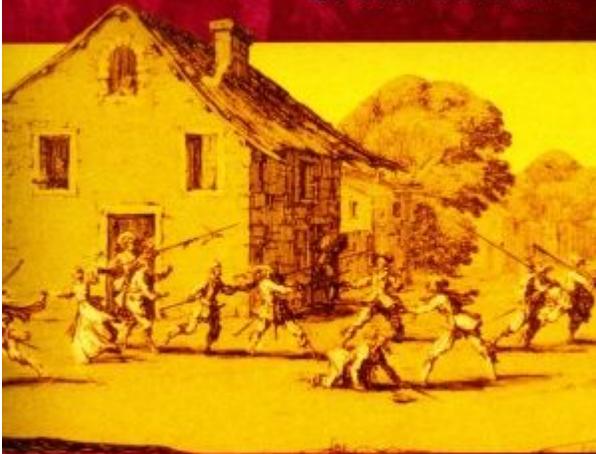
<p>O sociólogo espanhol faz um relato dos eventos-chave dos movimentos e divulga informações importantes sobre o contexto específico das lutas. Mapeando as atividades e práticas das diversas rebeliões, Castells sugere duas questões fundamentais: o que detonou as mobilizações de

massa de 2011 pelo mundo? Como compreender essas novas formas de ação e participação política? Para ele, a resposta é simples: os movimentos começaram na internet e se disseminaram por contágio, via comunicação sem fio, mídias móveis e troca viral de imagens e conteúdos. Segundo ele, a internet criou um "espaço de autonomia" para a troca de informações e para a partilha de sentimentos coletivos de indignação e esperança - um novo modelo de participação cidadã.

[Compre agora e leia](#)

JORGÉ ZAHAR EDITOR

Rebeliões no Brasil Colônia



GRUPO EDITORIAL
LUCIANO FIGUEIREDO

Descobrimo o Brasil

Rebeliões no Brasil Colônia

Figueiredo, Luciano

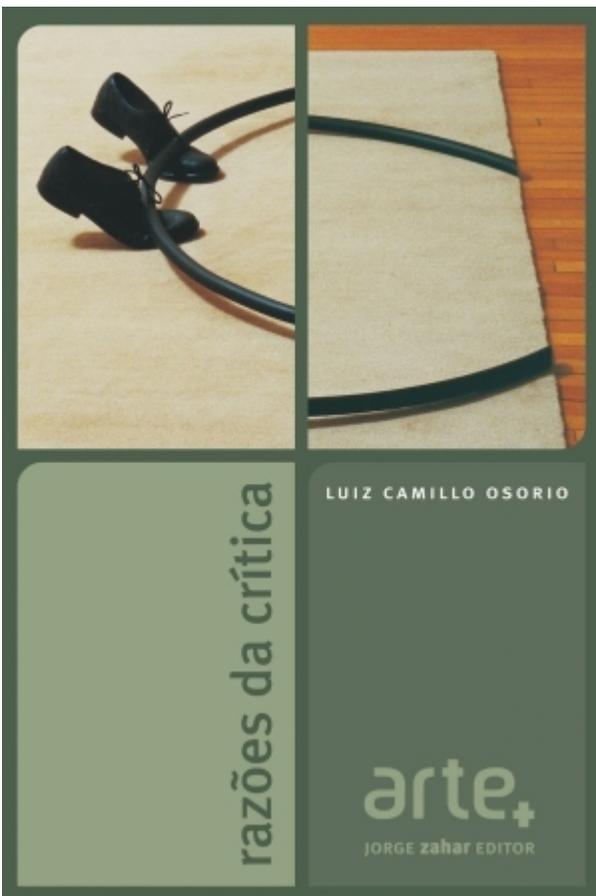
9788537807644

88 páginas

[Compre agora e leia](#)

Inúmeras rebeliões e movimentos armados coletivos sacudiram a América portuguesa nos séculos XVII e XVIII. Esse livro propõe uma revisão das leituras tradicionais sobre o tema, mostrando como as lutas por direitos políticos, sociais e econômicos fizeram emergir uma nova identidade colonial.

[Compre agora e leia](#)



razões da crítica

LUIZ CAMILLO OSORIO

arte+
JORGE ZAHAR EDITOR

Razões da crítica

Osorio, Luiz Camillo

9788537807750

70 páginas

[Compre agora e leia](#)

Entre tudo poder ser arte e qualquer coisa de fato ser arte reside uma diferença fundamental. Esse livro discute o papel e os lugares da crítica na atualidade, bem como sua participação no processo de criação e disseminação de sentido, deslocando-a da posição de juiz para a de testemunha.

[Compre agora e leia](#)