

Com reflexões que vão de Kant a Derrida – passando por Freud, Marx, Simmel, Adorno, Horkheimer, Kafka, Foucault, Lyotard, Rorty e outros –, este *Modernidade e ambivalência* propõe-se analisar sociedade e caos. Ou seja, as alterações econômicas e o nome de “modernidade”.

Para enfrentar a falha, Bauman sugere novas modalidades de reflexão, uma “agenda” de problemas a serem discutidos que tome para si e nomeie a angustiante dramaticidade de se viver na ambivalência.

Um livro fascinante e extremamente original que conta a história dos homens e mulheres modernos pegos na armadilha da ambivalência.

AGNES HELLER,
NEW SCHOOL FOR SOCIAL RESEARCH

... um argumento rico em discernimento, impressionante por seu alcance e referência.

NEW STATESMAN AND SOCIETY

Obras de ZYGMUNT BAUMAN
por esta editora:

O MAL-ESTAR DA PÓS-MODERNIDADE

MODERNIDADE E HOLOCAUSTO

GLOBALIZAÇÃO:
as conseqüências humanas

MODERNIDADE E AMBIVALÊNCIA

J·Z·E

Jorge Zahar Editor

316.42 B347m

Autor: Bauman, Zygmunt,

Título: Modernidade e ambivalência.



201701

28083

BC
HIS

numar

MODERNIDADE E AMBIVALÊNCIA

Zygmunt Bauman

MODERNIDADE E AMBIVALÊNCIA

316.42

B347m

BAU

ISBN 85-7110-494-8



9 788571 104945

J·Z·E

JORGE ZAHAR EDITOR

Esta obra, abertamente desafiadora e escrita por um dos principais pensadores sociais da atualidade, faz um balanço inovador das questões levantadas pelo debate modernidade/pós-modernidade. Com reflexões que vão de Kant a Derrida – passando por Freud, Marx, Simmel, Adorno, Horkheimer, Kafka, Foucault, Lyotard, Rorty e outros –, propõe-se analisar *sociologicamente* a polaridade entre ordem e caos, ou seja, as consequências das drásticas alterações econômicas, políticas e culturais a que se deu o nome de “modernidade”.

A modernidade, argumenta Bauman, prometia trazer o tipo de clareza e transparência para a vida humana que só a razão pode oferecer. Isso não aconteceu, e hoje não mais acreditamos que venha a acontecer. Estamos cada vez mais conscientes da irremediável contingência de nossa existência, da inevitável ambivalência de todas as opções, identidades e projetos de vida.

Por que não foi cumprida a promessa da modernidade? A resposta estaria na própria promessa e na natureza autoderrotista de todas as tentativas de realizá-la. A pós-modernidade seria uma época de reconciliação com a ambivalência, o momento de aprender como viver num mundo implacavelmente ambíguo.

Modernidade e Ambivalência

Zygmunt Bauman

Modernidade e Ambivalência

Tradução:
Marcus Penchel

Jorge Zahar Editor
Rio de Janeiro

Bauman, Zygmunt

Modernidade e ambivalência

316.42/B347m

(201701/05)

Título original:

Modernity and Ambivalence

Tradução autorizada da terceira edição inglesa
publicada em 1995 por Polity Press,
de Cambridge, Inglaterra

Copyright © 1991, Zygmunt Bauman

Copyright © 1999 da edição em língua portuguesa:

Jorge Zahar Editor Ltda.

rua México 31 sobreloja

20031-144 Rio de Janeiro, RJ

tel.: (21) 2240-0226 / fax: (21) 2262-5123

e-mail: jze@zahar.com.br

site: www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.

A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo
ou em parte, constitui violação do copyright. (Lei 9.610)

Capa: Carol Sá

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

Bauman, Zygmunt, 1925-
B341m Modernidade e ambivalência / Zygmunt Bauman; tradução
Marcus Penchel. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999

Tradução de: *Modernity and ambivalence*
ISBN 85-7110-494-8

I. Civilização moderna — Século XX. 2. Modernismo
(Estética). 3. Ambivalência. 4. Pós-modernismo. I. Título.

CDD 303.4
CDU 316.42

98-0121

Sumário

Agradecimentos	7
Introdução: A busca da ordem	9
1 • O escândalo da ambivalência	25
O sonho da razão legislativa • A prática do Estado jardineiro • Ambições de jardinagem e o espírito da modernidade • Ciência, ordem racional, genocídio • Re- latando a desumanidade	
2 • A construção social da ambivalência	62
O horror da indeterminação • Combatendo a indetermi- nação • Vivendo com a indeterminação • Removendo a carga	
3 • A autoconstrução da ambivalência	85
Exclusão para a objetividade • Digressão: Franz Kafka ou o desenraizamento da universalidade • A revolução neolítica dos intelectuais • A universalidade do desenrai- zamento • A ameaça e a chance	
4 • Um estudo de caso na sociologia da assimilação I:	114
Na armadilha da ambivalência	
O caso dos judeus alemães • A lógica modernizadora da assimilação judaica • As dimensões da solidão • Imagi- nando a Alemanha real • Vergonha e embaraço • Os	

demônios interiores da assimilação • Contas não acertadas • O projeto da assimilação e estratégias de resposta • Limites últimos da assimilação • As antinomias da assi- milação e o nascimento da cultura moderna	
5 • Um estudo de caso na sociologia da assimilação II: A vingança da ambivalência	171
O contra-ataque da ambivalência • Freud ou a ambivalência como poder • Kafka ou a dificuldade de nomear • Simmel ou a outra ponta da modernidade • O outro lado da assimilação	
6 • A privatização da ambivalência	207
A busca do amor ou os fundamentos existenciais da com- petência especializada • A redistribuição de habilidades • A auto-reprodução da competência especializada • Venden- do competência especializada • Escondendo-se da ambiva- lência • As tendências e limites do mundo planejado pelo especialista	
7 • Pós-modernidade ou vivendo com a ambivalência	244
Da tolerância à solidariedade • <i>O exorcista</i> e <i>O presságio</i> ou os limites modernos e pós-modernos do conhecimento • Neotribalismo ou a busca de abrigo • As antinomias da pós-modernidade • O futuro da solidariedade • Socialis- mo, última parada da modernidade • A engenharia social tem futuro? • A agenda política pós-moderna	
Notas	299
Índice remissivo	333

Agradecimentos

Em vários estágios do trabalho fui beneficiado por perspicazes comentários críticos sobre vários capítulos ou trechos deste livro feitos por David Beetham, Bryan Cheyette, Agnes Heller, Irving Horowitz, Richard Kilminster, Ralph Miliband, Stefan Morawski, Paul Piccone, Richie Robertson, Gillian Rose, Nico Stehr, Dennis Warwick, Włodzimierz Wesolowski, Jerzy J. Wiatr e muitos outros colegas e amigos. Sou profundamente grato por sua ajuda. A crítica sensível e abrangente de Anthony Giddens teve um papel decisivo na forma final do projeto. Mais uma vez tenho o prazer de agradecer a David Roberts por seu esplêndido trabalho editorial.

Para escrever este livro, usei algum material dos meus vários artigos e resenhas publicados em *Jewish Quarterly*, *Marxism Today*, *Sociological Review*, *Sociology*, *Telos* e *Theory, Culture and Society*.

*Deve-se esperar até o fim da história
para captar o assunto na sua precisa totalidade*
Wilhelm Dilthey

*O dia em que houver uma leitura do cartão de Oxford,
a única e verdadeira leitura,
será o fim da história*
Jacques Derrida

*Quem não escreve nada além de cartões postais
não terá o problema de Hegel sobre
como terminar um livro*
Richard Rorty

Introdução

A busca da ordem

[A ambivalência, possibilidade de conferir a um objeto ou evento mais de uma categoria, é uma desordem específica da linguagem, uma falha da função nomeadora (segregadora) que a linguagem deve desempenhar.] O principal sintoma de desordem é o agudo desconforto que sentimos quando somos incapazes de ler adequadamente a situação e optar entre ações alternativas.]

É por causa da ansiedade que a acompanha e da conseqüente indecisão que experimentamos a ambivalência como desordem — ou culpamos a língua pela falta de precisão ou a nós mesmos por seu emprego incorreto. E no entanto a ambivalência não é produto da patologia da linguagem ou do discurso. É, antes, um aspecto normal da prática lingüística. Decorre de uma das principais funções da linguagem: a de nomear e classificar. Seu volume aumenta dependendo da eficiência com que essa função é desempenhada. A ambivalência é, portanto, o *alter ego* da linguagem e sua companheira permanente — com efeito, sua condição normal.

Classificar significa separar, segregar. Significa primeiro postular que o mundo consiste em entidades discretas e distintas; depois, que cada entidade tem um grupo de entidades similares ou próximas ao qual pertence e com as quais conjuntamente se opõe a algumas outras entidades; e por fim tornar real o que se postula, relacionando padrões diferenciais de ação a diferentes classes de entidades (a evocação de um padrão de comportamento específico tornando-se a definição operacional de classe). [Classificar, em outras palavras, é dar ao mundo uma *estrutura*: manipular suas probabilidades, tornar alguns eventos mais prováveis que outros, comportar-se como se os eventos não fossem casuais ou limitar ou eliminar sua casualidade.]

Através da sua função nomeadora/classificadora, a linguagem se situa entre um mundo ordenado, de bases sólidas, próprio a ser habitado pelo homem, e um mundo contingente de acaso no qual as armas da sobrevivência humana — a memória, a capacidade de aprender — seriam inúteis, senão completamente suicidas. A linguagem esforça-se em sustentar a ordem e negar ou suprimir o acaso e a contingência. Um mundo ordeiro é um mundo no qual “a gente sabe como ir adiante” (ou, o que vem a dar no mesmo, um mundo no qual sabemos como descobrir — *com toda certeza* — de que modo prosseguir), um mundo no qual sabemos como calcular a probabilidade de um evento e como aumentar ou diminuir tal probabilidade; um mundo no qual as ligações entre certas situações e a eficiência de certas ações permanecem no geral constantes, de forma que podemos nos basear em sucessos passados como guias para outros futuros. Por causa da nossa capacidade de aprender/memorizar, temos um profundo interesse em manter a ordem do mundo. A ambivalência confunde o cálculo dos eventos e a relevância dos padrões de ação memorizados.

A situação torna-se ambivalente quando os instrumentos lingüísticos de estruturação se mostram inadequados; ou a situação não pertence a qualquer das classes lingüisticamente discriminadas ou recai em várias classes ao mesmo tempo. Nenhum dos padrões aprendidos poderia ser adequado numa situação ambivalente — ou mais de um padrão poderia ser aplicado; seja qual for o caso, o resultado é uma sensação de indecisão, de irresolução e, portanto, de perda de controle. As conseqüências da ação se tornam imprevisíveis, enquanto o acaso, de que supostamente nos livramos com o esforço estruturador, parece empreender um retorno indesejado.

A função nomeadora/classificadora da linguagem tem, de modo ostensivo, a prevenção da ambivalência como seu propósito. O desempenho é medido pela clareza das divisões entre classes, pela precisão de suas fronteiras definidoras e a exatidão com que os objetos podem ser separados em classes. E no entanto a aplicação de tais critérios e a própria atividade cujo progresso devem monitorar são as fontes últimas de ambivalência e as razões pelas quais é improvável que a ambivalência jamais se extinga realmente, sejam quais forem a quantidade e o ardor do esforço de estruturação/ordenação.

O ideal que a função nomeadora/classificadora se esforça por alcançar é uma espécie de arquivo espaçoso que contém todas as pastas que contém todos os itens do mundo — mas confina cada pasta e cada item num lugar próprio, separado (com as dúvidas que subsistam

sendo esclarecidas por um índice de remissão recíproca). É a inviabilidade de tal arquivo que torna a ambivalência inevitável. E é a perseverança com que a construção desse arquivo é perseguida que produz um suprimento sempre renovado de ambivalência.

Classificar consiste nos atos de incluir e excluir. Cada ato nomeador divide o mundo em dois: entidades que respondem ao nome e todo o resto que não. Certas entidades podem ser incluídas numa classe — *tornar-se uma classe* — apenas na medida em que outras entidades são *excluídas*, deixadas de fora. Invariavelmente, tal operação de inclusão/exclusão é um ato de violência perpetrado contra o mundo e requer o suporte de uma certa dose de coerção. Ela pode durar na medida em que o volume de coerção aplicada continuar adequado à tarefa de superar a extensão da discrepância criada. A insuficiência de coerção revela-se na manifesta relutância de entidades postuladas pelo ato de classificação em encaixar-se nas classes determinadas e no aparecimento de entidades sub- ou superdefinidas, com significado insuficiente ou excessivo, que não enviam sinais legíveis para a ação ou enviam sinais que confundem os receptores por serem mutuamente contraditórios.

A ambivalência é um subproduto do trabalho de classificação e convida a um maior esforço classificatório. Embora nascida do impulso de nomear/classificar, a ambivalência só pode ser combatida com uma nomeação ainda mais exata e classes definidas de modo mais preciso ainda: isto é, com operações tais que farão demandas ainda mais exigentes (contrafactuais) à descontinuidade e transparência do mundo e assim darão ainda mais lugar à ambigüidade. A luta contra a ambivalência é, portanto, tanto autodestrutiva quanto autopropulsora. Ela prossegue com força incessante porque cria seus próprios problemas enquanto os resolve. Sua intensidade, porém, varia com o tempo, dependendo da disponibilidade de força adequada à tarefa de controlar o volume de ambivalência existente e também da presença ou ausência de consciência de que a redução da ambivalência é uma questão de descobrir e aplicar a *tecnologia* adequada — uma questão *administrativa*. Os dois fatores combinaram-se para fazer dos tempos modernos uma era de guerra particularmente dolorosa e implacável contra a ambivalência.

Quanto tempo tem a modernidade é uma questão discutível. Não há acordo sobre datas nem consenso sobre o que deve ser datado.¹ E uma vez se inicie a sério o esforço de datação, o próprio objeto

começa a desaparecer. A modernidade, como todas as outras quase-totalidades que queremos retirar do fluxo contínuo do ser, torna-se esquiva: descobrimos que o conceito é carregado de ambigüidade, ao passo que seu referente é opaco no miolo e puído nas beiradas. De modo que é improvável que se resolva a discussão. O aspecto definidor da modernidade subjacente a essas tentativas é parte da discussão.

Dentre a multiplicidade de tarefas impossíveis que a modernidade se atribuiu e que fizeram dela o que é, sobressai a da ordem (mais precisamente e de forma mais importante, a da *ordem como tarefa*) como a menos possível das impossíveis e a menos disponível das indispensáveis — com efeito, como o arquétipo de todas as outras tarefas, uma tarefa que torna todas as demais meras metáforas de si mesmas.

A ordem é o contrário do caos; este é o contrário daquela. Ordem e caos são gêmeos *modernos*. Foram concebidos em meio à ruptura e colapso do mundo ordenado de modo divino, que não conhecia a necessidade nem o acaso, um mundo que apenas *era*, sem pensar jamais em como ser. Achamos difícil descrever com seus próprios termos esse mundo descuidado e irrefletido que precedeu a bifurcação em ordem e caos. Tentamos captá-lo sobretudo com o recurso a negações: dizemos a nós mesmos o que aquele mundo não era, o que não continha, o que não sabia, o que não percebia. Esse mundo dificilmente poderia se reconhecer nas nossas descrições. Ele não compreenderia do que estamos falando. Não teria sobrevivido a tal compreensão. O momento da compreensão seria o sinal de sua morte iminente. E foi. Historicamente, essa compreensão foi o último suspiro do mundo agonizante e o primeiro grito da recém-nascida modernidade.

Podemos pensar a modernidade como um tempo em que *se reflete* a ordem — a ordem do mundo, do hábitat humano, do eu humano e da conexão entre os três: um objeto de pensamento, de preocupação, de uma prática ciente de si mesma, cônica de ser uma prática consciente e preocupada com o vazio que deixaria se parasse ou meramente relaxasse. Por uma questão de conveniência (a exata data de nascimento, repitamos, está fadada a permanecer discutível: o projeto de datação é apenas um dos muitos *foci imaginarii* que, como borboletas, não sobrevivem ao momento em que um alfinete lhes atravessa o corpo para fixá-los no lugar) podemos concordar com Stephen L. Collins que, no seu recente estudo, tomou a visão de Hobbes como a marca de nascença da consciência da ordem, quer

dizer — na nossa acepção — da consciência moderna, isto é, da modernidade. (“A consciência”, diz Collins, “surge como a qualidade de perceber ordem nas coisas.”)

Hobbes entendia que um mundo em fluxo era natural e que a ordem devia ser criada para restringir o que era natural ... A sociedade não é mais um reflexo transcendentalmente articulado de algo predefinido, externo e para além de si mesma que ordena a existência hierarquicamente. É agora uma entidade nominal ordenada pelo Estado soberano, que é seu próprio representante articulado ... [Quarenta anos após a morte da rainha Elizabeth] a ordem começava a ser entendida não como natural, mas como artificial, criada pelo homem e manifestamente política e social ... A ordem deve se destinar a restringir o que parecia onipresente [isto é, o fluxo] ... A ordem tornou-se uma questão de poder e o poder uma questão de vontade, força, cálculo ... Fundamental para toda a reconceitualização da idéia de sociedade foi a crença de que a comunidade, como a ordem, foi uma criação humana.²

Collins é um historiador escrupuloso, preocupado com os perigos da projeção e do presentismo, mas tem dificuldade em evitar atribuir ao mundo pré-hobbesiano vários aspectos do nosso mundo pós-hobbesiano — quando nada pela indicação de sua ausência; com efeito, sem essa estratégia de descrição, o mundo pré-hobbesiano permaneceria adormecido e sem sentido para nós. Para fazer esse mundo falar a nós, devemos, por assim dizer, tornar audíveis os seus silêncios: explicar o que aquele mundo não percebia. Temos que cometer um ato de violência, forçar aquele mundo a tomar posição sobre questões às quais estava desatento e assim dispersar ou superar a desatenção que fazia dele aquele mundo, um mundo tão diferente e tão incomunicável com o nosso. A tentativa de comunicação desafiará o seu propósito. Nesse processo de conversão forçada, tornaremos ainda mais remota a esperança de comunicação. No final, em vez de *reconstruir* esse “outro mundo”, não faremos mais que *construir* “o outro” do nosso próprio mundo.

Se é verdade que sabemos que a ordem das coisas não é natural, isso não quer dizer que o outro mundo, pré-hobbesiano, pensava a ordem como obra da natureza: ele absolutamente não pensava na ordem, pelo menos não da forma que concebemos “pensar em”, não no sentido em que hoje pensamos nela. A descoberta de que a ordem

não era natural foi a descoberta da ordem como tal. O conceito de ordem apareceu na consciência apenas simultaneamente ao problema da ordem, da ordem como questão de projeto e ação, a ordem como obsessão. Para colocar de forma ainda mais clara, a ordem como problema surgiu na esteira da lufada ordenadora, como reflexão sobre as práticas ordenadoras. A declaração da "inaturalidade da ordem" representava uma ordem que já safa do esconderijo, da inexistência, do silêncio. "Natureza" significa, afinal, nada mais que o silêncio do homem.

Se é verdade que nós, modernos, pensamos na ordem como questão de desígnio, isso não significa que antes da modernidade o mundo era complacente acerca do planejamento, que esperava o surgimento e manutenção da ordem por si mesma, sem assistência. Aquele mundo vivia sem essa alternativa; não seria de forma alguma aquele mundo se voltasse o pensamento para isso. Se é verdade que o nosso mundo é moldado pela suspeita da fraqueza e fragilidade das ilhas de ordem projetadas e construídas pelo homem num mar de caos, não decorre daí que antes da modernidade o mundo acreditasse que a ordem se estendia igualmente sobre o mar e o arquipélago humano; ele era, antes, inconsciente da distinção entre terra e água.³

Podemos dizer que a existência é moderna na medida em que se bifurca em ordem e caos. A existência é moderna na medida em que contém a alternativa da ordem e do caos.

Com efeito, ordem e caos, ponto. Se é de algum modo visada (quer dizer, na medida em que é pensada), a ordem é visada não como substituto para uma ordem alternativa. A luta pela ordem não é a luta de uma definição contra outra, de uma maneira de articular a realidade contra uma proposta concorrente. É a luta da determinação contra a ambigüidade, da precisão semântica contra a ambivalência, da transparência contra a obscuridade, da clareza contra a confusão. A ordem como conceito, como visão, como propósito, só poderia ser concebida para o discernimento da ambivalência total, do acaso do caos. A ordem está continuamente engajada na guerra pela sobrevivência. O outro da ordem não é uma outra ordem: sua única alternativa é o caos. O outro da ordem é o miasma do indeterminado e do imprevisível. O outro é a incerteza, essa fonte e arquétipo de todo medo. Os tropos do "outro da ordem" são: a indefinibilidade, a incoerência, a incongruência, a incompatibilidade, a ilogicidade, a irracionalidade, a ambigüidade, a confusão, a incapacidade de decidir, a ambivalência.

O caos, "o outro da ordem", é pura negatividade. É a negação de tudo o que a ordem se empenha em ser. É contra essa negatividade que a positividade da ordem se constitui. Mas a negatividade do caos é um produto da autoconstituição da ordem, seu efeito colateral, seu resíduo e, no entanto, condição *sine qua non* da sua possibilidade (reflexa). Sem a negatividade do caos, não há positividade da ordem; sem o caos, não há ordem.

Podemos dizer que a existência é moderna na medida em que está saturada pela sensação de que "depois de nós, o dilúvio". A existência é moderna na medida em que é guiada pela premência de projetar o que de outra forma não estaria lá: de projetar a *si mesma*.

A existência pura, livre de intervenção, a existência não ordenada, ou a margem da existência ordenada, torna-se agora natureza: algo singularmente inadequado para a vida humana, algo em que não se deve confiar e que não deve ser deixado por sua própria conta — algo a ser dominado, subordinado, remodelado de forma a se reajustar às necessidades humanas. Algo a ser reprimido, refreado e contido, a resgatar do estado informe e a dar forma através do esforço e à força. Mesmo que a forma tenha sido pré-ordenada pela própria natureza, ela não acontecerá sem assistência e não sobreviverá sem defesa. Viver de acordo com a natureza requer um bocado de planejamento, esforço organizado e vigilante monitoramento. Nada é mais artificial que a naturalidade; nada é menos natural do que se lançar ao sabor das leis da natureza. O poder, a repressão e a ação propositada se colocam entre a natureza e essa ordem socialmente produzida na qual a artificialidade é natural.

Podemos dizer que a existência é moderna na medida em que é produzida e sustentada pelo projeto, manipulação, administração, planejamento. A existência é moderna na medida em que é administrada por agentes capazes (isto é, que possuem conhecimento, habilidade e tecnologia) e soberanos. Os agentes são soberanos na medida em que reivindicam e defendem com sucesso o direito de gerenciar e administrar a existência: o direito de definir a ordem e, por conseguinte, pôr de lado o caos como refúgio que escapa à definição.

A prática tipicamente moderna, a substância da política moderna, do intelecto moderno, da vida moderna, é o esforço para exterminar a ambivalência: um esforço para definir com precisão — e suprimir ou eliminar tudo que não poderia ser ou não fosse precisamente definido. A prática moderna não visa à conquista de terras estrangeiras,

mas ao preenchimento das manchas vazias no *compleat mappa mundi*. É a prática moderna, não a natureza, que realmente não tolera o vazio.

A intolerância é, portanto, a inclinação natural da prática moderna. A construção da ordem coloca os limites à incorporação e à admissão. Ela exige a negação dos direitos e das razões de tudo que não pode ser assimilado — a deslegitimação do outro. Na medida em que a ânsia de pôr termo à ambivalência comanda a ação coletiva e individual, o que resultará é intolerância — mesmo que se esconda, com vergonha, sob a máscara da tolerância (o que muitas vezes significa: você é abominável, mas eu sou generoso e o deixarei viver).⁴

O outro do Estado moderno é a terra de ninguém ou contestada: a sub- ou sobredefinição, o demônio da ambigüidade. Uma vez que a soberania do Estado moderno é o poder de definir e de fazer as definições pegarem, tudo que se autodefine ou que escapa à definição assistida pelo poder é subversivo. O outro dessa soberania são áreas proibidas, de agitação e desobediência, de colapso da lei e da ordem.

O outro do intelecto moderno é a polissemia, a dissonância cognitiva, as definições polivalentes, a contingência, os significados superpostos no mundo das classificações e arquivos bem ordenados. Uma vez que a soberania do intelecto moderno é o poder de definir e de fazer as definições pegarem, tudo que escapa à inequívoca localização é uma anomalia e um desafio. O outro da soberania é a violação da lei do meio rejeitado.

Em ambos os casos, a resistência à definição coloca um limite à soberania, ao poder, à transparência do mundo, ao seu controle, à ordem. Essa resistência é o lembrete teimoso e implacável do fluxo que a ordem queria em vão conter — e da necessidade da ordenação. O Estado moderno e o intelecto moderno precisam igualmente do caos — quando nada para continuar criando ordem. Ambos prosperam na vaidade do seu esforço.

A existência moderna é tanto acossada quanto instigada à ação impaciente pela consciência moderna; e a consciência moderna é a suspeita ou percepção da inconclusividade da ordem existente, uma consciência incitada e movida pela premonição da inadequação e, mais, pela inviabilidade do projeto ordenador de eliminação da ambivalência, pela premonição da casualidade do mundo e a contingência de identidades que o constituem. A consciência é moderna na medida em que revela sempre novas camadas de caos sob a tampa da ordem assistida pelo poder. A consciência moderna critica, adverte e alerta. Ela torna a ação irrefreável por sempre desmascarar de novo a sua

ineficácia. Ela perpetua a prática de ordenar desqualificando os seus feitos e pondo a nu as suas derrotas.

Assim, há uma relação de *amor-ódio* entre a existência moderna e a cultura moderna (na mais avançada forma de autopercepção), uma simbiose carregada de guerras civis. Na era moderna, a cultura é aquela turbulenta e vigilante oposição a Sua Majestade que torna viável o governo. Não há amor perdido, harmonia nem similaridade de espelho entre as duas: há apenas necessidade e dependência mútuas — essa *complementaridade* que nasce da oposição, que é oposição. Por mais que a modernidade se ressinta da crítica, não sobreviveria ao armistício.

Seria fútil decidir se a cultura moderna solapa ou serve à existência moderna. Faz as duas coisas. Só pode fazer uma junto com a outra. A negação compulsiva é a positividade da cultura moderna. A disfuncionalidade da cultura moderna é a sua funcionalidade. A luta dos poderes modernos pela ordem artificial precisa de uma cultura que explore os limites e as limitações do poder do artifício. A luta pela ordem informa essa exploração e é por sua vez informada pelas suas descobertas. No processo, a luta perde seu ímpeto inicial: a belicosidade nascida da ingenuidade e da ignorância. Aprende, em vez disso, a conviver com sua própria permanência, inconclusividade — e falta de perspectiva. Esperançosamente, aprenderia no final os difíceis dons da modéstia e da tolerância.

A história da modernidade é uma história de tensão entre a existência social e sua cultura. A existência moderna força sua cultura à oposição a si mesma. Essa desarmonia é precisamente a harmonia de que a modernidade precisa. A história da modernidade deriva seu dinamismo excepcional e sem precedentes da velocidade com que descarta sucessivas versões de harmonia, primeiro desacreditando-as como nada mais que pálidos e imperfeitos reflexos dos seus *foci imaginarii*. Pela mesma razão, pode ser vista como a história do progresso, como a *história natural* da humanidade.

Como forma de vida, a modernidade torna-se possível assumindo uma tarefa impossível. É precisamente a inconclusividade endêmica do esforço que torna possível e inelutável a vida de contínua inquietação e efetivamente impossibilita que o esforço venha jamais a cessar.

A tarefa impossível é estabelecida pelos *foci imaginarii*⁵ da verdade absoluta, da arte pura, da humanidade como tal, da ordem, da certeza, da harmonia, do fim da história. Como todos os horizontes, eles não

podem jamais ser alcançados. Como todos os horizontes, eles tornam possível andar com um objetivo. Como todos os horizontes, quanto mais rápido se anda mais velozmente eles recuam. Como todos os horizontes, eles nunca permitem que o objetivo de andar ceda ou se comprometa. Como todos os horizontes, eles se movem continuamente no tempo e assim emprestam ao andar a ilusão sustentadora de um destino, propósito e direção.

Os *foci imaginarii* — horizontes que bloqueiam e abrem, cercam e distendem o espaço da modernidade — invocam o fantasma do itinerário no espaço por si mesmo desprovido de direção. Nesse espaço, as estradas se fazem ao andar e desaparecem de novo quando os caminhantes passam. À frente dos que andam (e para a frente é que eles olham) a estrada é marcada pela determinação de prosseguir; atrás deles, as estradas podem ser imaginadas pelas leves pegadas, margeadas de ambos os lados por linhas mais firmes de refugio e lixo. "Num deserto — disse Edmond Jabès — não há avenidas, bulevares, becos sem saída ou ruas. Apenas, aqui e ali, marcas fragmentárias de passos, logo apagadas e rejeitadas."⁶

A modernidade é o que é — uma obsessiva marcha adiante — não porque sempre queira mais, mas porque nunca consegue o bastante; não porque se torne mais ambiciosa e aventureira, mas porque suas aventuras são mais amargas e suas ambições frustradas. A marcha deve seguir adiante porque qualquer ponto de chegada não passa de uma estação temporária. Nenhum lugar é privilegiado, nenhum melhor do que outro, como também a partir de nenhum lugar o horizonte é mais próximo do que de qualquer outro. É por isso que a agitação e a perturbação são vividas como uma marcha em frente; é por isso, com efeito, que o movimento browniano parece adquirir verso e reverso e a inquietude uma direção: trata-se de resíduos de combustíveis queimados e fuligem de chamas extintas que marcam as trajetórias do progresso.

Como observou Walter Benjamin, a tormenta impele os caminhantes de forma irresistível para o futuro ao qual dão as costas, enquanto a pilha de detritos diante deles cresce até os céus. "A essa tormenta chamamos progresso."⁷ Num exame mais detido, a esperança de chegada revela-se uma ânsia de escapar. No tempo linear da modernidade, só o ponto de partida é fixado: e é o movimento irrefreável desse ponto que arruma a existência insatisfeita dentro de uma linha de tempo histórico. O que aponta uma direção para essa linha não é a antecipação de uma nova alegria, mas a certeza dos horrores passados

— o sofrimento de ontem não a felicidade de amanhã. Quanto ao dia de hoje... vira passado antes que o sol se ponha. O tempo linear da modernidade estica-se entre o passado que não pode durar e o futuro que não pode ser. Não há lugar para o meio-termo. À medida que flui, o tempo se achata num mar de miséria, de modo que o ponteiro pode flutuar.

Estabelecer uma tarefa impossível significa não amar o futuro, mas desvalorizar o presente. Não ser o que deveria ser é o pecado original e irredimível do presente. O presente está sempre querendo, o que o torna feio, abominável e insuportável. O presente é *obsoleto*. É obsoleto antes de existir. No momento em que aterrissa no presente, o ansioso futuro é envenenado pelos eflúvios tóxicos do passado perdido. Seu desfrute não dura mais que um momento *fugaz*, depois do qual (e o depois começa no ponto de partida) a alegria adquire um toque necrofilico, a realização vira pecado e a imobilidade, morte.

Nas duas primeiras epígrafes que abrem estes ensaios, Diltthey e Derrida falam da mesma coisa: a clareza total significa o fim da história. O primeiro fala de dentro da modernidade ainda jovem e ousada: a história chegará a um fim e iremos impedi-lo tornando-o universal. Derrida relembra as esperanças frustradas. Ele sabe que a história não terminará e que portanto o estado de ambivalência não terminará também.

Há uma outra razão pela qual a modernidade se iguala à agitação; a agitação é sisífica e a luta com a inquietude do presente toma o aspecto de progresso histórico.

A guerra contra o caos fragmenta-se em uma infinidade de batalhas locais pela ordem. Tais batalhas são travadas por unidades de guerrilha. Na maior parte da história moderna não houve quartéis-generais para coordenar as batalhas nem, certamente, comandantes capazes de mapear toda a vastidão do universo a ser conquistado e moldar cada derramamento localizado de sangue em conquista territorial. Havia apenas as brigadas móveis de propaganda, com sua conversa para manter o espírito de luta. "Os governantes e cientistas igualmente (para não mencionar o mundo comercial) vêm os assuntos humanos padronizados pelo propósito..."⁸ Mas os governantes e os cientistas são muitos, como também os seus propósitos. Todos os governantes e cientistas protegem zelosamente seus territórios de caça e, assim, o seu direito de estabelecer propósitos. Por serem os territórios de caça reduzidos ao tamanho dos seus poderes coercitivos e/ou intelectuais, com os propósitos estabelecidos na medida dos territórios, suas

batalhas são vitoriosas. Os propósitos são alcançados, o caos é enxotado para fora do portão e a ordem é estabelecida no território.

A modernidade orgulha-se da *fragmentação* do mundo como sua maior realização. A fragmentação é a fonte primária de sua força. O mundo que se desintegra numa plethora de problemas é um mundo governável. Ou, antes, uma vez que os problemas são manejáveis, a questão da governabilidade do mundo pode jamais aparecer na agenda ou pelo menos ser adiada indefinidamente. A autonomia territorial e funcional produzida pela fragmentação dos poderes consiste primeiro e acima de tudo no direito de não olhar para além da cerca e de não ser olhado de fora da cerca. Autonomia é o direito de decidir quando manter os olhos abertos e quando fechá-los, o direito de separar, de discriminar, de descascar e aparar.

Todo o empenho da ciência tem sido ... explicar o todo como a *soma* das partes e nada além disso. No passado, supunha-se que se fosse encontrado algum princípio holístico, poderia apenas ser acrescentado às partes já conhecidas como um organizador. Em outras palavras, o princípio holístico seria mais ou menos como um administrador que dirige uma burocracia.⁹

Essa semelhança, acrescentemos, não é de forma alguma acidental. Cientistas e administradores partilham preocupações sobre soberania e fronteiras e só podem conceber o todo como mais administradores e mais cientistas com suas funções e especialidades soberanas e claramente delimitadas (de forma bem parecida com a que Margaret Thatcher via a Europa). Urologistas e otorrinos preservam a autonomia de seus departamentos clínicos (e portanto, por extensão, dos rins e dos ouvidos) tão zelosamente quanto os burocratas de Whitehall que dirigem os setores da indústria e do trabalho preservam a independência de seus departamentos e áreas da existência humana sujeitas à sua jurisdição.

Uma maneira de colocar as coisas é dizer que a grandiosa visão da ordem foi trocada em miúdos, em pequenos problemas solucionáveis. Mais importante, a grandiosa visão da ordem emerge (se emerge) da agitação para solucionar problemas como a "mão invisível" ou "arrimo metafísico" semelhante. Se algum pensamento lhe é dedicado, espera-se que a harmoniosa totalidade emerja, como Fênix das cinzas, dos esforços zelosos e surpreendentemente bem-sucedidos de fragmentá-la.

Mas a fragmentação transforma a resolução de problemas num trabalho de Sísifo e a incapacita como instrumento ordenador. A autonomia das localidades e funções não passa de uma ficção que decretos e estatutos tornam plausível. É a autonomia de um rio, de um redemoinho ou de um furacão (corte o fluxo de água e não há mais rio; corte o fluxo de ar e não há mais ciclone). A autarquia é o sonho de todo poder. Ele atrapalha-se na ausência de autonomia, sem a qual nenhuma autarquia pode viver. Os poderes é que são fragmentados; o mundo, teimosamente, não o é. As pessoas permanecem multifuncionais e as palavras, polissêmicas. Ou melhor, as pessoas tornam-se multifuncionais por causa da fragmentação das funções; as palavras tornam-se polissêmicas por causa da fragmentação dos significados. A opacidade surge na outra ponta da batalha pela transparência. A confusão nasce da luta pela clareza. A contingência é descoberta no ponto em que muitos trabalhos fragmentários de determinação se encontram, se chocam e se emaranham.

Quanto mais segura a fragmentação, mais incoerente e menos controlável o caos resultante. A autarquia permite que os recursos sejam concentrados na tarefa à mão (há uma mão forte para segurar firmemente a tarefa) e assim torna a tarefa factível e o problema solucionável. Como a resolução de problemas é uma função do engenho do poder, a escala de problemas solucionáveis e solucionados aumenta com o escopo da autarquia (com o grau no qual as práticas de poder que mantêm unido o enclave relativamente autônomo passam do "relativo" ao "autônomo"). Os problemas tornam-se maiores. E assim as suas conseqüências. Quanto menos relativa uma autonomia, mais relativa a outra. Quanto mais completa tenha sido a resolução dos problemas iniciais, menos manejáveis são os problemas que resultam. Houve a tarefa de aumentar as colheitas agrícolas — cumprida graças aos nitratos. E houve a tarefa de estabilizar o fornecimento de água — cumprida graças ao estancamento do fluxo dos rios por meio de represas. Depois veio a tarefa de purificar os reservatórios de água envenenados pelo despejo de nitratos não absorvidos — cumprida graças à aplicação de fosfatos em estações especialmente construídas para o processamento de águas servidas. Depois veio a tarefa de destruir as algas tóxicas que proliferam em reservatórios ricos de compostos fosfatados...

O impulso para a ordem dotada de um propósito tirou sua energia, como todos os impulsos para a ordem, do horror à ambivalência. Porém, foi mais ambivalência o produto final dos impulsos modernos,

fragmentados, para a ordem. A maioria dos problemas que hoje enfrentam os administradores das ordens locais é produto da atividade para resolução de problemas. Grande parte da ambivalência que enfrentam os praticantes e teóricos das ordens sociais e intelectuais resulta dos esforços para suprimir ou declarar inexistente a relatividade endêmica da autonomia. Os problemas são criados pela resolução de problemas, novas áreas de caos são geradas pela atividade ordenadora. O progresso consiste antes e sobretudo na obsolescência das soluções de ontem.

O horror à mistura reflete a obsessão de separar. A excelência local, especializada, que as maneiras modernas de fazer as coisas tornaram possível, tem as práticas de separação como seu fundamento único, embora admiravelmente sólido. O arcabouço central tanto do intelecto quanto da prática modernos é a oposição — mais precisamente, a dicotomia. As visões intelectuais que produzem imagens de progressiva bifurcação semelhantes a árvores refletem e informam a prática administrativa de dividir e separar: a cada bifurcação sucessiva, aumenta a distância entre as ramificações do tronco original, sem nenhuma ligação horizontal para compensar o isolamento.

A dicotomia é um exercício de poder e ao mesmo tempo sua dissimulação. Embora nenhuma dicotomia vingasse sem o poder de separar e pôr de lado, ela cria uma ilusão de simetria. A falsa simetria dos resultados encobre a assimetria de poder que é a sua causa. A dicotomia representa seus membros como iguais e intercambiáveis. No entanto, sua própria existência é testemunho da presença de um poder diferenciador. É a diferenciação assistida pelo poder que faz a diferença. Diz-se que apenas a diferença entre unidades da oposição, não as próprias unidades, é significativa. Parece, portanto, que a significação é gerada nas práticas de poder capazes de fazer diferença — de separar e manter de lado.

Em dicotomias cruciais para a prática e a visão da ordem social, o poder diferenciador esconde-se em geral por trás de um dos membros da oposição. O segundo membro não passa do *outro* do primeiro, o lado oposto (degradado, suprimido, exilado) do primeiro e sua criação. Assim, a anormalidade é o outro da norma, o desvio é o outro do cumprimento da lei, a doença é o outro da saúde, a barbárie o outro da civilização, o animal o outro do humano, a mulher o outro do homem, o forasteiro o outro do nativo, o inimigo o outro do amigo, “eles” o outro de “nós”, a insanidade o outro da razão, o estrangeiro

o outro do súdito do Estado, o público leigo o outro do especialista. Um lado depende do outro, mas a dependência não é simétrica. O segundo lado depende do primeiro para o seu planejado e forçado isolamento. O primeiro depende do segundo para sua auto-afirmação.

A geometria é o arquétipo da mente moderna. A grade é o seu tropo predominante (e portanto, assim seja: Mondrian é o mais *representativo* dos seus artistas visuais). A taxonomia, a classificação, o inventário, o catálogo e a estatística são estratégias supremas da prática moderna. A mestria moderna é o poder de dividir, classificar e localizar — no pensamento, na prática, na prática do pensamento e no pensamento da prática. Paradoxalmente, é por essa razão que a ambivalência é a principal aflição da modernidade e o mais preocupante dos seus cuidados. A geometria mostra como seria o mundo se fosse geométrico. Mas o mundo não é geométrico. Ele não pode ser comprimido dentro de grades de inspiração geométrica.

Assim, a produção de refugio (e, conseqüentemente, a preocupação sobre o que fazer com ele) é tão moderna quanto a classificação e a ordenação. As ervas daninhas são o refugio da jardinagem, ruas feias o refugio do planejamento urbano, a dissidência o refugio da unidade ideológica, a heresia o refugio da ortodoxia, a intrusão o refugio da construção do Estado-nação. São refugos porque desafiam a classificação e a arrumação da grade. São a mistura desautorizada de categorias que não devem se misturar. Receberam a pena de morte por resistir à separação. O fato de que não ficariam em cima do muro se, antes de mais nada, o muro não tivesse sido construído não seria considerado pelo tribunal moderno uma defesa válida. O tribunal está aí para preservar a nitidez do muro erguido.

Se a modernidade diz respeito à produção da ordem, então a ambivalência é *o refugio da modernidade*. A ordem e a ambivalência são igualmente produtos da prática moderna; e nenhuma das duas tem nada exceto a prática moderna — a prática contínua, vigilante — para sustentá-la. Ambas partilham da contingência e falta de fundamento do ser, tipicamente modernas. A ambivalência é, provavelmente, a mais genuína preocupação e cuidado da era moderna, uma vez que, ao contrário de outros inimigos derrotados e escravizados, ela cresce em força a cada sucesso dos poderes modernos. Seu próprio fracasso é que a atividade ordenadora se constrói como ambivalência.

Os ensaios que seguem focalizarão primeiro vários aspectos da luta moderna contra a ambivalência, que no seu curso e por força da sua

lógica interna torna-se a principal fonte do fenômeno que pretende extinguir. Depois será focalizado o acordo gradual da modernidade com a diferença e examinado o que pode ser viver em paz com a ambivalência.

O livro começa traçando o palco para a guerra moderna contra a ambivalência, identificada com o caos e a falta de controle, portanto assustadora e marcada para morrer. O capítulo 1 examina os elementos do *projeto moderno* — ambições legislativas de razão filosófica, ambições estatais de jardinagem, ambições ordenadoras das ciências aplicadas — que construíram como uma ameaça a subdeterminação/ambivalência/contingência e tornaram sua eliminação um dos principais *foci imaginarii* da ordem social.

Os capítulos 2 e 3 consideram os aspectos lógicos e práticos da “construção da ordem” (da classificação e segregação) como produtores da categoria notoriamente ambivalente dos *estranhos*. Pergunta-se — e se responde — por que os esforços para dissolver a categoria ambivalente resultam em mais ambivalência ainda e se mostram afinal contraprodutivos. Também são examinadas e avaliadas as reações daqueles lançados na posição de ambivalência. Pergunta-se — e se responde — por que nenhuma das estratégias concebíveis tem sequer uma chance de sucesso e por que o único projeto realista dos estranhos é abraçar sua posição ambivalente, com todas as conseqüências pragmáticas e filosóficas.

Os capítulos 4 e 5 apresentam o estudo de um caso da luta moderna contra a ambivalência e das imprevistas mas inevitáveis repercussões culturais dessa luta. O capítulo 4 focaliza as pressões assimilatórias exercidas sobre os europeus e particularmente alemães, judeus, nas armadilhas internas da oferta assimilatória, e as reações racionais mas condenadas dos seus destinatários. O capítulo 5 segue algumas (e, como se verificou depois, as mais produtivas) conseqüências culturais do projeto de assimilação — empenhado em exterminar a ambivalência mas fazendo-a proliferar ainda mais — particularmente a descoberta da subdeterminação/ambivalência/contingência como *condição humana duradoura*; na verdade, o aspecto mais importante dessa condição. Proposições de Kafka, Simmel, Freud, Derrida (e alguns pensadores menos conhecidos mas cruciais, como Chestov ou Jabès) são reanalisadas nesse contexto. E traça-se o caminho que leva de um cenário social irremediavelmente ambivalente à autoconstituição da consciên-

cia crítica moderna e, por fim, ao fenômeno chamado “cultura pós-moderna”.

O capítulo 6 explora o transe contemporâneo da ambivalência: sua *privatização*. Com o Estado moderno recuando de suas ambições de jardinagem e a razão filosófica optando pela interpretação em vez da legislação, a rede da especialização, ajudada e mediada pelo mercado consumidor, assume o cenário no qual os indivíduos devem enfrentar sozinhos o problema da ambivalência no curso dos seus esforços autoconstrutivos pessoais, busca da certeza documentada na aprovação social. As conseqüências culturais e éticas do cenário atual são acompanhadas — o que leva ao capítulo 7, que tenta tirar conclusões da derrota histórica da grande campanha moderna contra a ambivalência; em especial, esse capítulo considera as conseqüências práticas de viver “sem alicerces”, sob condições de *reconhecida* contingência; seguindo a linha diretriz proposta por Agnes Heller, ele examina a chance de transformar a contingência como sina em destino conscientemente assumido; e as perspectivas relacionadas da condição pós-moderna gerando disputa tribal ou solidariedade humana. A intenção do capítulo não é embarcar na empresa do prognóstico social, por mais duvidoso que seja dentro de um hábitat notoriamente contingente, mas estabelecer uma agenda para a discussão de problemáticas políticas e morais da era pós-moderna.

Qualquer leitor do livro certamente notará que seu problema central está firmemente enraizado nas proposições formuladas primeiramente por Adorno e Horkheimer na sua crítica do Iluminismo (e, através dele, da civilização moderna). Foram os primeiros a dizer em alto e bom som que “o Iluminismo é o medo mítico tornado radical ... Absolutamente nada pode ficar de fora porque a mera idéia da exterioridade é a própria fonte do medo”; que o que os homens modernos “querem aprender da natureza é como utilizá-la para dominar completamente a ela e aos outros homens. Este é o único objetivo. Cruelmente, apesar de si mesmo, o Iluminismo extinguiu todo traço de sua própria autoconsciência. A única espécie de pensamento que é suficientemente ouvida para destruir mitos é, em última análise, autodestrutiva”.¹⁰ Este livro tenta cobrir de carne sociológica e histórica o esqueleto da “dialética do Iluminismo”. Mas também vai além das proposições de Adorno e Horkheimer. Ele sugere que o Iluminismo, afinal, falhou espetacularmente no seu ímpeto de “extinguir todo traço da própria autoconsciência” (a obra mesmo de Adorno

e Horkheimer é, com certeza, uma das muitas provas vivas desse fracasso) e que o pensamento destruidor de mitos (que o Iluminismo só podia reforçar em vez de marginalizar) provou não ser tão *auto-destrutivo* quanto destrutivo da arrogância cega, da arbitrariedade e dos sonhos legislativos do projeto moderno.

1

O escândalo da ambivalência

O perigo do desastre que aguarda o ideal baconiano de poder sobre a natureza através da tecnologia científica deriva não tanto de suas falhas de desempenho quanto da magnitude do seu sucesso.

Hans Jonas

Durante o meu estudo das interpretações existentes do Holocausto (como tantos outros casos de genocídio moderno),¹ fiquei impressionado com a evidência de que as conseqüências teóricas que se seguiriam a uma escrupulosa investigação do caso são raramente levadas até o fim e quase nunca aceitas sem resistência, tão drástica parece e levando tão longe a revisão a que forçam a autoconsciência da nossa civilização.

A resistência em aceitar a lição do Holocausto manifesta-se primariamente nas múltiplas tentativas de *exorcizar* ou *marginalizar* o Holocausto como um *episódio histórico único*. A mais comum dessas tentativas é a interpretação do Holocausto como um assunto especificamente *judeu*: como a culminação da longa história de judeofobia que mergulha fundo na Antigüidade e, no máximo, como o resultado de sua forma moderna, a variedade racista do anti-semitismo. Essa interpretação deixa de lado uma descontinuidade essencial entre as mais violentas explosões da judeofobia pré-moderna e a operação meticulosamente planejada e executada do Holocausto; também desconsidera o fato de que — como assinalou Hannah Arendt há muito tempo — apenas a escolha das vítimas, não a natureza do crime, pode decorrer (se é que decorre) da história do anti-semitismo; com efeito,

ela reduz as questões essenciais da natureza do crime à questão das características únicas dos judeus ou das relações entre judeus e gentios.

A “exorcização” também é alcançada com o recurso a outra estratégia: uma tentativa de interpretar o Holocausto como um assunto especificamente *alemão* (no máximo, um assunto também de algumas outras nações, ainda mais distantes e bizarras, cujas tendências homicidas encobertas mas inatas foram liberadas pelos senhores alemães). Fala-se do trabalho inconcluso da civilização, de processo liberalizante que deu errado, de um tipo particularmente mórbido de filosofia nacionalista que envenenou a mente dos cidadãos, das frustrantes vicissitudes da história recente, até da perfídia e astúcia peculiares de um punhado de conspiradores; quase nunca, porém, do que fez os editores do *Times*, do *Figaro* e de outros órgãos de opinião esclarecidos e altamente respeitados ficarem líricos quando intencionalmente descreviam a Alemanha dos anos 30 como o paradigma do Estado civilizado, da prosperidade, da paz social, dos sindicatos operários obedientes e cooperativos, da lei e da ordem — de fato, como um exemplo a ser seguido pelas pálidas democracias européias por sua taxa de crimes em queda firme, a quase total eliminação da violência das ruas (salvo os breves excessos do período de lua-de-mel nazista e, é claro, o episódio da Noite dos Cristais), a paz industrial, a segurança e tranquilidade da vida cotidiana.

A suprema estratégia, para simultaneamente marginalizar o crime e isentar a modernidade, é a interpretação do Holocausto como uma singular erupção de forças pré-modernas (bárbaras, irracionais) ainda não domadas o bastante ou não suprimidas de forma eficiente pela modernização alemã (supostamente fraca ou falha). Seria de esperar que essa estratégia fosse a forma favorita de autodefesa da modernidade — afinal, ela obliquamente reafirma e reforça o mito etiológico da civilização moderna como um triunfo da razão sobre as paixões, assim como seu corolário: a crença de que esse triunfo foi um passo inequivocamente progressista no desenvolvimento histórico da moralidade pública. Essa estratégia também é fácil de seguir. Ela concorda com o hábito bem estabelecido (vigorosamente apoiado pela cultura científica moderna, mas enraizado primordialmente na prolongada dominação política, econômica e militar da parte moderna do globo sobre o restante) de definir automaticamente todos os modos alternativos de vida, e particularmente toda crítica das virtudes modernas, como decorrentes de posições pré-modernas, irracionais, bárbaras e portanto indignas de uma séria consideração — como exemplares da

mesmíssima classe de fenômenos que a civilização moderna jurou confinar e exterminar. Como colocou Ernst Gellner, vinte anos atrás, com sua habitual brevidade e franqueza: “se uma doutrina conflita com a aceitação da superioridade das sociedades científico-industriais sobre as outras, então realmente está por fora”.²

O sonho da razão legislativa

Ao longo de toda a era moderna, a razão legislativa dos filósofos combinou bem com as práticas demasiadamente materiais dos Estados. O Estado moderno nasceu como uma força missionária, proselitista, de cruzada, empenhado em submeter as populações dominadas a um exame completo de modo a transformá-las numa sociedade ordeira, afinada com os preceitos da razão. A sociedade racionalmente planejada era a *causa finalis* declarada do Estado moderno. O Estado moderno era um Estado jardineiro. Sua postura era a do jardineiro. Ele deslegitimou a condição presente (selvagem, inculta) da população e dismantelou os mecanismos existentes de reprodução e auto-equilíbrio. Colocou em seu lugar mecanismos construídos com a finalidade de apontar a mudança na direção do projeto racional. O projeto, supostamente ditado pela suprema e inquestionável autoridade da Razão, fornecia os critérios para avaliar a realidade do dia presente. Esses critérios dividiam a população em plantas úteis a serem estimuladas e cuidadosamente cultivadas e ervas daninhas a serem removidas ou arrancadas. Satisfiziam as necessidades das plantas úteis (segundo o projeto do jardineiro) e não proviam as daquelas consideradas ervas daninhas. Consideravam as duas categorias como *objetos* de ação e negavam a ambas os direitos de agentes com autodeterminação.

O filósofo, insistiu Kant na *Crítica da razão pura*,³ “não é meramente um artista, que se ocupa de concepções, mas um doador de lei, que legisla para a razão humana”. A tarefa da razão para a qual o filósofo atua como supremo porta-voz é “estabelecer um tribunal que possa garanti-la nas suas alegações bem fundadas, enquanto se pronuncia contra todas as suposições e pretensões sem base, não de maneira arbitrária, mas de acordo com suas próprias leis eternas e imutáveis”. A idéia do “poder legislativo [do filósofo] reside na mente de todo homem e só ela nos ensina que tipo de unidade sistemática

requer a filosofia com vista aos objetivos últimos da razão" (*teleologia rationis humanae*).

A filosofia não pode senão ser um poder legislativo; é tarefa da boa filosofia, da correta metafísica, servir aos homens que pedem "que o conhecimento que diz respeito a todos os homens transcenda o senso comum". "A razão não pode permitir que nosso conhecimento permaneça num estado desconexo e exaltado, exige que a soma de nossas cognições constitua um sistema." O tipo de conhecimento que pode de fato transcender o senso comum, constituído de meras opiniões e crenças (*opinião*: juízo insuficiente tanto subjetiva quanto objetivamente; *crença*: o tipo mais pérfido de juízo, "reconhecido como objetivamente insuficiente" mas subjetivamente aceito como convincente), só pode e deve "ser revelado pelos filósofos". Ao realizar essa tarefa, a metafísica seria "a perfeição da *cultura* da razão humana", elevando essa razão do estado bruto e desordenado em que é naturalmente dada ao nível de sistema ordenado. A metafísica é invocada para *cultivar* a perfeição harmoniosa do pensamento.

O supremo ofício de censor que ela exerce assegura-lhe a mais alta autoridade e importância. Ela administra esse ofício com o propósito de garantir a ordem, a harmonia e o bem-estar da ciência e de direcionar seus nobres e frutíferos trabalhos para o mais alto objetivo possível — a felicidade de toda a humanidade.

Julgar os assuntos da felicidade humana é prerrogativa do filósofo e seu dever. Aqui Kant meramente reafirma a tradição secular dos sábios, que remonta pelo menos a Platão. No sétimo livro da *República* de Platão,⁴ Sócrates aconselhava Glauco a que, uma vez visitado o reino da "verdadeira filosofia", ascendendo assim "a ser real" ("o completo abandono pela alma de um dia que é como noite para o verdadeiro dia"), deveria retornar àqueles que não o seguiram na expedição. (Os sábios que não retornam de sua escapada ao mundo das verdades eternas estão tão errados quanto os homens e mulheres comuns que nunca embarcaram nessa jornada; além disso, são culpados do crime de oportunidade perdida e dever não cumprido.) Então ele "verá mil vezes melhor que aqueles que vivem lá" — e essa vantagem lhe dará o direito e a obrigação de fazer juízos e impor a obediência à verdade. Deve-se proclamar o dever do filósofo — "o cuidado e guarda de outras pessoas".

Então é a nossa tarefa, a dos fundadores ... incitar as melhores naturezas a alcançar o aprendizado que dissemos ser o maior,

tanto para ver o bem quanto para fazer essa ascensão; e depois que ascenderam e viram de maneira adequada não devemos jamais permitir-lhes o que é permitido agora.

"É mais provável que a verdade seja descoberta por poucos do que por muitos", afirmou Descartes⁵ na terceira das suas *Regras para a direção do espírito*. Conhecer a verdade, conhecê-la com uma certeza que possa suportar as contracorrentes da experiência vulgar e permanecer imune às tentações de interesses estreitos e parciais, é exatamente a qualidade que separa os poucos dos muitos e os mantém acima da multidão. Legislar e impor as leis da razão é o *fardo* daqueles poucos concededores da verdade, os filósofos. Eles são chamados a realizar a tarefa sem a qual a felicidade dos muitos jamais será alcançada. A tarefa exigirá por vezes um professor benigno e clemente, outras vezes a mão firme de um guardião severo e decidido. Sejam quais forem os atos que os filósofos sejam forçados a praticar, um elemento permanecerá — só pode permanecer — constante: a prerrogativa incontestada do filósofo de decidir entre o verdadeiro e o falso, o bem e o mal, o certo e o errado, e assim a sua licença de julgar e sua autoridade para impor obediência ao juízo. Kant tinha pouca dúvida quanto à natureza da tarefa; para explicá-la, extraiu profusamente suas metáforas do vocabulário do poder. A metafísica era "a rainha" cujo "governo" podia, "sob administração" dogmática, tornar-se despótico, mas que continuava indispensável para manter sob controle as "tribos nômades que odeiam a habitação permanente e o modo de vida sedentário" e por isso atacam "de tempos em tempos aqueles que se organizaram em comunidades civis". O serviço específico que a metafísica é chamada a prestar é a crítica da razão:

Negar a positiva vantagem do serviço que essa crítica nos presta seria tão absurdo quanto afirmar que o serviço da polícia não produz nenhum benefício positivo, uma vez que seu objetivo principal é evitar a violência que o cidadão tem que recear do cidadão, de modo que cada um possa seguir sua vocação em paz e segurança.

Podemos ser facilmente tentados a não dar importância a estes ou outros tropos semelhantes extraídos da retórica do poder como parte previsível de toda *protréptica* — o habitual preâmbulo laudatório dos tratados filosóficos que visa insinuar o assunto para os possíveis leitores e particularmente os poderosos e engenhosos. Mas o caso da

razão *legislativa* foi dirigido a um tipo especial de leitor e, assim, a linguagem na qual foi expresso o pedido de atenção e favores era uma linguagem familiar a esse leitor e repercutia suas preocupações. Esse leitor era antes e sobretudo o governo do dia, o déspota abordado com uma oferta de esclarecimento — a oferta de um modo de fazer com mais eficácia a coisa mesma que ele declarava buscar. Como os governantes terrenos, a filosofia crítica preparava-se para “dar um golpe” “na raiz”. Os inimigos que essa filosofia estava particularmente apta a imobilizar e subjugar eram os das “escolas dogmáticas” do materialismo, do fatalismo, do ateísmo, do livre pensamento, do fanatismo e da superstição, “que são universalmente prejudiciais”. Tinha que ser mostrado então que esses adversários ameaçam igualmente as ordens mundana e intelectual; que sua aniquilação atende aos interesses das autoridades constituídas da mesma forma que se afina aos da filosofia crítica; que portanto a tarefa dos legisladores reais coincide com o objetivo da razão legislativa.

Se os governos acham adequado interferir com os negócios dos sábios, seria mais consistente com uma sensata consideração pelos interesses da ciência, assim como pelos da sociedade, favorecer uma crítica desse tipo, exclusivamente pela qual os trabalhos da razão podem se estabelecer em base firme, do que apoiar o ridículo despotismo das escolas, que fazem uma grita sobre o perigo para o público da destruição de teias das quais o público nunca teve notícia e cuja perda, portanto, não poderia jamais sentir.

Mas a escolha kantiana das metáforas envolve mais do que um expediente para buscar o patrocínio real. Havia uma autêntica afinidade entre as ambições legisladoras da filosofia crítica e as intenções planificadoras do nascente Estado moderno; assim como havia uma autêntica simetria entre o emaranhado de paroquialismos tradicionais que o Estado moderno tinha de erradicar para estabelecer sua suprema soberania incontestada e a cacofonia de “escolas dogmáticas” que tinha de ser silenciada para que a voz da razão universal e eterna (e portanto *una* e incontestada: “nada será deixado às futuras gerações além da tarefa de ilustrá-la e aplicá-la *didaticamente*”) pudesse ser ouvida e sua *apodítica certeza* apreciada. Os governantes modernos e os filósofos modernos foram primeiro e antes de mais nada *legisladores*; eles descobriram o caos e se puseram a domá-lo e substituí-lo pela ordem. As ordens que queriam introduzir eram por definição artificiais

e, como tais, tinham de se assentar em projetos do interesse das leis que requeriam apenas o endosso da razão, deslegitimando ademais toda oposição a elas. As ambições planificadoras dos governantes modernos e dos filósofos modernos visavam umas às outras e, por bem ou por mal, estavam condenadas a permanecer juntas, em guerra ou amorosamente. Como todo casamento entre cônjuges semelhantes em vez de complementares, esse estava destinado a exibir as delícias do mútuo desejo apaixonado junto com os tormentos da rivalidade incessante.

Assegurar a supremacia para uma ordem projetada, artificial, é uma tarefa de duas pontas. Requer unidade e integridade do reino e segurança das fronteiras. Os dois lados da tarefa convergem para um esforço único — o de separar “dentro” e “fora”. Nada que for deixado dentro pode ser irrelevante para o projeto total nem resguardar autonomia em relação aos regulamentos da ordem, que não admitem exceção (“válidos para todo ser racional”). “Pois a razão especulativa pura é uma estrutura orgânica na qual não há nada isolado ou independente, mas onde cada parte singular é essencial a todo o resto; e, portanto, a menor imperfeição, seja um defeito ou positivamente um erro, não poderia deixar de se trair no uso” — exatamente como no caso da razão política do Estado. No reino intelectual como no reino político, a ordem deve ser tanto exclusiva quanto abrangente. Assim a tarefa de duas pontas funde-se em uma: a de tornar clara e nítida a fronteira da “estrutura orgânica”, quer dizer, “excluir o meio”, suprimir ou exterminar tudo que seja ambíguo, tudo que fique em cima do muro e portanto comprometa a distinção vital entre *dentro* e *fora*. Instaurar e manter a ordem significa fazer amigos e lutar contra os inimigos. Primeiro e antes de mais nada, porém, significa expurgar a *ambivalência*.

No reino político, expurgar a ambivalência significa segregar ou deportar os estranhos, sancionar alguns poderes locais e colocar fora da lei aqueles não sancionados, preenchendo assim as “brechas da lei”. No reino intelectual, expurgar a ambivalência significa acima de tudo deslegitimar todos os campos de conhecimento filosoficamente incontrolados ou incontroláveis. Acima de tudo, significa execrar e invalidar o “senso comum” — sejam “meras crenças”, “preconceitos”, “superstições” ou simples manifestações de “ignorância”. O argumento que coroou o devastador questionamento kantiano da metafísica dogmática foi o de que “essa assim chamada rainha não poderia atribuir sua origem a nenhuma fonte mais elevada que a da experiência

comum". O dever da filosofia que Kant se dispôs a estabelecer era, ao contrário, "destruir as ilusões que tinham sua origem em concepções equivocadas, sejam quais forem as queridas esperanças e estimadas expectativas que possam ser arruinadas por suas explicações". Em tal filosofia, "a *opinião* é absolutamente inadmissível". Os juízos admitidos no tribunal filosófico das razões são *necessários* e guardam "estrita e absoluta universalidade", isto é, não toleram competição e não deixam de fora nada que possa reivindicar qualquer autoridade reconhecida. Para Spinoza, o único conhecimento que merece esse nome é o conhecimento certo, absoluto e *sub speciae aeternitatis*. Spinoza dividia as idéias em categorias estritamente separadas (não deixando espaço para "o meio-termo"), algumas que constituem o conhecimento e outras que são falsas; estas últimas tinham todo valor categoricamente negado e eram reduzidas a pura negatividade — à ausência de conhecimento. ("As idéias falsas ou fictícias não têm nada de positivo ... pelo que podem ser chamadas de falsas ou fictícias; só pela falta de conhecimento são assim chamadas.") Na visão de Kant, o filósofo especulativo é "o único depositário de uma ciência que beneficia o público sem o conhecimento do público" (a consciência pública do benefício é irrelevante para a validade dos benefícios; é a garantia do filósofo que conta). Kant repete: "Nos juízos da razão pura, não tem lugar a opinião ... Porque as bases subjetivas de um juízo, como as crenças fabricadas, não podem ser admitidas em investigações especulativas." Descartes prontamente concordaria: "Um homem que visa elevar seu conhecimento acima do comum deveria se envergonhar de fazer a oportunidade da dúvida derivar das formas de discurso inventadas pelo vulgo" (*Segunda meditação*); a intuição e a dedução, ambas sistematicamente usadas pelos filósofos, "são as vias mais certas para o conhecimento e a mente não deveria admitir outras. Todo o resto deveria ser rejeitado como suspeito de erros e perigoso ... Rejeitamos todo conhecimento meramente provável e tornamos regra confiar apenas no que é completamente conhecido e incapaz de ser posto em dúvida" (*Regras para a direção do espírito*).

Estas são, em linhas gerais, as principais características do que Richard Rorty chamaria de *filosofia fundadora* — depois de atribuir a Kant, Descartes e Locke a responsabilidade conjunta pela imposição do modelo aos duzentos anos seguintes de história filosófica.⁶ Como sugeri acima, essa filosofia fundadora teve como correlata o que se pode chamar de *política fundadora* do nascente Estado moderno; havia uma espantosa simetria de ambições declaradas e estratégias

praticadas, assim como uma similar obsessão com a questão da soberania do poder legislativo expressa no princípio da universalidade dos princípios legais ou filosóficos.

Kant, Descartes e Locke (como Francis Bacon antes deles) foram todos movidos pelo sonho de uma humanidade magistral (quer dizer, *coletivamente* livre de restrições) — única condição na qual, acreditavam, a dignidade humana pode ser respeitada e preservada. A soberania da pessoa humana era a preocupação declarada e subjetivamente autêntica desses filósofos; foi em nome dessa soberania que eles quiseram elevar a Razão ao cargo de suprema legisladora. E no entanto havia certa *Wahlverwandschaft* — afinidade eletiva — entre a estratégia da razão legislativa e a prática do poder estatal empenhado em impor a ordem desejada sobre a realidade rebelde. Independente dos propósitos conscientes dos pensadores, a razão legislativa da filosofia moderna e da moderna mentalidade científica em geral repercutia as tarefas práticas postuladas pelo Estado moderno. As duas atividades chamavam uma à outra, reforçavam-se mutuamente, fortaleciam a credibilidade e confiança uma da outra. Assim como o suposto déspota precisava ter a garantia de validade universal das suas intenções específicas, a razão legislativa não podia facilmente rejeitar a tentação de instruir — de iluminar o déspota para o papel de seu executor.

A prática do Estado jardineiro

No limiar da era moderna, Frederico, o Grande, reconhecidamente o monarca que mais se aproximou do ideal de déspota esclarecido dos *philosophes* e com efeito um dos destinatários prediletos de seus projetos, deu o tom às ambições de engenharia social do novo Estado:

Aborreço-me ver quanto trabalho se dedica ao cultivo de abacaxis, bananas e outras plantas exóticas neste clima duro, quando se dá tão pouca atenção à raça humana. Seja lá o que diga o povo, um ser humano é mais valioso que todos os abacaxis do mundo. Ele é a planta que devemos cultivar, ele merece todo a nossa preocupação e cuidado, pois ele é o ornamento e a glória da Pátria.

Enquanto Frederico, o Grande, meramente demonstrou como ansiava absorver a lição do Iluminismo, pelo menos alguns dos seus

sucessores fizeram o máximo para “tornar a filosofia uma força material” e portanto tratar os homens como se tratam bananas e abacaxis, usando com esse propósito os recursos tecnológicos e capacidades administrativas sem precedentes oferecidos pelo Estado moderno. E entenderam literalmente o preceito de cultivar, que Frederico, o Grande, podia tratar como apenas uma metáfora idealizante. Em 1930, R.W. Darré, que se tornaria mais tarde ministro nazista da Agricultura, escreveu:

Aquele que deixa as plantas no jardim abandonadas logo verá com surpresa que o jardim está tomado de ervas daninhas e que mesmo a característica básica das plantas mudou. Se, portanto, o jardim deve continuar sendo o terreno de cultivo das plantas, se, em outras palavras, deve se elevar acima do reinado agreste das forças naturais, então a vontade conformadora de um jardineiro é necessária, de um jardineiro que, criando condições adequadas para o cultivo ou mantendo afastadas as influências perigosas, ou ambas as coisas, cuidadosamente cultiva o que precisa ser cultivado e impiedosamente elimina as ervas daninhas que privariam as melhores plantas de nutrição, ar, luz e sol ... Estamos portanto percebendo que questões de cultivo não são triviais para o pensamento político, que devem estar ao contrário no centro de todas as considerações ... Devemos mesmo afirmar que um povo só pode alcançar o equilíbrio espiritual e moral se um bem concebido plano de cultivo ocupa o *centro* mesmo da sua cultura ...⁷

Em 1934, o biólogo mundialmente famoso Erwin Bauer, detentor de muitas honrarias acadêmicas e então diretor do Instituto Kaiser Guilherme para a Pesquisa da Reprodução, foi ainda mais específico:

Todo fazendeiro sabe que se abater os melhores exemplares de seus animais domésticos, sem deixá-los procriar, e em vez disso continuar a reproduzir indivíduos inferiores, sua criação vai degenerar irremediavelmente. Esse erro, que nenhum fazendeiro cometeria com seus animais ou plantas, permitimos que em larga medida continue em nosso meio. Como recompensa por nosso humanitarismo de hoje, devemos cuidar para que essas pessoas inferiores não procriem. Uma operação simples executada em poucos minutos torna isso possível sem mais delongas ... Ninguém aprova as novas leis de esterilização mais do que eu, mas devo continuar repetindo que elas constituem apenas um começo.

Como foi também seu duto colega Martin Stämmmler em 1935:

A extinção e a seleção são os dois pólos em torno dos quais gira todo o cultivo racial ... A extinção é a destruição biológica dos inferiores hereditários através da esterilização e, então, a repressão quantitativa dos doentios e indesejáveis ... A ... tarefa consiste em salvaguardar as pessoas de um crescimento excessivo das ervas daninhas.⁸

Para realçar as ambições do Estado agora firmemente empenhado em substituir os mecanismos incontrolados e espontâneos da sociedade por um plano traçado com monitoria estatal, a metáfora médica logo uniu forças com a tradicional metáfora da jardinagem. Assim, um dos mais eminentes e aclamados zoólogos de fama mundial e ganhador do Prêmio Nobel de 1973, o professor Konrad Lorenz, declarava em junho de 1940:

Há uma certa similaridade entre as medidas que precisam ser tomadas quando traçamos uma ampla analogia biológica entre corpos e tumores malignos, por um lado, e uma nação e os indivíduos que nela se tornaram anti-sociais devido à sua constituição deficiente, por outro lado ... Qualquer tentativa de reconstrução usando elementos que perderam sua natureza e características próprias está fadada ao fracasso. Felizmente, a eliminação de tais elementos é mais fácil para o médico de saúde pública e menos perigosa para o organismo supra-individual do que seria tal operação cirúrgica para o organismo individual.⁹

Enfatizemos que nenhuma das declarações acima foi ideologicamente motivada; em particular, nenhuma delas visou especificamente os judeus ou decorreu primordialmente de sentimentos anti-semíticos. (Aliás, havia vários judeus entre os mais vociferantes pregadores acadêmicos da jardinagem e das técnicas médicas na engenharia social. Por exemplo, ainda em 1935 e pouco antes de sua demissão em função de sua origem judaica, o famoso psiquiatra F. Kallmann aconselhou a esterilização compulsória até dos saudáveis mas portadores heterozigotos do “gene anormal da esquizofrenia”. Como o plano de Kallmann exigiria a esterilização de nada menos que 18 por cento da população total, o zelo do autor teve que ser contido por seus colegas gentios.) Os cientistas citados eram guiados unicamente por uma compreensão adequada e incontestada do papel e da missão da ciência — e por um sentimento de dever face à visão da boa sociedade, uma

sociedade sadia, ordeira. Em especial, eram guiados pela convicção nada idiossincrática e tipicamente moderna de que o caminho para essa sociedade passa pela domesticação final das forças naturais inerentemente caóticas e pela execução sistemática, se necessário impiedosa, de um plano racional cientificamente concebido. Como ficamos sabendo, o povo judeu reconhecidamente rebelde e anarquista era uma das muitas ervas daninhas que habitavam o lote marcado para o cuidadosamente planejado jardim do futuro. Mas havia também outras ervas daninhas — portadores de doenças congênitas, os mentalmente inferiores, os fisicamente deformados. E havia também plantas que se tornavam ervas daninhas simplesmente porque uma razão superior exigia que a terra ocupada por elas fosse transformada em jardim de outros.

Os casos mais extremos e bem documentados de “engenharia social” global na história moderna (aqueles presididos por Hitler e Stalin), não obstante as atrocidades resultantes, não foram nem explosões de barbarismo ainda não plenamente extinto pela nova ordem racional da civilização, nem o preço pago por utopias alheias ao espírito da modernidade. Ao contrário, foram produto legítimo do espírito moderno, daquela ânsia de auxiliar e apressar o progresso da humanidade rumo à perfeição que foi por toda parte a mais eminente marca da era moderna — daquela “visão otimista de que o progresso científico e industrial removiam em princípio todas as restrições sobre a possível aplicação do planejamento, da educação e da reforma social na vida cotidiana”, daquela “crença de que os problemas sociais podem ser finalmente resolvidos”. A visão nazista de uma sociedade harmoniosa, ordeira, sem desvios extraía sua legitimidade e atração dessas visões e crenças já firmemente arraigadas na mente do público ao longo do século e meio de história pós-iluminista, repleta de propaganda científica e exibição visual da assombrosa potência da tecnologia moderna. Nem a visão nazista nem a comunista destoavam da audaciosa autoconfiança da modernidade; meramente propunham fazer melhor o que outros poderes modernos sonharam e talvez tenham mesmo tentado e fracassado em realizar:

O que não deve ser esquecido é que o realismo fascista forneceu um modelo para uma nova ordem na sociedade, um novo alinhamento interno. Sua base era a eliminação racista de todos os elementos que se desviavam da norma: jovens rebeldes, “ociosos”, os “anti-sociais”, prostitutas, homossexuais, os inválidos, pessoas que eram incompetentes ou um fracasso no tra-

balho. A eugenia nazista — isto é, a classificação e seleção de pessoas com base no suposto valor “genético” — não se reduzia apenas à esterilização e eutanásia dos “sem valor” e à estimulação da fertilidade dos “de valor”; ela estabelecia critérios de avaliação, categorias de classificação e normas de eficiência aplicáveis à população como um todo.

Com efeito, devemos concordar com Detler Peukert que o nacional-socialismo meramente “levou aos últimos extremos lógicos a crença utópica nas abrangentes soluções finais ‘científicas’ dos problemas sociais”.¹⁰ A determinação e a liberdade de ir “até o fim” e atingir os extremos eram de Hitler, mas a lógica foi construída, legitimada e fornecida pelo espírito moderno.

Ambições de jardinagem e o espírito da modernidade

Uma vez assentadas as questões de que a ordem era desejável e de que era dever dos governantes administrar sua instauração, o resto era questão de frio cálculo de custos e efeitos — arte em que o espírito moderno também se destacava. De novo, os nazistas não podem reivindicar nenhum crédito pela invenção e codificação dessa arte. Cada uma de suas regras fora estabelecida bem antes que a visão de um judeu trajando caftã numa rua de Viena inspirasse a angústia do jovem Hitler quanto à pureza da ordem mundial.

Como descobriu e demonstrou David Gasman, “um dos primeiros senão o primeiro programa amplo a incorporar os princípios nacional-socialistas na Alemanha surgiu no contexto de um movimento que se orgulhava de sua ideologia científica e visão moderna do mundo”. Esse movimento foi a famosa “Sociedade Monista”, liderada por um dos mais influentes cientistas do século XIX, Ernst Hæckel, que se gabava de credenciais científicas impecáveis e aclamação universal no mundo acadêmico de seu tempo e até hoje altamente respeitado por sua excepcional contribuição para a promoção e popularização da autoridade da ciência moderna. Para muitos contemporâneos, “se existiu uma organização que realmente expressava o temperamento moderno, foi a Liga Monista Alemã de Hæckel com seu espírito e programa radicalmente científicos e positivistas”. Uma das figuras de proa da liga, o dr. Schallmayer, alertou os alemães de que qualquer política que tratasse por alto e negligenciasse os recursos da herança

nacional deveria ser combatida como má e perigosa. Coube ao próprio Häckel enunciar as conclusões lógicas: “pela destruição indiscriminada de todos os criminosos incorrigíveis, não apenas se tornaria mais fácil a luta pela vida entre as melhores parcelas da humanidade, como também um vantajoso processo artificial de seleção seria colocado em prática, uma vez que a possibilidade de transmitir as qualidades prejudiciais seria subtraída àqueles párias”. À medida que a cadeia de “genes ruins” diminui graças à combinação de medidas “científicas” de destruição física e manipulação reprodutiva, a nação conta os benefícios — “redução de custos judiciais e de prisão, de gastos e despesas, em favor dos pobres”.¹¹

Meio século depois a Alemanha tinha um governo decidido a colocar em prática a recomendação científica. Presumivelmente para calafrios de horror da audiência, o *Führer* da Liga Nacional-Socialista de Médicos informou ao congresso do partido em 1935 que “mais de um bilhão de marcos são gastos com os incapacitados geneticamente; compare-se com os 776 milhões gastos com a polícia ou os 713 milhões gastos na administração local e se verá que fardo e inexcusável injustiça isso representa para os membros normais e sadios da população”. Os dados eram sustentados por métodos estatísticos impecáveis de que se orgulharia qualquer instituto científico. O cálculo era meticuloso e escrupuloso e os resultados transpiravam respeitabilidade científica: em 1933 o Estado prussiano gastou com cada *Normalvolkschuler* [aluno normal] 125 marcos, mas 573 marcos com cada *Hilfsschuler* [aluno atrasado], 950 marcos com cada *Bildungsfähige* e *Geisteskrank* [deficientes mentais] e 1.500 com cada um dos *blind-oder taub-geborenen Schüler* [alunos cegos ou surdos].¹² Os dados quase não precisavam de comentários. A razão moderna curvava-se aos fatos: o problema tinha sido claramente formulado, o resto era questão da correta solução tecnológica.

As ambições de jardinagem-reprodução-cirurgia não eram de forma alguma especificamente germânicas. Mesmo as expressões retroativamente mais sinistras das grandiosas ambições de engenharia social — a eugenia, essa “ciência da hereditariedade e arte da criação humana” — nasceram fora da Alemanha. Ela aquecia-se ao sol do prestígio e deferência internacionais que uma ciência avançada e engenhosa esperava alcançar muito antes de Hitler e companheiros cerzirem sua visão do Reich de Mil Anos. Não foi ninguém mais que o eminente chefe do laboratório de Cold Spring Harbor, o professor C.B. Davenport, quem deu a honraria e bênção pública ao principal

especialista alemão em criação de animais humanos, o professor E. Fischer, ao indicá-lo como seu sucessor na presidência da Federação Internacional de Organizações Eugênicas.¹³ O grandioso plano alemão de colocar a reprodução da sociedade em bases científicas e eliminar as forças até então não equipadas (e portanto fortuitas) da hereditariedade e seleção era simplesmente uma expressão radical das ambições universais inerentes à mentalidade moderna; era, com efeito, uma parte relativamente pequena de uma totalidade muito mais ampla. Ele ganhou sua fama aterradora não por causa da sua singularidade, mas porque, ao contrário de sentimentos bem semelhantes em outras partes, conseguiu efetivamente atingir o seu propósito: foi colocado em prática com a ajuda de recursos tecnológicos e organizacionais acessíveis a uma sociedade moderna plenamente mobilizada pelo poder incontestado de um estado centralizado.

Quão grande era a companhia em que estavam os sonhadores alemães de um mundo planejado sob medida e com uma finalidade pode ser demonstrado por casos extraídos de tradições culturais e campos políticos distantes e mesmo opostos. A eugenia foi defendida simultaneamente em vários países europeus; como em muitas outras áreas da atividade intelectual moderna, os acadêmicos ingleses disputavam com seus colegas alemães o orgulho da prioridade. A Sociedade de Educação Eugênica foi fundada na Grã-Bretanha no século XIX (Galton criou em 1883 a revista *Eugenics*, de grande sucesso) e recebeu enorme impulso com o pânico causado pela descoberta da pobre qualidade física e mental dos recrutas do exército durante a Guerra dos Bôeres. Os eugenistas britânicos não eram desprovidos de ambições de engenharia social. Eles desfraldavam para o público culto uma vista realmente deslumbrante:

Não seria possível “extirpar” certas enfermidades hereditárias graves da mesma forma que os geneticistas mendelianos aprenderam a extirpar a “ferrugem” do trigo e talvez também desenvolver as faculdades físicas ou mentais de homens geralmente considerados convenientes? ... A eugenia estaria então para a genética mais ou menos na mesma relação que a engenharia está para a matemática.

A perspectiva de controlar cientificamente a estirpe humana atualmente deficiente foi seriamente debatida nos círculos mais esclarecidos e eminentes. Biólogos e médicos estavam, naturalmente, à frente do debate, mas a eles se juntaram pessoas famosas de outras áreas, como

os psicólogos Cyril Burt e William McDougall, os políticos Arthur Balfour e Neville Chamberlain, toda a nascente sociologia britânica e, em várias ocasiões, J.B.S. Haldane, J.M. Keynes e Harold Laski. Conceitos como “gado magro e atrofiado” (cunhado por Whethams em 1911), “raça degenerada”, “sub-homens”, “tipos de baixa categoria” e “biologicamente inaptos” tornaram-se figuras centrais do debate culto, enquanto em 1909 o tremendamente influente Karl Pearson soou o alarme que abalou o público leitor e debatedor: “a sobrevivência dos inaptos é uma característica marcante da vida urbana moderna”. (Ele meramente expressou preocupações já bastante disseminadas; aí como em outras questões, os acadêmicos britânicos estavam bem afinados com o clima intelectual da época. Seis anos antes de Pearson, Wilhelm Schallmayer afirmou em seu premiado ensaio que o homem civilizado estava ameaçado pela degeneração física e que não se podia depender da seleção natural como base do progresso e aperfeiçoamento social do homem; ele deveria ser guiado por alguma forma de seleção *social*. Em anotação no seu diário em 16 de janeiro de 1903, a gentil e humana Beatrice Webb observou que a reprodução humana “é a mais importante de todas as questões, a reprodução do tipo certo de homem”.)¹⁴

H.G. Wells, o liberal, socialista e galante lutador inglês contra o nacionalismo estreito, a religião e tudo que cheirasse a uma era pré-científica, defendeu durante toda a sua longa vida e pregou sem cessar para seus inúmeros e ávidos leitores (“Duvido que alguém que escrevesse livros entre 1900 e 1920, pelo menos na língua inglesa, tenha influenciado tanto os jovens”, testemunhou George Orwell sobre o impacto de Wells nas mentes das classes cultas inglesas)¹⁵ a urgência de “substituir a desordem pela ordem” e de colocar agências de planejamento científico no controle do desenvolvimento social. Para Wells, o argumento decisivo a favor de uma sociedade planejada, socialista era sua afinidade (de fato, sua sinonímia) com o reconhecimento da idéia fundamental na qual se funda toda ciência verdadeira: “a negação de que o impulso do acaso e a vontade e eventos individuais são os únicos métodos possíveis para a realização de coisas no mundo”. Como o cientista, o socialista quer

uma completa organização para todos os assuntos humanos que são de importância coletiva ... Em lugar do desordenado esforço individual, cada um fazendo o que lhe agrada, o socialista quer esforço organizado e um plano.

E aqui, naturalmente, a já agora familiar metáfora da jardinagem é convocada para ajudar a tornar o caso persuasivo: o socialista, como o cientista,

busca fazer um plano de como se projeta e constrói um jardim, de forma que as coisas corretas e agradáveis possam crescer, belos e amplos panoramas se abrir e as ervas daninhas e impurezas desaparecer ... o que torna possíveis sua graça e beleza são o esquema e a persistente intenção, a vigilância e a espera, a queima e a escavação, os dentes do ancinho e a enxada.¹⁶

Foi o seu amor pelos amplos panoramas e as trilhas retas que fez Wells desgostar dos judeus: os judeus estavam “firmemente do lado da reação e desordem”¹⁷ e como tais estragavam a paisagem e frustravam os esforços do planejador. Era apenas um passo desse veredito para o uso do ancinho. Aconteceu que esse passo jamais foi dado. Mas havia pouco na declaração de Wells e nas ambições científicas em nome das quais ele a fez (embora não provavelmente em alguns outros segmentos de seu profuso legado) para impedir que fosse dado.

Nessas circunstâncias, o romântico e conservador T.S. Eliot ocuparia um pólo oposto em muitos contextos nos quais o liberal e progressista H.G. Wells podia também ser encaixado. A impetuosa e irrefreável bravura de Wells, alimentada pela ciência, iria se chocar de forma estridente com a visão de mundo de Eliot; mas o desejo de uma sociedade harmoniosa, esteticamente agradável e “limpa” era comum aos dois pensadores, como era a convicção de que a sociedade não se tornaria limpa e harmoniosa se guiada unicamente por suas inclinações naturais.

A população deveria ser homogênea; quando existem duas ou mais culturas no mesmo lugar, provavelmente ou ficarão furiosamente constringidas ou vão se adular. Mais importante ainda é a formação religiosa; e razões de raça e religião combinam-se para tornar indesejável um grande número de livres-pensadores judeus. Deve haver um equilíbrio adequado entre o desenvolvimento urbano e o rural, a indústria e a agricultura. E um espírito de excessiva tolerância deve ser reprovado.

Com demasiada frequência, a feia e sinistra afirmação de Eliot de que os livres-pensadores judeus são indesejáveis é isolada do seu contexto, considerando-se que dá por si mesma uma visão completa e suficiente da estrutura do preconceito anti-semita de Eliot. Isso é

um erro e um erro perigoso aliás, como Christopher Ricks argumenta de modo convincente no seu recente e profundo estudo do anti-semitismo de Eliot. Por mais repulsiva que soe a citada frase, “é, de modo importante, menos objetável que a seqüência de frases nas quais é usada”. A seqüência, assinala Ricks, “é um incitamento mais insidioso ao preconceito do que qualquer das suas frases”. O preconceito é mais poderosamente preconceito quando expresso em “procedimentos plausíveis de raciocínio corrompido, pelo disfarce de um *non-sequitur*”.¹⁸ Com efeito, somente quando os sentimentos antijudaicos se prendem à atraente visão de um projeto total e harmonioso que os judeus supostamente perturbam e impedem é que a velha judeofobia se transforma — pelo menos potencialmente — no genocídio moderno. Só a mescla de ressentimento do “Outro” pela autoconfiança do jardineiro é verdadeiramente explosiva.

O louvor aos dentes do ancinho e às podadeiras não foi cantado apenas por sonhadores intelectuais e automeados porta-vozes da ciência. Ele permeou a sociedade moderna e permaneceu provavelmente o aspecto mais saliente de seu espírito coletivo. Políticos e profissionais do progresso econômico juntavam-se ao coro. Estudos científicos de eugenia realizados por Terman, Yerkes e Goddard e uma coisa na moda, o teste de QI de Binet, foram usados na Lei Johnson de Imigração, em 1924, nos Estados Unidos, para isolar as “classes perigosas” que estavam “destruindo a democracia americana”, enquanto Calvin Coolidge afirmava em 1922 que “as leis da biologia demonstraram que os povos nórdicos se deterioram ao misturar-se com outras raças”. De acordo com o ato de fé de John R. Rockefeller, que antecedeu de uma geração a Lei Johnson e a frase de Coolidge, “a rosa da Beleza americana só pode ser produzida com o esplendor e fragrância que trazem alegria ao que a possui através do sacrifício dos botões prematuros que crescem ao seu redor. Não é uma má tendência no negócio. É meramente o funcionamento de uma lei da natureza, uma lei de Deus”.¹⁹

A deficiência genética, manifestada no crime e na idiotia, tornou-se — seguindo os grupos de pressão ou aconselhamento científicos — razão legítima para a esterilização compulsória nos estados de Indiana, Nova Jersey e Iowa (onde as leis estatais visavam “criminosos, estupradores, idiotas, débeis mentais, imbecis, lunáticos, bêbados, viciados em drogas, epiléticos, sífilíticos, pervertidos morais e sexuais e pessoas doentias e degeneradas”). Ao todo, vinte e um estados

norte-americanos adotaram entre 1907 e 1928 leis eugênicas de esterilização.²⁰

E no entanto poucas demonstrações do potencial genocida revelado pela grandiosa visão da sociedade perfeita e racionalizada, quando combinada com os poderes impressionantes do Estado moderno, poderiam sequer competir em escala com as revoluções comunistas (por si mesmas encorajadas, quando não causadas, pela erupção de sonhos de engenharia social no final do século XIX). O comunismo moderno foi um discípulo super-receptivo e fiel da Idade da Razão e do Iluminismo e, provavelmente, o mais consistente dos seus herdeiros do ponto de vista intelectual. Ele absorveu inteiramente a injunção dos *philosophes* sobre a necessidade e urgência do Império da Razão. Sua autoconfiança (e impaciência) aumentou à medida que o sucesso espetacular e a crescente autoridade da ciência moderna faziam o projeto parecer cada vez mais plausível. Na sua jornada para o Leste atrasado e deprimido, invejoso da evidente superioridade ocidental, essa injunção misturou-se à determinação local (isto é, em primeiro lugar à *intelligentsia* local) de fazer pela mão do homem o que a natureza não conseguiu alcançar; com isso sua pressa e autoconfiança atingiram o ponto de fervura.

Poder-se-ia quase dizer, com a ajuda do olhar retrospectivo, que a visão do Iluminismo veio responder aos sonhos e anseios dos visionários políticos do Leste europeu — intelectuais e, de modo mais genérico, as “classes instruídas”. Nenhuma outra posição social refletiu-se de modo mais perfeito na imagem do ideal social à frente da realidade social e puxando-a adiante, na visão da sociedade como matéria bruta flexível a ser moldada e adequadamente conformada por arquitetos armados de um projeto adequado, na imagem da sociedade incapaz de melhorar sozinha ou mesmo de entender como seria essa melhoria, no conceito do conhecimento como poder, da razão como juíza da realidade e autoridade a quem cabe ditar e impor o *dever* sobre o *ser*.

As classes instruídas do Leste europeu no século XIX foram as mais ávidas estudiosas e herdeiras mais leais do legado iluminista. Primeiro foram engenheiras sociais e em segundo lugar, longe, comentaristas e intérpretes, mas de forma alguma técnicas administrativas. Eram intoxicadas de política, poder e Estado. Precisavam de uma poderosa alavanca para erguer a sociedade até o ideal: só um Estado que exercesse um poder absoluto poderia funcionar como essa alavanca; e tal Estado, tanto capaz quanto desejoso de servir, ainda

estava para ser criado. O existente ou não era forte o bastante ou era desviado pelos governantes do uso de sua força para o propósito certo. Como o ideal que buscavam, o Estado das classes instruídas pertencia ao futuro. Isso o tornava ainda mais um local de liberdade, não estorvado por experiência solene de prática política; a necessidade, por assim dizer, devia ser vislumbrada apenas junto com a irrevogável certeza do passado.

Tudo isso criava aquele “*délire universaliste de la table rase*” [delírio universalista da tábula rasa], a “visão prometéica do começo absoluto que justifica qualquer atrocidade”, cuja origem Jean-Marie Benoist²¹ remeteu à experiência jacobina de racionalização através da guilhotina — que no entanto veio a florescer plenamente quando casada com a sensação de atraso histórico e lançada num palco político vazio (ou violentamente esvaziado). Foi tal casamento que por fim e irreversivelmente privou os seres humanos dos direitos de sujeitos morais, transformando-os em tijolos com os quais construir a nova ordem ou em entulho que devia ser removido para limpar o terreno de construção.

Duas coisas podem ser ditas após esse breve exame — superficial mesmo — de visões amplamente diversas e muitas vezes diametralmente opostas que em algumas ocasiões desencadearam e em outras deram plausibilidade ao genocídio moderno.

Uma é que o genocídio moderno não é uma explosão incontrolada de paixões e quase nunca um ato sem sentido irracional. É, ao contrário, um exercício de engenharia social racional, de produção por meios artificiais da homogeneidade livre de ambivalência que a realidade social opaca e confusa não conseguiu produzir. Devemos concordar com Helen Fein, que afirma:

Para compreender os genocídios como um tipo de crime calculado, tais crimes devem ser analisados como atos com um objetivo do ponto de vista dos que os perpetraram: o genocídio é um instrumento racional para as suas finalidades, embora psicopata em termos de qualquer ética universalista ... o premeditado genocídio moderno é uma função racional da escolha por uma elite governante de um mito ou “fórmula política” (como colocou Mosca) que legitima a existência do Estado como veículo do destino do grupo dominante, cujos membros partilham uma imagem subjacente da qual a vítima é excluída por definição.²²

A outra coisa é que todas as visões de ordem artificial são por necessidade (nas suas conseqüências práticas, senão sempre de ante-

mão em seu projeto) inerentemente assimétricas e com isso dicotomizadoras. Elas dividem o mundo humano num grupo para o qual deve ser erigida a ordem ideal e em outro que entra no quadro e na estratégia apenas como uma resistência a ser superada — os inadaptáveis, os incontroláveis, os incongruentes e ambivalentes. Esse Outro, nascido da “operação da ordem e da harmonia”, resíduo do esforço classificatório, é jogado do outro lado desse *universo de obrigação* que une os de dentro do grupo e reconhece seu direito a serem tratados como detentores de direitos morais.

A ordenação — o planejamento e execução da ordem — é essencialmente uma atividade racional, afinada com os princípios da ciência moderna e, de modo mais geral, com o espírito da modernidade. Como a empresa de negócios moderna, que teve de separar-se da família para bloquear o impacto corrosivo das responsabilidades morais economicamente injustificáveis, das redes de afinidade e quaisquer outras situações governadas por relacionamentos pessoais, assim também o impulso racionalizante dos agentes políticos deve procurar libertar-se das “restrições éticas”. Ele tentaria alcançar essa emancipação e torná-la absoluta se assim permitido, isto é, se não impedido pela resistência das forças sociais ainda não colonizadas. Daí toda visão de uma ordem total tende a incluir uma expectativa de incapacitação dessas forças. Se consistente, ela implica não apenas uma estratégia pela qual a ordem pode ser introduzida, mas também uma estratégia que lhe permita manter-se daí em diante intacta e imune a todos e quaisquer “fatores de perturbação”. A imaginação dos racionalizadores é tentada pela perspectiva de um Estado de perfeição última e estável, um Estado do qual terá sido eliminada a própria possibilidade de desafio à ordem estabelecida. A concretização dessa visão requer, no entanto, a supressão ou neutralização dos determinantes autônomos da ação individual. “O que significaria o sucesso do projeto baconiano quando levado à desejada conquista da vontade como limite para a dominação? Significaria o domínio universal do sistema e a ausência do homem. Só assim seria a ‘Natureza’ conquistada por fim.” É o que sugere Theodore Olson. O sonho de Francis Bacon da *Casa de Salomão* oscila entre a utopia e a distopia que preencheram os dias agitados e as noites assombradas da era moderna. O sonho nunca deixou de ser sonhado, lembra Olson — *Walden Two* de Skinner sendo apenas um exemplo um pouco mais ambicioso e sem rodeios das suas últimas manifestações. O sucesso do plano de Skinner significaria a “eliminação da vontade e individualidade dos seres humanos. Mais

uma vez o resultado é a ausência de seres humanos e a sua substituição pelo ambiente experimental e seu correlato subjetivo, a adaptabilidade universal. Nenhuma vontade resta para frustrar a conquista da — ou pela? — Natureza.”²³

Ciência, ordem racional, genocídio

A ciência moderna nasceu da esmagadora ambição de conquistar a Natureza e subordiná-la às necessidades humanas. A louvada curiosidade científica que teria levado os cientistas “aonde nenhum homem ousou ir ainda” nunca foi isenta da estimulante visão de controle e administração, de fazer as coisas melhores do que são (isto é, mais flexíveis, obedientes, desejosas de servir). Com efeito, Natureza acabou por significar algo que deve ser subordinado à vontade e razão humanas — um objeto passivo da ação com um propósito, um objeto em si mesmo desprovido de propósito e portanto à espera de absorver o propósito injetado pelos senhores humanos. O conceito de Natureza, na sua acepção moderna, opõe-se ao conceito de humanidade pelo qual foi gerado. Representa o outro da humanidade. É o nome do que não tem *objetivo* ou *significado*. Despojada de integridade e significado inerentes, a Natureza parece um objeto maleável às liberdades do homem.

A insensibilidade da Natureza e a loquacidade da ciência são atadas num laço de legitimação recíproca que não se pode desfazer. Como outro do humano, o natural é o oposto do sujeito dotado de vontade e capacidade moral. É a poderosa vontade da humanidade como “mestra do universo” e o exercício do seu direito exclusivo de legislar os significados e os padrões de bondade que transformam em “Natureza” os objetos da mestria e legislação. Os objetos podem ser rios correndo sem sentido na direção errada, “onde não são necessários”. Ou plantas que nascem em lugares “onde comprometem a harmonia”. Ou animais que não põem o número de ovos ou não desenvolvem úberes grandes o bastante “para torná-los úteis”. Ou criminosos e bêbados ou débeis mentais que não funcionam para nenhuma utilidade significativa e são portanto “renaturalizados” em degenerados “ex-humanos”. Ou criaturas com cor de pele, forma corporal ou comportamento estranhos, envolvidas em atividades “sem sentido”, cuja presença “não pode servir a nenhum propósito útil”. Qualquer coisa que compromete a ordem, a harmonia, o plano, rejeitando assim um

propósito e significado, é Natureza. E, sendo Natureza, deve ser tratada como tal. E é Natureza *porque* é tratada assim.

O argumento é circular e portanto inexpugnável. Visão e prática abraçam-se firmemente uma à outra e juntas deslegitimam o “exterior” a partir do qual sua secreta união poderia ser avaliada, disfarçada e censurada. Como alertou W. Ryan:

É importante não nos iludirmos pensando que as monstruosidades ideológicas foram construídas por monstros. Não o foram; não o são. São desenvolvidas através de um processo que mostra todos os sinais de uma válida e completa erudição, com tábuas numéricas, notas de rodapé em abundância e terminologia científica. As ideologias são, com bastante frequência, acadêmica e socialmente respeitáveis e em muitos casos ocupam posições de absoluta validade, de modo que a discordância é considerada desrespeitosa e radical e corre o risco de ser rotulada como irresponsável, não esclarecida e desprezível.²⁴

Ryan não fala aqui dos dedicados nazistas nem da “ciência soviética” no regime de Stalin, famosos por sua subordinação descarada a uma ideologia gritantemente política. Se falasse, poderia contar com o endosso irrestrito de suas palavras por colegas cientistas. Seu alerta, no entanto, é sobre um fenômeno raramente expresso abertamente: as ambições normativas, planificadoras, que são inerentes a todo empreendimento científico, à atividade científica como tal, e que podem se prestar fácil e alegremente a utilizações políticas — *em qualquer época e em qualquer lugar*; ambições que são, elas mesmas, políticas. Chorover deixa isso bem claro:

A estrutura sociobiológica sobre a qual foram em última análise construídas as justificações para o genocídio simplesmente não era uma invenção nazista. Ela foi erigida em nome da ciência muito antes que o nacional-socialismo se tornasse uma realidade ...

O programa nazista de extermínio foi um prolongamento lógico de idéias sociobiológicas e doutrinas eugênicas que não tinham nada a ver especificamente com os judeus e que floresceram amplamente na Alemanha muito antes do Terceiro Reich ...

O caminho era direto entre um tipo supostamente objetivo de discurso científico sobre a desigualdade humana e uma forma

pretensamente racional de argumento moral sobre “vidas desprovidas de valor” e daí à solução final: “a diminuição e destruição de vidas desprovidas de valor”.²⁵

As raízes “científicas” do genocídio, não nazistas e pré-nazistas, estão sendo reveladas por um número crescente de historiadores que começam suas pesquisas inconscientes da natureza meramente *retrospectiva* e da pobre fundamentação histórica do arrogante repúdio à teoria e prática da “higiene racial” como uma aberração única. Robert Proctor descobriu que a versão mais comum dos acontecimentos, segundo a qual os cientistas alemães do período nazista foram levados a contragosto pelos governantes inescrupulosos a participar de suas práticas perversas, não resistiria à confrontação com os fatos: “antes de mais nada, foram em grande parte cientistas médicos que *inventaram* a higiene racial. Muitos dos principais institutos e cursos de *Rassenhygiene* e *Rassenkunde* [higiene e conhecimento racial] foram criados nas universidades alemãs muito antes de os nazistas chegarem ao poder. E é justo dizer que por volta de 1932 a higiene racial se tornara uma ortodoxia científica na comunidade médica alemã”. E a não ser que haja qualquer indício da convicção comum (e consoladora) de que a campanha pela pureza racial foi uma distorção tipicamente alemã de objetivos científicos, deixem-nos observar que o infame livro Baur-Fischer-Lenz que serviu de principal fonte de referência e suprema autoridade científica para os projetos genocidas dos nazistas e sua execução foi entusiasticamente resenhado pelas mais eminentes e esclarecidas publicações do Ocidente. O *New Statesman and Nation* classificou-o de “magnífico livro didático” e “obra-prima da pesquisa objetiva e da hipótese cautelosa”. *The Spectator*, *Sociological Education*, *American Sociological Review*, *Sociology and Social Research* e inúmeros outros periódicos orgulhosos de sua objetividade e busca da verdade repetiram a mesma admiração e não acharam nenhuma falha grave no raciocínio acadêmico dos pais espirituais do genocídio.²⁶

Christopher Simpson reuniu recentemente chocante evidência de como a ciência alemã na forma que assumiu sob o regime nazista pôde facilmente, após a derrota de Hitler, ser absorvida pelo *establishment* liberal-democrático ocidental. “A mística do guarda-pó branco e da alta tecnologia”, intensamente defendida por cientistas de todas as colorações políticas, ajudou a isentar os especialistas alemães, agora utilizados a serviço dos vencedores, de responsabilidade pelos

seus feitos durante a guerra, exceto nos casos mais horripilantes que já haviam provocado grita política. Em 1945, quando a extensão das atrocidades genocidas foi plenamente visualizada, a Academia Nacional de Ciências dos Estados Unidos lançou as bases para a subsequente absolvição retroativa dos cientistas alemães e com eles, por extensão, da ciência como tal, apesar de sua zelosa cooperação com o que tinha que ser definido à época (devido à lógica da derrota militar) como um crime contra a humanidade. Uma comissão especial da academia saiu-se com a idéia realmente espantosa de que o fiel serviço prestado aos nazistas durante a guerra foi na verdade uma forma de resistência dos cientistas — de que, apegando-se teimosamente à sua “tradicional torre de marfim” da objetividade imparcial, os cientistas alemães preservaram “uma ilha de inconformismo no corpo político do campo nazista”.²⁷

E no entanto a conclusão de Proctor é inequívoca e impiedosa: há “pouca evidência de que os médicos jamais tenham recusado participar dos programas nazistas”. Nenhuma punição ameaçava aqueles que se recusassem. Ninguém ordenava que os cientistas participassem nas horrendas experiências realizadas com prisioneiros, doentes mentais e outros párias: “os que participavam faziam-no porque tinham a oportunidade e se apresentavam como voluntários”. Os resultados das experiências eram normalmente saudados pelo meio acadêmico como material valioso, de alta qualidade: as experiências não eram empreendidas por charlatães, sádicos e loucos, mas “por profissionais treinados; os resultados eram apresentados em conferências e academias científicas de prestígio”. Com efeito, a tentativa inicial de alguns seguidores superentusiastas da mística do *Volk* [povo] de instituir a “medicina natural” e rejeitar a ortodoxia acadêmica fracassou por sua própria falta de ressonância com o caráter inteiramente moderno e científico do projeto genocida: os corpos de conhecimento associados à higiene racial “eram geralmente da medicina ortodoxa, não da heterodoxa; as técnicas exigidas para a esterilização, castração e assim por diante não eram algo que as tradições médicas orgânicas pudessem oferecer”, mas algo que a ciência racional e seu equipamento moderno certamente podiam.²⁸

As descobertas da “pesquisa” de Ravensbrück foram discutidas pelos mais ilustres acadêmicos de reputação internacional, incluindo o eminentíssimo médico alemão Ferdinand Sauerbruch. Ele e seus colegas de credenciais não menos impressionantes não viram nenhuma contradição entre sua vocação científica e as práticas que dotavam de

fundamento teórico e instrumentos. O mais comum era abraçarem com prazer a verdadeira oportunidade de aumentarem a erudição, oferecida pelo apoio do partido e o generoso patrocínio do Estado. A lista dos nomes famosos de especialistas e diligentes colaboradores (que além de luminares de primeira linha como Lenz, Verschuer ou Fischer incluía Rudolf Ramm, Kurt Blome, Gerhard Wagner, Lehmann, Baurmeister e muitos outros de posição igualmente respeitável — muitos dos quais continuaram suas brilhantes carreiras científicas após a queda da Alemanha nazista, como especialistas de renome em genética humana universalmente aclamados) encontraria seu lugar legítimo no “Quem é quem no mundo da ciência”. Esses nomes consideravam-se os seguidores e discípulos de Virchow, Semmelweis, Koch, Lister, Pasteur e Ehrlich; o problema é que essa pretensão é difícil de questionar. Eles com efeito seguiam as regras imparciais da descoberta científica dos fatos e os meios mais racionais para atingir determinados fins (e a racionalidade instrumental é, como todos cremos, política e moralmente neutra); eles com efeito trabalharam para melhorar a condição da raça humana, não inteiramente segura quando entregue à espontaneidade da natureza; eles com efeito queriam construir um mundo melhor, mais limpo e ordenado, mais apropriado ao que quer que se considerasse vida humana adequada.

E portanto não há escolha senão aceitar o veredito de Proctor: “Poder-se-ia muito bem argumentar que os nazistas não estavam, a rigor, abusando dos resultados da ciência mas meramente colocando em prática o que os doutores e cientistas já tinham eles mesmos iniciado.”²⁹ Não teria havido genocídio sem o projeto nazista de uma Alemanha racialmente pura. Mas igualmente não teria existido tal projeto sem a ciência e a tecnologia que o tornaram pensável e — digamos — respeitável.

Quase quatro décadas após a derrota nazista, Amitai Etzioni compareceu a uma conferência mundial que atraiu os maiores talentos que a comunidade científica tinha a oferecer, assim como políticos de nações-Estados ansiosos em utilizar teorias e técnicas científicas atualizadas para melhorar a sorte das populações que governavam. Etzioni descobriu que:

Os participantes da conferência passavam rapidamente da explicação, digamos, da amniocentese seguida de aborto do ponto de vista dos pais (que podem ou não querer ter um filho deformado) para a da sociedade (que pode ou não querer gastar 1,75 bilhão

de dólares para cuidar de crianças mongolóides), de objetivos terapêuticos (a prevenção do nascimento de uma criança deformada) para o uso dos *mesmos* procedimentos com propósitos procriativos (p. ex., a escolha do sexo da criança a nascer), dos direitos individuais para os problemas da sociedade, dos esquemas voluntários para intervenções coercitivas (p. ex., leis proibindo o casamento de débeis mentais).

O notável é que os cientistas e políticos igualmente mal notavam essa passagem. Pode-se alegar que era precisamente essa passagem e a facilidade com que podia ser feita que antes de mais nada garantiam o convite a alguns participantes e atraíam outros à conferência. “Se há alguma tolice que pode ser feita”, adverte Etzioni, “mais cedo ou mais tarde haverá um governo que a fará ... nesse ponto não temos, mesmo no papel, os mecanismos para interromper um desenvolvimento específico uma vez se mostre indesejável.”³⁰

A crônica de Müller-Hill sobre a “identificação, proscricção e extermínio daqueles que eram diferentes”, que inclui as datas da nomeação de Hitler como *Reichskanzler* e da conferência de Wandsee, termina com um registro da descoberta da estrutura do ADN por Watson e Crick e da explosão subsequente de pesquisa genética e de experiências de engenharia genética. Ele pergunta: “Foi aprendido algo com a explosão de barbárie na Alemanha ou ela será repetida em escala mundial de forma ainda mais terrível e num grau mais medonho ainda?”³¹ Após a descoberta do ADN, o conhecimento de que a genética e a eugenia se gabavam na época dos professores Fischer, Lenz e Verschuer parece risível, primitivo. Os geneticistas modernos pretendem escrever o derradeiro e completo “Livro da Vida” — todo o código genético humano com todas as variações possíveis. Logo se admitiu que a medicina originada pelo ADN precisará de uma nova indústria para geri-la. Já há empresas privadas dedicadas ao “genoma” humano, como uma chamada Biogen, que se apressou em proteger direitos autorais prevendo o extraordinário (e altamente lucrativo) conhecimento *aplicado* que a nova pesquisa científica está fadada a produzir. O Congresso dos Estados Unidos, fiel à sua função tradicional e de ampla aprovação, está preocupado com que o país perca sua atual liderança em biotecnologia se não forem destinados fundos para o trabalho pioneiro, enquanto o Departamento de Energia norte-americano convida os pesquisadores da estrutura do ADN a usar para as experiências seus amplos recursos eletrônicos sub-utilizados.

Quando pressionados por indivíduos conscientes ainda assombrados pela memória recente da manipulação científica do “material racial”, os cientistas, empresários ávidos de explorar suas descobertas e políticos interessados (pelo menos por enquanto) em explorar o seu prestígio reagem indignados: “Não pretendemos identificar características ‘más’, apenas obter as boas...”

Não há razão para duvidar das boas intenções dos cientistas. Há ainda menos motivo para acusá-los de premeditação dolosa. O que a lição do Holocausto nos ensinou, porém, foi a duvidar da sabedoria pretensiosa dos cientistas ao dizerem o que é bom ou mau, da capacidade da ciência como autoridade moral, enfim da capacidade dos cientistas de identificar questões morais e de fazer um julgamento moral dos efeitos de suas ações.

Relatando a desumanidade

As definições desumanizadoras do inimigo não são novas na história do homem e de modo algum um aspecto peculiar da idade moderna. Elas acompanharam a maioria das guerras — talvez todas as guerras. Durante o combate, eram provavelmente indispensáveis. O soldado tinha que suprimir sua aversão a matar e mutilar se quisesse não ser morto ou mutilado. Há uma feroz simetria nas lutas do campo de batalha. Dos dois lados, a suspensão do mandamento “não matarás” em relação ao Outro torna-se a condição de preservá-lo em relação a si mesmo (ou, mais perversamente ainda, de forçar o outro a obedecê-lo). A defesa do próprio direito de viver requer uma negação desse direito ao Outro. Em tal configuração, o Outro não precisa — ou assim parece — ser definido. O Outro define-se — como inimigo — quando lança o respeito alheio por sua identidade moral em conflito com a proteção da identidade alheia. Só se pode desprezar o fato de que ele é *um inimigo* com risco para si.

Embora ostensivamente sobrevivendo intacta ao advento da idade moderna, a velha tradição de desumanizar o inimigo em combate foi, como tudo o mais, completamente revolucionada pela organização e tecnologia modernas. O confronto das capacidades individuais de combate — o duelo em que as chances de sobrevivência eram iguais para os dois lados — foi substituído pela matança a distância e por atacado. A simetria de intenções já não é manifesta e evidente — tem de ser construída e demonstrada. Mais importante, a simetria de

intenções sempre aponta para a simetria de práticas e as armas modernas de aniquilamento em massa são racionalizadas para afastar tal simetria. Ao contrário dos combatentes na batalha homem a homem, os objetos da matança por atacado não podem ter sua humanidade admitida, ainda que depreciada. As armas modernas exigem uma completa eliminação da identidade moral de suas vítimas antes de eliminarem seus corpos.

Paul Fussell, professor de inglês na Pensilvânia e veterano da guerra no Pacífico, lembra: “Entre os americanos, a opinião geral era de que os japoneses eram realmente sub-humanos, uns animaizinhos amarelos. A imagem popular que se fazia deles era de piolhos, ratos, morcegos, víboras, cães e macacos.” Revistas do exército e da marinha escreviam sobre a “gigantesca tarefa do extermínio” e alguns dos *marines* que desembarcavam nas ilhas dominadas pelos japoneses inscreviam devidamente nos capacetes: “Exterminador de roedores”. A desumanização do inimigo era, naturalmente, recíproca. Sua persistência de ambos os lados, o esquecimento comum da humanidade do outro lado, tornava possíveis os massacres — como permitiam aos participantes encará-los como operações sanitárias e não assassinato. “... vamos despejar gasolina nas suas casamatas, atear fogo e então atirar nos que tentarem sair em chamas. Por que não? Por que não explodimos todos eles, com bolsas de explosivos ou algo mais forte? Por que não jogamos mesmo uma nova bomba em cima deles ...?”³²

Com todas as suas inovações modernas, a guerra continua sendo uma situação na qual os adversários detêm o direito à autodefinição (pelo menos no seu estágio desenvolvido, ainda que nem sempre ao ponto do assalto original). O inimigo parece ser *objetivamente* um inimigo, enquanto a minha negação do seu direito de ser protegido por mandamentos morais parece — de novo — um exercício de *reciprocidade*. O que não se dá no caso do genocídio. Aqui, o objeto do extermínio é definido *unilateralmente*. Nenhuma simetria se aplica ou se insinua de forma alguma. Por qualquer alcance da imaginação, o outro lado não é um inimigo, mas uma vítima. Ele foi marcado para o aniquilamento porque a lógica da ordem que o lado mais forte deseja estabelecer não tem espaço para sua presença. A maioria das pequenas guerras que se combinavam na grande guerra travada pela Alemanha nazista contra o mundo era desse tipo gritantemente assimétrico — para remoção dos alienígenas que ocupavam o espaço vital alemão ou das raças estranhas que se refugiavam na vida alemã e corroíam o espírito alemão. O objeto a ser destruído era plenamente

definido pela visão do futuro Reich alemão. E como assinalam Rubenstein e Roth, “se o Holocausto deixou uma única lição, é a de que não há absolutamente limite para as obscenidades que um agressor decidido e poderoso pode livremente cometer contra vítimas sem poder, sem Estado”.³³

Declarando que uma categoria específica de pessoas não tem lugar na ordem futura é dizer que essa categoria está além da redenção — não pode ser reformada, adaptada ou forçada a se adaptar. O Outro não é um pecador que pode ainda se arrependar ou emendar. É um organismo doentio, “enfermo e infeccioso, prejudicado e prejudicial”.³⁴ Serve apenas para uma operação cirúrgica; melhor ainda, para a fumigação e envenenamento. Deve ser destruído para que o resto do corpo social possa manter a saúde. Sua destruição é uma questão de medicina sanitária.

Hitler deu o tom para todo o posterior relato nazista, descrevendo o seu serviço à humanidade (matar os judeus) como o de “exterminação da peste”. *Der Stürmer*, de Streicher, martelou essa definição com implacável monotonia: “As bactérias, parasitas e pestes não podem ser tolerados. Por razões de limpeza e higiene devemos torná-los inofensivos pela sua eliminação.”³⁵ O moderno discurso científico da raça (de uma qualidade atribuída imutável — irremediavelmente “ordenada pela natureza”, reconhecidamente hereditária, culturalmente não manipulável, resistente a todo tratamento), do qual decorreu tão prodigamente a manufatura nazista do Outro, foi desde o início repleto de imagens de deformação patológica, degeneração, loucura, perversão sexual. Os conceitos teóricos estavam inextricavelmente entrelaçados às práticas médicas, as operações taxonômicas às cirúrgicas, as oposições conceituais às ações segregadoras, as avaliações abstratas às discriminações sociais. A definição do Outro como parasita utiliza os medos profundamente arraigados, a repulsa e aversão a serviço do extermínio. Mas também, e de modo mais seminal, ela coloca o Outro a uma enorme distância mental na qual os direitos morais não são mais visíveis. Tendo sido despojado de sua humanidade e redefinido como verme, o Outro não é mais objeto de avaliação moral.

Renomados cientistas alemães de hoje que ainda se lembram dos ilustres acadêmicos que inspiraram as políticas nazistas de seleção racial, segregação e “purificação” e depois presidiram a sua aplicação não conseguem recordar os colegas mais velhos ou professores como

anti-semitas — ou mesmo que fossem (com poucas exceções) homens politicamente engajados, quanto mais nazistas convictos. Ainda que o trabalho de cura realizado pelo tempo tenha muito provavelmente deixado sua marca na memória das testemunhas, a unanimidade do seu veredito é realmente impressionante. Admitindo que o veredito não é plenamente fiel aos fatos passados, sua motivação sincera certamente lança alguma luz sobre o clima atual nos meios científicos; é afinal em termos desse clima atual que o passado está sendo interpretado. E assim ficamos sabendo que o professor Fischer era uma pessoa completamente apolítica, dedicada apenas à ciência e à expansão do conhecimento — um homem bondoso, sensível e modesto. Ouvimos que o professor Lenz era igualmente dedicado à sua vocação, uma mistura do cientista guiado pela fome de conhecimento e do utopista desinteressado; nenhum traço de maldade, um homem absolutamente de boas intenções. Ficamos sabendo de um ex-assistente de Fischer que este insistia em escrever acurados informes especializados (sobre o grau de contaminação racial de pessoas em tratamento) de acordo com critérios puramente científicos; a clemência, do seu ponto de vista, devia ser desprezada por não se tratar de um conceito científico. Irmgard Haase, ex-ajudante do professor Verschuer, é bem incisiva: não tínhamos nenhum escrúpulo, lembra; era ciência, afinal. A professora E.Z. Rüdin, filha de Ernst Rüdin, falou das apreensões de seu falecido pai sobre os usos dados a suas descobertas científicas objetivas. Mas, pergunta ela, “o que ele deveria ter feito? Ele seria capaz de vender a alma ao diabo para obter dinheiro para seu instituto e a sua pesquisa”.³⁶ E de fato ele vendeu a alma ao diabo, sem apreensões. Afinal, ele defendia a causa da ciência, seus *recursos*, sua liberdade de *pesquisa*, seu *progresso*, e o que fazia como cientista era objetivo como a própria ciência e portanto imune à recriminação ética — não, absolutamente, um problema moral. À exceção de uns poucos fanáticos racistas, os outros chamados administradores e consultores do genocídio pensavam, com toda a probabilidade, no mesmo sentido e não precisavam de nenhuma outra motivação para o que faziam.

“A objetividade abria a porta a toda forma concebível de prática bárbara.”³⁷ Assim Müller-Hill resume sua cuidadosa pesquisa. Os cientistas saúdam a objetividade. Eles desprezam e evitam os juízos de valor. Uma vez feito isso, o resto é uma questão de racionalidade instrumental. Se matar doentes mentais é economicamente saudável e tecnicamente factível, por que cargas d’água não se deveria fazê-lo? Ou por que se deveria prejudicar as chances de progresso da ciência

pela recusa de usar o "material judeu e cigano" como animais experimentais?

O que ajuda é que os cientistas modernos estão organizados numa estrutura burocrática — com sua divisão vertical e horizontal do trabalho que os lança, na maioria, em uma posição de "intermediários" (Lachs), mantendo-os no "estado de agentes" (Milgram). Raramente os especialistas vêem as conseqüências últimas dos seus atos. Ainda é menos freqüente verem os fins lógicos de suas decisões. (Suas contribuições representam apenas funções parciais numa complexa rede de atividades entrelaçadas; como funcionários, como unidades de uma totalidade muito mais ampla que qualquer um deles, sentem-se eminentemente substituíveis: se não fizerem isso ou aquilo, alguém mais fará. Assim elimina-se de suas ações toda *personalidade*, juntamente com a responsabilidade pessoal.) Acima de tudo, raramente enfrentam com destemor os resultados finais. Se quiserem, podem mesmo permanecer inconscientes desses resultados.

Müller-Hill sugere que decorre da própria essência da prática chamada ciência (a mesma essência que julgamos responsável pelos feitos espetaculares da ciência, que admiramos e agradecemos) que "a outra pessoa" desapareça de vista, se torne ainda mais remota e daí menos significativa (com certeza menos significativa do ponto de vista *ético*). O avanço da especialização encara como seu fator indispensável a redução do "indivíduo" a uma cifra. "A inexorável intromissão da ciência, que começou no século XVIII durante o Iluminismo, em atividades mais propriamente concernentes ao indivíduo humano que fala e dá sinais teve efeitos sem precedentes e devastadores."³⁸ O que importa na ciência é obter resultados interessantes e precisos — e obtê-los rápido e barato. Outras considerações são meros obstáculos a serem saltados ou chutados para fora do caminho — não podem ser mais que "restrições", fatores regressivos, manifestações de obscurantismo e forças da escuridão.

Libertando das restrições morais a ação com um propósito, a modernidade tornou o genocídio possível. Sem ser a causa suficiente do genocídio, a modernidade é sua condição necessária. A capacidade de coordenar ações humanas em escala maciça, uma tecnologia que permite agir com eficiência a larga distância do objeto de ação, a divisão minuciosa do trabalho que permite por um lado o aumento espetacular da especialização e por outro a flutuação da responsabilidade, a acumulação de conhecimento incompreensível para o leigo e o concomitante aumento de autoridade da ciência, o clima mental

de racionalidade instrumental apoiado pela ciência e que permite o questionamento e justificação dos projetos de engenharia social exclusivamente em relação a sua factibilidade técnica e à disponibilidade de recursos "sub-utilizados" (tudo isso a ser posto a serviço da inexorável ânsia de ordem, transparência, ausência de ambigüidade) são todos atributos integrantes da modernidade. Mas também condicionam o deslocamento da ação moral pela ação instrumental (ou melhor, a atribuição de significado moral próprio à instrumentalidade) e assim tornam possível a realização do genocídio, bastando que ao redor existam forças decididas a realizá-lo. Em outras palavras, enfraquecendo radicalmente o poder das inibições morais e tornando as ações em larga escala independentes do juízo moral e isentas do impacto coator da moralidade individual, a modernidade fornece os meios para o genocídio. Mas também fornece o seu propósito.

Stanley Milgram resumiu da seguinte forma as descobertas de suas famosas experiências: "O ato de chocar a vítima [o ato de crueldade ostensiva no qual foram convidados a se engajar americanos comuns de classe média, cumpridores da lei e selecionados ao acaso. Z.B.] não deriva de impulsos destrutivos mas do fato de que os sujeitos foram integrados numa estrutura social e são incapazes de sair dela." Lembremos que a "estrutura social" submetida ao teste experimental foi a da ciência. Foi dito aos sujeitos das experiências de Milgram que a crueldade que eram convidados a praticar "justificava-se" pelos benefícios cognitivos que traria e pela contribuição que daria ao desenvolvimento do saber. De qualquer forma, eles perceberam isso por si mesmos quando se viram nas instalações de uma prestigiosa universidade e receberam suas ordens de pessoas com o guarda-pó branco que infunde respeito. Essas ordens eles não se inclinavam a contrariar. Devem ter pensado que era de se confiar que os cientistas buscavam o que é bom e não uma crueldade *desnecessária*.

A mais impressionante das descobertas de Milgram (embora uma das menos discutidas) foi, no entanto, o efeito de enfraquecimento dessa estrutura de comando "integrada" (leia-se: incontestada) pela exibição de desacordo entre autoridades igualmente prestigiosas e capacitadas. "Ficou claro que o desacordo entre as autoridades paralisou completamente a ação"³⁹, isto é, paralisou o desejo dos sujeitos de executar comandos que os ordenavam a praticar crueldades. Diante do *pluralismo* da autoridade, os impulsos morais dos sujeitos se reafirmaram e retomaram o controle de sua conduta. A ética retornou, por assim dizer, do exílio forçado. Os objetos sem rosto da experiência

recuperaram o rosto. Desintegrou-se o escudo protetor com o qual a organização bem estruturada, monolítica e de propósito único separava o sujeito de sua responsabilidade.

Parece que o único fator realmente capaz de contrabalançar e eventualmente compensar o potencial genocida adormecido nas capacidades instrumentais da modernidade e sua mentalidade racional-instrumental é o *pluralismo do poder* e portanto o pluralismo de opiniões autorizadas. Só o pluralismo devolve a responsabilidade moral da ação a seu natural portador: o indivíduo que age. A dissipação do controle central que o pluralismo inevitavelmente acarreta significa uma ausência de centro de controle sequer capaz de sonhar com uma "ordem universal e uniforme", quanto mais implantá-la. A unidade de definições e significados, de propósitos, estratégias, critérios de progresso, imagens de perfeição e senso da direção que a mudança está tomando e deve tomar — esse apaixonado anseio da modernidade — é então fadada a não se realizar ou ser completamente varrida da agenda. Em vez disso, um bocado de ambivalência semiótica e axiológica emerge para se tornar uma característica permanente da existência social, em vez de uma transitória falha dela ainda não consertada. A ambigüidade que a mentalidade moderna acha difícil de tolerar e as instituições modernas se empenharam em aniquilar (ambas tirando dessa intenção sua espantosa energia criativa) reaparece como a única força capaz de conter e isolar o potencial destrutivo genocida da modernidade. Daí a notória dualidade da tendência moderna, oscilando entre liberdade e genocídio, constantemente capaz de ir em uma ou outra direção, gerando ao mesmo tempo os mais terríveis perigos contemporâneos e os meios mais eficazes de evitá-los — o veneno e o antídoto.

No seu último livro e testamento, Primo Levi escreveu sobre os inúmeros perpetradores de grandes e pequenos crimes do Holocausto que tentaram se inocentar insistindo que "apenas cumpriram ordens". Levi os acusa de mentir. O que parece, no entanto, mais crucial é que os assassinos *puderam* dizer o que fizeram e ainda esperar pela credibilidade da mentira. Era o lado tecnológico-burocrático da modernidade que lhes dava essa esperança. Só o pluralismo da democracia moderna pode desmascarar suas desculpas e frustrar a esperança de que a mentira não será exposta. Talvez possa mesmo eliminar as ações que requerem uma mentira.

Depois de analisar o curso e os resultados da guerra moderna contra a ambigüidade, Hans Jonas encontrou na ambivalência ainda não

destruída a única força capaz de salvar a civilização tecnológica moderna de suas próprias conseqüências, planejadas ou não intencionais:

O erro básico da ontologia do "ainda não" e sua esperança escatológica é repudiado pela verdade plena — que não dá motivo nem a júbilo nem a depressão — de que o homem autêntico já está sempre lá e esteve lá durante toda a história conhecida, nas suas alturas e profundezas, na sua grandeza e miséria, na sua glória e tormento, na sua justiça e na sua culpa — em suma, em toda a *ambigüidade* que é inseparável da sua humanidade. Querer abolir essa ambigüidade constitutiva é querer abolir o homem na sua insondável liberdade.⁴⁰

2

A construção social da ambivalência

Existem amigos e inimigos. E existem *estranhos*.

Amigos e inimigos colocam-se em oposição uns aos outros. Os primeiros são o que os segundos não são e vice-versa. Isso, no entanto, não é testemunho de sua igualdade. Como a maioria das outras oposições que ordenam simultaneamente o mundo em que vivemos e a nossa vida no mundo, esta é uma variação da oposição-chave entre *interior* e *exterior*. O exterior é negatividade para a positividade interior. O exterior é o que o interior não é. Os inimigos são a negatividade da positividade dos amigos. Os inimigos são o que os amigos não são. Os inimigos são amigos falhados; eles são a *selvageria* que viola a *domesticidade* dos amigos, a *ausência* que é uma negação da *presença* dos amigos. O avesso e assustador "lá fora" dos inimigos é, como diria Derrida, um *suplemento* — tanto um acréscimo a como um deslocamento do aconchegante e confortável "aqui dentro" dos amigos. Só cristalizando e solidificando o que eles não são (ou o que eles não querem ser ou o que não diriam que sejam) na contra-imagem dos inimigos é que os amigos podem afirmar o que são, o que querem ser e o que querem que se pense que são.

Aparentemente há uma simetria: não haveria inimigos se não houvesse amigos e não haveria amigos se não fosse pelo largo abismo da inimizade exterior. A simetria, porém, é uma ilusão. São os amigos que *definem* os inimigos e a aparência de simetria é ela mesma um testemunho de seu direito assimétrico de definir. São os amigos que controlam a *classificação* e a *designação*. A oposição é uma realização e auto-afirmação dos amigos. É o produto e a condição do domínio narrativo dos amigos, de sua *narrativa como dominação*. Na medida em que dominam a narração, estebelecem seu vocabulário e lhe dão

um sentido, os amigos estão realmente em casa, entre amigos, à vontade.

O racha entre amigos e inimigos torna a *vita contemplativa* e a *vita activa* reflexos no espelho uma da outra. Mais importante, garante sua coordenação. Submetidos ao mesmo princípio de estruturação, o conhecimento e a ação combinam, de modo que o conhecimento pode informar a ação e a ação pode confirmar a verdade do conhecimento.

A oposição entre amigos e inimigos separa a verdade da falsidade, o bem do mal, a beleza da feiúra. Também diferencia entre o próprio e o impróprio, o certo e o errado, aquilo que é de bom gosto e o que não fica bem. Ela torna o mundo legível e, com isso, instrutivo. Ela dispersa a dúvida. E capacita o inteligente a prosseguir. Ela garante que se vá onde se deve ir. Ela faz a opção parecer reveladora da necessidade natural — de forma que a necessidade criada pelo homem possa ficar imune aos caprichos da escolha.

Os amigos são criados pela pragmática da cooperação. São moldados pela responsabilidade e o dever moral. Os amigos são aqueles por cujo bem-estar eu sou responsável *antes* que ajam em reciprocidade e *independente* disso; só com essa condição pode-se efetuar a cooperação, ostensivamente um laço contratual bidirecional. A responsabilidade deve ser antes uma dádiva para eventualmente se tornar uma troca.

Os inimigos, por outro lado, são criados pela pragmática da luta. Eles são construídos pela renúncia à responsabilidade e ao dever moral. Os inimigos são aqueles que rejeitam responsabilidade por meu bem-estar *antes* que eu rejeite responsabilidade pelo bem-estar deles e independente disso; só com essa condição pode-se efetuar a luta, ostensivamente uma inimizade de dois lados e uma ação hostil recíproca.

Enquanto a expectativa de amizade não é necessária para fazer amigos, a expectativa da inimizade é indispensável para fazer inimigos. Assim a oposição entre amigos e inimigos é entre *fazer* e *sofrer*, entre ser *sujeito* ou *objeto* da ação. É uma oposição entre avançar e recuar, entre a iniciativa e a vigilância, entre dominar e ser dominado, entre agir e reagir.

Com toda a oposição entre eles, ou melhor, *por causa* dessa oposição, cada um dos modos opostos representa relacionamentos. Segundo Simmel, podemos dizer que a amizade e a inimizade — e somente elas — são formas de *sociação*; com efeito, são as formas arquetípicas de toda sociação e juntas constituem sua matriz de duas

pontas. São a moldura na qual é possível a sociação; elas esgotam a possibilidade de “estar com outros”. Ser amigo e ser inimigo são as duas modalidades nas quais o *Outro* pode ser reconhecido como outro sujeito, construído como “um sujeito como o eu”, admitido no mundo em que o eu vive, ser considerado, tornar-se e permanecer relevante. Se não fosse pela oposição entre amigo e inimigo, nada disso seria possível. Sem a possibilidade de romper o laço da responsabilidade, nenhuma responsabilidade iria se impor como um dever. Se não fossem os inimigos, não haveria amigos. Sem a possibilidade de diferença, diz Derrida, “o desejo da presença como tal não teria espaço para respirar. Isso significa ademais que o desejo carrega em si mesmo o destino da insatisfação. A diferença produz o que proíbe, tornando possível a coisa mesma que torna impossível.”¹

Contra esse confortável antagonismo, contra essa colisão conflituosa de amigos e inimigos, rebela-se o *estranho*. A ameaça que ele carrega é mais terrível que a ameaça que se pode temer do inimigo. O estranho ameaça a própria sociação, a própria possibilidade de sociação. Ele desmascara a oposição entre amigos e inimigos como o *compleat mappa mundi*, como diferença que consome todas as diferenças e portanto não deixa nada *fora* dela. Como essa oposição é o fundamento no qual se assenta toda a vida social e todas as diferenças que a constroem e sustentam, o estranho solapa a própria vida social. E tudo isso porque o estranho não é nem amigo nem inimigo — e porque pode ser ambos. E porque não sabemos nem temos como saber qual é o caso.

O estranho é um membro (talvez o principal, o arquetípico) da família dos *indefiníveis* — essas unidades desconcertantes mas ubíquas que, de novo nas palavras de Derrida, “não podem mais ser incluídas na oposição filosófica (binária), resistindo-lhe e desorganizando-a, sem jamais constituir um terceiro termo, sem sequer dar espaço para uma solução sob a forma de dialética especulativa”. Eis alguns exemplos de “indefiníveis” discutidos por Derrida.

O *pharmakon*: termo genérico grego que inclui tanto os remédios quanto os venenos (termo usado no *Fedro* de Platão como análogo a escrita e por essa razão — na opinião de Derrida — indiretamente responsável, através de traduções que pretendiam evitar sua inerente ambigüidade, pela direção tomada pela metafísica ocidental pós-platônica). *Pharmakon*, por assim dizer, é “a polissemia regular, ordenada que, por desvio, indeterminação ou sobredeterminação mas sem erro de tradução, permitiu passar a mesma palavra como ‘remédio’, ‘re-

ceita’, ‘veneno’, ‘droga’, ‘filtro’ etc.” Por causa dessa capacidade, *pharmakon* é, antes e sobretudo, poderoso porque ambivalente e ambivalente porque poderoso: “Ele participa tanto do bem quanto do mal, do agradável e do desagradável.”² *Pharmakon*, afinal, “não é nem remédio nem veneno, nem bom nem mau, nem interior nem exterior”. *Pharmakon* consome e suprime a oposição — a própria possibilidade de oposição.

O *hímen*: de novo uma palavra grega, usada tanto para designar membrana quanto casamento e que por essa razão significa ao mesmo tempo virgindade — a não transigida e intransigente diferença entre “dentro” e “fora” — e a sua violação pela fusão do eu e do outro. Como resultado, *hímen* “não é nem confusão nem distinção, nem identidade nem diferença, nem consumação nem virgindade, nem véu nem desvelamento, nem dentro nem fora etc.”

O *suplemento*: em francês essa palavra designa tanto uma adição quanto uma substituição. É, portanto, o outro que “ingressa”, o exterior que adentra, a diferença que vira identidade. O resultado é que *suplemento* “não é nem mais nem menos, nem exterior nem complemento do interior, nem acidente nem essência etc.”³

Os indefiníveis são todos *nem uma coisa nem outra*, o que equivale a dizer que eles militam contra *uma coisa ou outra*. Sua subdeterminação é a sua força: porque nada são, podem ser tudo. Eles põem fim ao poder ordenador da oposição e, assim, ao poder ordenador dos narradores da oposição. As oposições possibilitam o conhecimento e a ação: as indefinições os paralisam. Os indefiníveis expõem brutalmente o artifício, a fragilidade, a impostura da separação mais vital. Eles colocam o exterior dentro e envenenam o conforto da ordem com a suspeita do caos.

É exatamente isso o que os estranhos fazem.

O horror da indeterminação

A clareza cognitiva (classificatória) é uma reflexão, um equivalente intelectual da certeza comportamental. Ocorrem e desaparecem juntas. Constatamos num lampejo como estão atadas quando desembarcamos num país estrangeiro, quando ouvimos uma língua estrangeira, quando observamos uma conduta que nos é estranha. Os problemas hermenêuticos que então enfrentamos oferecem um primeiro vislumbre da impressionante paralisia comportamental que se segue ao fracasso da

capacidade classificatória. Compreender, como sugeriu Wittgenstein, é saber como prosseguir. É por isso que os problemas hermenêuticos (que surgem quando o significado não é irrefletidamente evidente, quando tomamos consciência de que palavras e significado não são a mesma coisa, de que existe um *problema* de significado) são vividos como irritantes. Problemas hermenêuticos não resolvidos significam incerteza sobre como uma situação deve ser lida e que reação deve produzir os resultados desejados. Na melhor das hipóteses, a incerteza produz confusão e desconforto. Na pior, carrega um senso de perigo.

Em grande parte a organização social pode ser interpretada como sedimentação do esforço sistemático de reduzir a frequência com que surgem os problemas hermenêuticos e de aliviar o aborrecimento causado ao serem enfrentados esses problemas. Provavelmente o método mais comum de conseguir isso é o da separação territorial e funcional. Se esse método fosse aplicado plenamente e ao máximo, os problemas hermenêuticos diminuiriam na medida em que se reduzisse a distância física e aumentassem o escopo e frequência da interação. A chance de desentendimento não se concretizaria, ou só causaria um distúrbio marginal quando ocorresse, se o princípio da separação, a consistente “restrição da interação a setores de assumido entendimento comum e interesse mútuo”,⁴ fosse meticulosamente observado.

O método da separação territorial e funcional é utilizado tanto para fora quanto para dentro. Pessoas que precisam atravessar um território onde estão fadadas a causar ou encontrar problemas hermenêuticos procuram enclaves marcados para uso dos visitantes e os serviços de mediadores funcionais. Países turísticos, que esperam um influxo constante de visitantes “culturalmente mal instruídos”, separam esses enclaves e treinam esses mediadores de antemão.

A separação territorial e funcional é um reflexo dos problemas hermenêuticos existentes; mas é também um fator poderosíssimo para perpetuá-los e reproduzi-los. Enquanto a segregação for contínua e rigorosamente preservada, haverá pouca chance de que jamais diminua a probabilidade de desentendimento (ou pelo menos a previsão desse desentendimento). A persistência e a constante possibilidade de problemas hermenêuticos podem ser vistas assim simultaneamente como motivo e produto dos esforços para traçar fronteiras. Como tais, têm uma tendência interna à autoperpetuação. Como traçar fronteiras nunca é algo garantido e é difícil evitar que se cruzem algumas fronteiras, é provável que os problemas hermenêuticos persistam como uma

permanente “área cinzenta” cercando o mundo familiar da vida cotidiana. Essa área cinzenta é habitada por *estranhos*, pelos ainda não classificados, ou melhor, classificados por critérios semelhantes aos nossos mas ainda desconhecidos para nós.

Os “estranhos” ocorrem em uma variedade de tipos e com consequências desiguais. Um pólo é ocupado por aqueles que residem em terras *praticamente* remotas (isto é, raramente visitadas) e por isso limitados no seu papel para o estabelecimento de limites do território familiar (os *ubi leones*, inscritos como avisos de perigo nas fronteiras exteriores dos mapas romanos). O intercâmbio com esses estranhos (se é que ocorre) é isolado da rotina diária e da rede normal de interação — como uma função de uma *categoria especial* de pessoas (digamos, viajantes comerciais, diplomatas ou etnógrafos) ou uma *ocasião especial* para as demais. Os dois meios (territoriais e funcionais) de separação institucional facilmente protegem — com efeito, reforçam — a estranheza dos estranhos, junto com sua irrelevância cotidiana. Também preservam, ainda que indiretamente, a segura familiaridade do próprio território. Ao contrário de uma opinião amplamente difundida, o advento da televisão, essa enorme escotilha facilmente acessível através da qual se pode observar rotineiramente as maneiras estranhas, nem eliminou a separação institucional nem diminuiu sua eficácia. Pode-se dizer que a “aldeia global” de McLuhan fracassou em materializar-se. A moldura de uma tela de cinema ou de televisão afasta o perigo de derramamento ainda com mais eficiência do que os hotéis turísticos e os *campings* cercados; a unilateralidade da comunicação encerra firmemente os estranhos na tela como essencialmente incomunicáveis. A recentíssima invenção dos *shoppings* temáticos, com aldeias caribenhas, reservas indígenas e santuários polinésios reunidos sob o mesmo teto, leva a velha técnica da separação institucional ao nível da perfeição alcançado no passado apenas pelo jardim zoológico.

O fenômeno da *estranheza* não pode, porém, ser reduzido à geração de problemas hermenêuticos, por mais exasperantes que sejam. A insolvência da classificação aprendida é bastante perturbadora, embora percebida como algo menos que um desastre enquanto possa ser referida a um conhecimento que falta. Se pelo menos eu soubesse essa língua; se pelo menos eu quebrasse o mistério desses costumes estranhos... Por si mesmos, os problemas hermenêuticos não solapam a confiança no conhecimento e na possibilidade de se alcançar certeza comportamental. Quando nada, reforçam as duas coisas. A maneira

pela qual definem o remédio como aprendizado de outro *método de classificação*, de outro conjunto de oposições, dos significados de outro grupo de sintomas, apenas corrobora a fé na ordenação essencial do mundo e particularmente na capacidade ordenadora do conhecimento. Uma dose moderada de perplexidade é prazerosa precisamente porque se transforma no conforto da confiança renovada (esta, como todo turista sabe, é parte importante da atração que exercem as viagens ao exterior; quanto mais exóticas, melhores). A diferença é algo com que se pode viver na medida em que se acredita que o mundo diferente é, como o nosso, um “mundo com uma chave”, um mundo ordenado como o nosso, apenas mais um mundo ordenado habitado por amigos ou inimigos, sem híbridos para distorcer o quadro e confundir a ação e com regras e divisões que podemos ainda desconhecer mas que podemos aprender se necessário.

Alguns estranhos não são, porém, os *ainda não definidos*; são, em princípio, os *indefiníveis*. São a premonição daquele “terceiro elemento” que não deveria ser. Esses são os verdadeiros híbridos, os monstros — não apenas *não classificados*, mas *inclassificáveis*. Eles não questionam apenas uma oposição aqui e ali: questionam a oposição como tal, o próprio princípio da oposição, a plausibilidade da dicotomia que ela sugere e a factibilidade da separação que exige. Desmascaram a frágil artificialidade da divisão. Eles destroem o mundo. Estendem a temporária inconveniência de “não saber como prosseguir” a uma paralisia terminal. Devem ser transformados em tabu, desarmados, suprimidos, física ou mentalmente exilados — ou o mundo pode perecer.

A separação territorial e funcional atinge a suficiência quando aquilo que meramente *não é familiar* se torna realmente *estranho*, apropriadamente definido por Simmel como “o homem que chega hoje e fica até amanhã”.⁵ O estranho, com efeito, é alguém que se recusa a ficar confinado à terra “longínqua” ou a se afastar da nossa e, assim, *a priori* desafia o expediente fácil da segregação espacial ou temporal. O estranho entra no mundo real e se estabelece aqui, tornando-se assim *relevante* — ao contrário daqueles meramente “não familiares” — quer seja amigo ou não. Ele entrou no mundo da vida *sem ser convidado*, com isso lançando-me para o lado receptor da sua iniciativa, transformando-me no objeto da ação de que ele é o sujeito — tudo isso, lembremos, é marca notória do *inimigo*. Mas ao contrário de outros inimigos “sinceros”, este não é mantido a uma distância segura nem do outro lado da linha de batalha. Pior ainda,

ele reivindica o direito de ser um objeto de *responsabilidade* — o bem conhecido atributo do *amigo*. Se lhe impomos a oposição amigo/inimigo, ele fica ao mesmo tempo sub- e sobredeterminado. E assim, por extensão, expõe o fracasso da própria oposição. Ele é uma ameaça constante à ordem do mundo.

Mas não só por essa razão, porém. Há mais. Por exemplo, o inesquecível e por isso imperdoável pecado original da seção anterior: o fato de que ele entrou no reino do mundo da vida num momento que pode ser localizado no tempo com exatidão. Ele não pertencia ao mundo da vida “inicialmente”, “originalmente”, “desde o início”, “desde tempos imemoriais” e, dessa forma, ele questiona a atemporalidade do mundo da vida, pondo em relevo a “mera historicidade” da existência. A memória do *evento* da sua chegada faz da sua própria presença um evento histórico, mais do que um fato natural. Sua passagem de uma a outra categoria infringiria uma fronteira importante no mapa da existência e assim deve-se resolutamente resistir a ela; tal passagem equivaleria afinal a admitir que a própria natureza é um evento histórico e que, portanto, os apelos à ordem natural ou aos direitos naturais não merecem qualquer tratamento preferencial. Sendo um evento histórico, tendo um começo, a presença do estranho sempre tem o potencial de terminar. O estranho tem liberdade para ir. Pode também ser forçado a ir — ou, pelo menos, pode-se pensar em forçá-lo a ir sem violar a ordem das coisas. Por mais prolongada, a permanência do estranho é temporária — outra infração à divisão que se deveria manter intacta e preservada em nome da existência segura, ordeira.

Mesmo aqui, no entanto, a traiçoeira incongruência do estranho não termina. O estranho solapa o ordenamento espacial do mundo — a batalhada coordenação entre proximidade moral e topográfica, a união dos amigos e a distância dos inimigos. O estranho perturba a ressonância entre distância física e psíquica: ele está *fisicamente próximo* mas permanece *espiritualmente distante*. Ele traz para o círculo íntimo da proximidade o tipo de diferença e alteridade que são previstas e toleradas apenas a distância — onde podem ser desprezadas como irrelevantes ou repelidas como hostis. O estranho representa uma “síntese” incongruente e portanto ressentida “da proximidade e da distância”.⁶ Sua presença é um desafio à confiabilidade dos limites ortodoxos e dos instrumentos universais de ordenação. Sua proximidade (como toda proximidade, de acordo com Levinas)⁷ sugere um relacionamento moral, enquanto sua distância (como toda

distância, segundo Erasmo)⁸ permite exclusivamente um relacionamento contratual: outra importante oposição de compromisso.

Como sempre, a incongruência prática segue a conceitual. O estranho que se recusa a ir embora transforma gradualmente sua residência temporária em território doméstico — tanto mais que sua outra casa, a “original”, recua no passado e talvez desapareça completamente. Por outro lado, no entanto, ele preserva (pelo menos em teoria) sua liberdade de ir e portanto é capaz de ver as condições locais com uma equanimidade que os residentes nativos mal se podem permitir. Daí outra síntese incongruente — desta vez entre o envolvimento e a indiferença, o partidatismo e a neutralidade, o isolamento e a participação. O compromisso declarado pelo estranho, a lealdade que promete, a dedicação que demonstra não são dignos de confiança: são acompanhados de uma válvula de escape que a maioria dos nativos muitas vezes inveja mas raramente possui.

O pecado irredimível do estranho é, portanto, a incompatibilidade entre a sua presença e outras presenças, fundamental para a ordem do mundo — o seu assalto simultâneo a várias oposições instrumentais cruciais ao esforço incessante de ordenação. É este pecado que através de toda a história moderna redundando na constituição do estranho como portador e corporificação da *incongruência*; com efeito, o estranho é uma pessoa afligida pela incurável doença da *incongruência múltipla*. O estranho é, por essa razão, a perdição da modernidade. Ele pode bem servir como exemplo arquetípico do *visqueux* [viscoso, repulsivo] de Sartre ou do *slimy* [pegajoso, repugnante] de Mary Douglas — uma entidade inerradicavelmente *ambivalente*, sentada em cima de um muro fortificado (ou melhor, uma substância derramada sobre ele que o torna escorregadio de ambos os lados), turvando uma linha de fronteira vital à construção de uma ordem social específica ou de um modo de vida específico.

Nenhuma classificação binária usada na construção da ordem pode se sobrepor inteiramente à experiência contínua e essencialmente não discreta da realidade. A oposição, nascida do horror à ambigüidade, torna-se a principal fonte de ambivalência. A imposição de qualquer classificação significa inevitavelmente a produção de anomalias (isto é, fenômenos que são percebidos como “anômalos” apenas na medida atravessam as categorias cuja separação é o significado da ordem). Assim, “qualquer cultura dada deve enfrentar eventos que parecem desafiar suas suposições. Ela não pode ignorar as anomalias que seu esquema produz, exceto com o risco de perder a confiança.”⁹ Difícil-

mente haverá uma anomalia mais anômala que o estranho. Ele se situa *entre* amigo e inimigo, a ordem e o caos, dentro e fora. Ele *representa* a deslealdade dos amigos, o gracioso disfarce dos inimigos, a falibilidade da ordem, a vulnerabilidade interna.

Combatendo a indeterminação

Das comunidades pré-modernas, de pequena escala, que para a maioria dos seus membros foram os universos em que se inscreveu a totalidade do mundo da vida, diz-se muitas vezes que foram marcadas por *densa sociabilidade*. Esse veredito comum é no entanto interpretado de várias maneiras. O mais comum é interpretar *erroneamente* “densa sociabilidade” como intimidade, afinação espiritual e cooperação desinteressada ao estilo de Tönnies; em outras palavras, como *amizade* sem rivalidade ou *inimizade* suprimida. Como já vimos, no entanto, a amizade não é a única forma de sociação; a inimizade desempenha também essa função. Com efeito, a amizade e a inimizade constituem, juntas, a moldura *dentro da qual* torna-se possível e se dá a sociação. A “densa sociabilidade” do passado nos impressiona, em retrospecto, como distinta da nossa situação não porque continha mais amizade do que experimentamos em nosso mundo, mas porque seu mundo era cerrada e quase completamente repleto de amigos e inimigos — e de amigos e inimigos *apenas*. Pouco espaço, um espaço marginal se tanto, era reservado no mundo da vida para os mal definidos *estranhos*. Assim, os problemas semânticos e comportamentais que a oposição amigos/inimigos só pode gerar surgiam mas raramente — e em princípio se podia lidar com eles rápida e eficazmente na dualidade de maneiras que a oposição legitimava. A comunidade de fato defendia sua densa sociabilidade reclassificando prontamente os poucos estranhos que por vezes entravam em sua órbita como amigos *ou* inimigos. Ostensivamente uma estação temporária, a estranheza não apresentava um sério desafio à ordenada e sólida dualidade do mundo.

Todos os grupamentos supra-individuais são antes e acima de tudo sedimentos (ou melhor, processos em andamento) de *coletivização* de amigos e inimigos — daquela coordenação de linhas que separa amigos de inimigos e permite que muitos indivíduos partilhem amigos e inimigos. Mais importante, indivíduos que partilhavam um grupo ou categoria comum de inimigos deviam por isso tratar-se como amigos. Nas comunidades caracterizadas por densa sociabilidade, isso era tudo

ou quase tudo. E podia continuar sendo tudo na medida em que a inclusão dos estranhos numa das duas categorias opostas, amigos ou inimigos, era fácil e estava no poder da comunidade.

A última exigência não é encontrada, porém, em condições modernas. Tais condições são marcadas pelo *divórcio* entre densidade física e densa sociabilidade. Os *alienígenas* aparecem dentro dos confins do mundo da vida e *se recusam a ir embora* (embora sempre se espere que irão afinal...). Essa nova situação não decorre necessariamente da agitação e mobilidade aumentadas. Aliás, é a própria nova mobilidade, intensa e febril, que surge da "uniformização" de vastos espaços imposta pelo Estado; de espaços amplos demais para serem assimilados e domesticados pelos velhos métodos de mapeamento e ordenação usados comunitariamente. Os novos alienígenas não são visitantes, essas manchas escuras na superfície transparente da realidade diária, que se pode tolerar quando há esperança de que serão afastados amanhã (ainda que haja a tentação de fazê-lo imediatamente). Eles não usam espadas nem parecem esconder adagas na capa (embora não se tenha certeza disso). Não são como os inimigos que a gente conhece. Ou pelo menos fingem que não são. Mas também não são como os amigos.

Os amigos são encontrados na outra ponta da responsabilidade. Encontram-se inimigos (quando se encontram) na ponta da espada. Não há regra clara sobre o encontro de estranhos. A comunicação com os estranhos é sempre uma incongruência. Ela representa a incompatibilidade das regras que o estado confuso do estranho invoca. É melhor não encontrar estranhos de forma alguma. Agora, se não é possível desviar-se do espaço que eles ocupam ou dividem, a melhor solução então é um encontro que não é realmente um encontro, um encontro que finja não ser um encontro, um *desencontro* (para tomar emprestado o termo de Buber, *Vergegnung*, em oposição a encontro, *Begegnung*). A arte do desencontro é primeiro e antes de mais nada um conjunto de técnicas que servem para *desetificar* a relação com o Outro. Seu efeito geral é uma negação do estranho como objeto moral e sujeito moral. Ou melhor, a exclusão de situações que possam dar ao estranho uma importância moral. Isso, no entanto, é um substituto pobre para a condição ideal talvez perdida, mas de qualquer forma hoje inatingível: aquela na qual a oposição entre amigos e inimigos não é absolutamente desafiada, de modo que a integridade do mundo da vida pode ser sustentada com as simples dicotomias

semânticas e comportamentais operadas ordinariamente pelos membros da comunidade.

Como todos os outros grupamentos sociais autoperpetuantes, passados e futuros, territoriais ou não, os Estados nacionais modernos coletivizam amigos e inimigos. Além dessa função comum, porém, também desempenham uma nova função específica apenas deles: eliminam os estranhos ou pelo menos tentam. A ideologia nacionalista, diz John Breuilly, "não é nem uma expressão de identidade nacional (pelo menos não há maneira racional de mostrar que seja esse o caso) nem invenção arbitrária dos nacionalistas com finalidades políticas. Ela surge da necessidade de compreender complexos arranjos sociais e políticos."¹⁰ O que deve ser compreendido antes de mais nada e assim se tornar "convivível" é a situação na qual a tradicional e testada dicotomia entre amigos e inimigos não pode ser simplesmente aplicada e foi portanto acordada — como um pobre guia da arte de viver. *O Estado nacional destina-se primordialmente a lidar com o problema dos estranhos, não dos inimigos.* É precisamente essa característica que o distingue de outras organizações sociais supra-individuais.

Ao contrário da tribo, a nação-Estado estende seu controle sobre um *território* antes de exigir a obediência do *povo*. Se as tribos podem assegurar a necessária coletivização de amigos e inimigos através dos processos gêmeos de atração e repulsão, auto-seleção e auto-segregação, as nações-Estados territoriais devem impor a amizade quando ela não surge por si mesma. Os Estados nacionais devem *artificialmente* consertar as falhas da natureza (criar intencionalmente o que a natureza não conseguiu espontaneamente). No caso do Estado nacional, a coletivização da amizade requer doutrinação e força, o artifício da realidade legalmente construída e a mobilização da solidariedade a uma *comunidade imaginada* (o termo apropriado proposto por Benedict Anderson) para universalizar os padrões cognitivos/comportamentais associados à amizade dentro das fronteiras do reino. O Estado nacional redefine os *amigos* como *nativos*; ele ordena que os direitos reservados "apenas aos amigos" sejam estendidos a todos os residentes do território — tanto aos familiares como aos não familiares. E vice-versa: ele garante o direito de residência apenas se tal extensão da amizade é desejável (embora a desejabilidade seja muitas vezes disfarçada de "factibilidade"). É por isso que o nacionalismo busca o Estado. É por isso que o Estado gera o nacionalismo. É por isso que em toda a era moderna, já com dois séculos de existência, o

nacionalismo sem Estado foi tão frágil e impotente quanto o Estado sem o nacionalismo — ao ponto de um ser inconcebível sem o outro.

Ressaltou-se em todas as análises do Estado moderno que ele “tentou reduzir ou eliminar todas as lealdades e divisões dentro do país que pudessem se colocar no caminho da unidade nacional”.¹¹ Os Estados nacionais promovem o “nativismo” e constroem seus súditos como “nativos”. Eles louvam e impõem a *homogeneidade* étnica, religiosa, lingüística e cultural. Desenvolvem uma propaganda incessante de atitudes *coletivas*. Constroem memórias históricas *conjuntas* e fazem o máximo para desacreditar ou suprimir teimosas lembranças que não podem ser comprimidas dentro da tradição coletiva — agora redefinida, nos termos quase legais próprios do Estado, como “nossa herança comum”. Pregam o senso de missão *comum*, de destino *comum*. Alimentam ou pelo menos legitimam e dão apoio tácito à animosidade para com todos que se colocam de fora da sagrada união.¹² Em outras palavras, os Estados nacionais promovem a *uniformidade*. O nacionalismo é uma religião da amizade e o Estado nacional é a Igreja que força o rebanho em perspectiva a praticar o culto. A homogeneidade imposta pelo Estado é a *prática da ideologia* nacionalista.

No espirituoso comentário de Boyd C. Shafer, “os patriotas tinham que ser feitos. No século XVIII creditava-se muito à natureza, mas não se podia confiar nela para desenvolver homens sem apoio.” O nacionalismo foi um programa de engenharia social e o Estado nacional deveria ser a sua fábrica. Desde o início o Estado nacional foi lançado no papel de jardineiro coletivo, empenhado na tarefa de cultivar sentimentos e habilidades improváveis de serem desenvolvidos de outra forma. “A nova educação”, escreveu Fichte nos seus *Discursos* de 1806,

deve consistir essencialmente nisso, no fato de que destrói completamente a liberdade de arbítrio no solo que empreende cultivar, produzindo ao contrário estrita necessidade da decisão da vontade, sendo o oposto impossível ... Se de alguma forma quiser influenciar [o homem], você deve fazer mais do que falar com ele; você deve moldá-lo e moldá-lo de tal forma que ele não possa querer diferentemente do que você deseja que ele queira.¹³

Enquanto isso, Rousseau aconselhava o rei da Polônia sobre como fabricar poloneses (a distância, o “homem como tal” era melhor visto na sua verdadeira qualidade de patriota nacional):

É a educação que deve dar às almas uma formação nacional e dirigir suas opiniões e gostos de tal forma que elas sejam patriotas por inclinação, por paixão, por necessidade. Quando abre os olhos pela primeira vez, a criança deve ver a pátria, e até a morte o homem não deve ver nada além disso ... Aos vinte, um polonês não deve ser um homem de nenhum outro tipo; deve ser um polonês ... A lei deve regular o conteúdo, a ordem e a forma dos seus estudos. Eles devem ter apenas poloneses por professores.¹⁴

Se o Estado nacional fosse capaz de atingir o seu objetivo, não haveria estranhos no mundo cotidiano dos residentes transformados em nativos transformados em patriotas. Só haveria nativos, que são amigos, e estrangeiros, que são inimigos efetivos ou potenciais. A questão, porém, é que nenhuma tentativa de assimilar, transformar, aculturar ou absorver a heterogeneidade étnica, religiosa, lingüística, cultural etc. e dissolvê-la no corpo homogêneo da nação teve ou poderia ter de fato um sucesso incondicional. O mais comum é que a mistura fosse um mito, um projeto fracassado. Os estranhos recusavam-se a serem divididos claramente em “nós” e “eles”, amigos e inimigos. Teimosa e irritantemente, eles permaneciam indeterminados — seu número e poder de aborrecer parecem crescer com a intensidade dos esforços para dicotomizar. Era como se os estranhos fossem um “lixo industrial” que crescesse de volume com o aumento da produção de amigos e inimigos; um fenômeno criado pela própria pressão assimilatória que pretende destruí-lo. O assalto direto contra os estranhos tinha de ser desde o início ajudado, reforçado e suplementado por um vasto conjunto de técnicas que visava tornar possível a coabitação a longo prazo, talvez permanente, com estranhos. E o foi.

Vivendo com a indeterminação

O inventário de reações à teimosa presença de estranhos pode ser entrevisto no catálogo padrão de reações à “viscosidade” como tal. A maioria dos itens nesse catálogo refere-se a tentativas de isolar o “pegajoso” despojando-o de sua “viscosidade”. Todas essas tentativas seguem a estratégia lógica mas implausível de separar de novo o que a anomalia, cheia de ambigüidade semântica, mistura; e a de remover de vista o resíduo resistente, seja física ou espiritualmente.

A opção primária, naturalmente, é um corte radical no emaranhado de incongruências, forçando o estranho a partir; restabelecer a ordem original reconciliando, por assim dizer, o que está pessoal e espacialmente separado. Essa medida superconsistente, no entanto, nem sempre é factível — a ausência de uma “morada natural” do estranho em questão sendo um caso extremo. O estranho que não está apenas *fora de lugar* mas também *sem casa* no sentido absoluto pode tornar-se um tentador objeto de genocídio. (No pungente sumário de Cynthia Ozick: “A Solução Final alemã foi uma solução estética, uma questão de edição, o dedo do artista removendo uma nódoa; ela simplesmente aniquilou o que não era considerado harmonioso.”¹⁵) Fora essa solução radical, pode-se despejar a anomalia numa das inúmeras variantes de *Naartürmer* ou *Naarshiffen*¹⁶ — e assim alcançar congruência entre o incongruente “território extraterritorial” e os igualmente incongruentes “locais translocais”. Reservas tribais, torrões natais e guetos étnicos são bem notórios entre essas variantes.

Se as soluções radicais ou quase radicais não são factíveis ou convenientes, uma cerca cultural vem em defesa como expediente secundário. Se o estranho não pode se tornar inexistente, pode pelo menos se tornar intocável. O intercâmbio social com o estranho pode ser severamente reduzido e qualquer resíduo de comunicação que se permita pode ser cercado por um incômodo ritual cuja principal função é expulsar o estranho do reino do ordinário e desarmá-lo como fonte possível de influência normativa. (É o tipo de solução que diz: “o estranho tem suas maneiras estranhas, deixe que as conserve, mas lembre-se que servem apenas para ele e não para nós, pessoas normais”.) Estritas proibições de *conúbio*, *comércio* e *convívio* são os métodos mais comuns de isolamento cultural e limitação de contato. Aplicados isoladamente ou em conjunto, eles marcam o estranho como o Outro e impedem que a ambigüidade da sua situação polua a limpidez da identidade nativa. A exclusão cultural do estranho, sua construção como Outro *permanente*, fora das divisões e categorias “normais”, “implica o reconhecimento de limitações aos entendimentos partilhados, diferenças de critérios para juízo de valor e desempenho e uma restrição da interação a setores de entendimento comum e interesse mútuo assumidos”. São impostas restrições “aos tipos de papéis permitidos a um indivíduo e aos sócios que pode escolher para diferentes tipos de transações”.¹⁷

Manter o estranho a uma distância mental, “encerrando-o” numa concha de exotismo, não é, contudo, suficiente para neutralizar sua

inerente e perigosa incongruência. Afinal, ele continua por perto. Um momento de desatenção e o intercâmbio pode transbordar os limites permitidos. Assim, os estranhos continuam sendo os “pegajosos” permanentes, sempre ameaçando eliminar as fronteiras vitais à identidade nacional. O perigo deve ser assinalado, os nativos devem ser advertidos e mantidos em alerta para não sucumbirem à tentação de comprometer os caminhos separados que fazem deles o que são. Isso pode ser conseguido desacreditando-se o estranho, representando suas características exteriores, visíveis e fáceis de identificar (*diacríticas*, na terminologia de Frederik Barth) como sinais de qualidades ocultas e por essa razão ainda mais abomináveis e perigosas. É a instituição social do *estigma*, colocada há duas décadas sob o crivo da análise social por Erving Goffman.

No seu significado original, “estigma” designava os sinais corpóreos que indicavam inferioridade de caráter ou fraqueza moral. O conceito pode ser aplicado mais amplamente a todos os casos quando uma característica observável — documentada e indiscutível — de certa categoria de pessoas é primeiro salientada à atenção pública e então interpretada como um sinal visível de uma falha oculta, iniquidade ou torpeza moral. Um traço de outro modo inócuo torna-se uma mancha, um sinal de aflição, motivo de vergonha. A pessoa portadora desse traço é facilmente identificável como menos desejável, inferior, ruim e perigosa. Os sócios são alertados e advertidos das possíveis conseqüências sinistras da interação descuidada. São também armados com a informação sobre a *identidade social virtual* dos membros da categoria estigmatizada, identidade difícil de ser em seguida negada, por mais que os estigmatizados tentem afirmar a *efetiva identidade* que definiram.¹⁸

O estigma parece ser uma arma conveniente na defesa contra a importuna ambigüidade do estranho. A essência do estigma é enfatizar a diferença; e uma diferença que está em princípio além do conserto e que justifica portanto uma permanente exclusão. Com efeito, tais sinais exteriores de um interior supostamente mórbido são em geral escolhidos por não cederem facilmente às habilidades cosméticas humanas. No mundo moderno, com sua crença na onipotência da cultura e da educação (o homem é “meramente o que a educação faz dele”, afirmou Kant confiantemente; “l'éducation peut tout” [“a educação pode tudo”], confirmou Helvetius), com suas constantes exortações ao aprimoramento pessoal e o axioma da responsabilidade individual pela construção de si mesmo, o estigma permanece um dos

poucos resíduos de “natureza” que o zelo remodelador e planejador isenta de interferência e deixa em seu estado supostamente virgem. O estigma traça o limite da capacidade transformadora da cultura. Os sinais exteriores podem ser mascarados, mas não podem ser erradicados. O laço entre sinais e verdade interior pode ser negado, mas não pode ser rompido.

Armada de tais qualidades, a instituição do estigma serve eminentemente à tarefa de imobilizar o estranho na sua identidade de Outro excluído. Fosse o estranho meramente uma pessoa “deseducada”, ainda não instruída nos hábitos locais e não adequadamente adaptada às condições locais, a ameaça prática inerente a sua “múltipla incongruência” deixaria o nativo sem defesa. Mais perigosamente ainda, a fragilidade inerente a toda identidade, incluindo a do nativo, seria gritantemente exposta. Uma identidade que qualquer um pode *adquirir* pela diligência e esforço é uma identidade que também pode ser *abandonada* à vontade. Esse tira e põe de identidade é, no entanto, um fundamento frágil demais para sustentar a existência segura (a “integridade”) do grupo. A aceitação de raízes “meramente culturais” (isto é, artificiais, manipuláveis e retificáveis) da idiossincrasia do estranho significa na prática a renúncia do grupo a sua autoridade de expedir vistos e passaportes, ao seu direito de controlar o tráfico de fronteira. E uma fronteira desguarnecida é, para todos os efeitos práticos, uma contradição em termos. O estigma afasta (ou pelo menos promete afastar) todos esses perigos. O estigma é um produto cultural que proclama um limite para a força da cultura. Com o estigma a cultura traça uma fronteira para o território que considera sua tarefa cultivar e circunscreve uma área que *deve* ser deixada de lado.

Uma vez que os sinais do estigma são essencialmente irremovíveis, uma categoria só pode deixar de ser estigmatizada se o significante do estigma for reinterpretado como inócuo ou neutro ou se lhe for completamente negada significação semântica e se tornar assim socialmente invisível. Na sociedade moderna há uma constante pressão para fazer exatamente isso. A pressão não pode ser facilmente neutralizada. Ela decorre de atributos bem essenciais e constitutivos da sociedade moderna, como o princípio da igualdade de oportunidades, da liberdade pessoal, da responsabilidade do indivíduo por seu próprio destino — e pode não ser efetivamente cancelada sem contradições e sem gerar novas incongruências. Afinal, a modernidade é uma rebelião contra o destino e a imputação, em nome da onipotência do desígnio e das realizações. O estigma só pode ser um espinho na sua

carne; ele restaura a dignidade do destino e lança uma sombra sobre a promessa de aperfeiçoamento ilimitado. Está portanto em desacordo com tudo o que a modernidade representa e tudo aquilo em que a sociedade moderna deve acreditar para reproduzir sua existência da única forma que conhece e é instruída a cultivar.

Por outro lado, no entanto, o princípio da liberdade pessoal, se levado às últimas conseqüências, choca-se com a autoridade do Estado nacional de separar responsabilidades legítimas e ilegítimas, hostilidades legítimas e ilegítimas, de traçar as fronteiras da comunidade de amigos e determinar a localização dos inimigos. Essas funções da nação-Estado, conhecidas pelo nome de “construção nacional” (essa variedade especificamente moderna da tarefa de construir a identidade coletiva que todo agrupamento humano enfrenta), adquirem nas condições modernas uma gravidade que poucas funções tiveram antes. As identidades coletivas, que outrora eram “dadas” sem problemas, de forma “natural” e espontânea, devem agora, por assim dizer, ser artificialmente produzidas. Isso as torna mais do que nunca precárias, objeto de cuidadosa atenção dos modernos poderes de engenharia-jardinagem-planificação.¹⁹ Há, portanto, uma autêntica contradição no coração da modernidade. Parece que não há possibilidade de satisfazer ao mesmo tempo a ambas as necessidades, igualmente pressionantes. Além de determinado ponto, os meios utilizados para satisfazer uma delas diminuem a probabilidade de que a outra seja jamais satisfeita.

Na sociedade moderna, o estigma situa-se no próprio centro da contradição acima. Num importante sentido, o estigma está flagrantemente em desacordo com os gritantes princípios instrumentais de reprodução da vida moderna; por essa razão, a própria instituição do estigma é ilegítima e em muitos casos forçada a uma existência subterrânea, praticada apenas sub-reptícia e sorrateiramente. Ao mesmo tempo, é praticamente indispensável. E assim há uma simetria paradoxal entre a situação do estigma e a das categorias que estigmatiza. As duas vivem sob ataque, mas devem esconder sua verdadeira identidade e procurar legitimações enganosas. Ambas operam sob condições que tornam suas ações autoderrotistas ou que pelo menos limitam severamente sua eficácia.

O convite liberal à assimilação, provavelmente a política da nação-Estado mais específica e autenticamente moderna, sofre de tensões semelhantes que refletem uma das contradições centrais da modernidade. Diante dela, a mensagem liberal em prol da assimilação cultural soa um toque fúnebre para o estigma, pois solapa o mais firme dos

seus fundamentos — a natureza atributiva da inferioridade. A mensagem equivale a um convite permanente a todos e a cada um para que tomem o seu destino nas mãos e o tornem o melhor que puderem. Ela proclama o direito universal de pretender e atingir os mais altos e portanto os mais cobiçados valores. Ela oferece não apenas esperança, mas uma receita clara para sua realização: os melhores valores, na atraente formulação circular de John Stuart Mill, são aqueles reconhecidos e praticados pelas melhores pessoas. Num exame mais atento, porém, revela-se uma contradição interna. A contradição torna o convite tão enganador (e afinal frustrante) quanto tentador. Mas é uma contradição que a nação-Estado, empenhada na impressionante tarefa de “homogeneizar” o território que controla e assim legitimar sua reivindicação de ascendência, mal pode se permitir abandonar — como o convite à assimilação (assimilação é sempre um processo unidirecional) indiretamente reafirma o que era para ser provado — a superioridade e a benevolência dos governantes nativos.²⁰

Em nenhum outro campo a contradição interna da “solução liberal” para o problema da heterogeneidade é mais visível que no impulso para “assimilar” os estranhos étnicos, religiosos ou — mais genericamente — *culturais*. Os determinantes da “estranheza” são nesses casos eminentemente flexíveis; feitos pelo homem, podem em princípio ser desfeitos pelo homem. Podem também ser desfeitos (por definição os “meramente culturais”, como distintos dos econômicos, políticos ou mesmo *sociais*) com um gasto mínimo de recursos que podem se tornar escassos ou inacessíveis por razões de monopólio de alguém mais: desfazer exige apenas uma mudança de orientação, de compromisso comunitário, um esforço sincero de autocultivo e auto-refinamento ou conversão religiosa — tudo isso, evidentemente, dentro do alcance do indivíduo. É por isso que o campo em discussão é o mais óbvio campo de testes do programa liberal e aquele em que esse programa (embora não necessariamente a intenção que lhe deu origem) mais comumente encontra sua derrota.

Os estranhos étnicos-religiosos-culturais são com muita frequência tentados a abraçar a visão liberal da emancipação grupal (apagamento de um estigma coletivo) como uma recompensa dos esforços individuais de automelhoria e autotransformação. Muitas vezes saem do seu caminho para se livrar de tudo o que os torna distintos dos membros legítimos da comunidade nativa — e esperam que uma dedicada emulação das maneiras nativas os tornará indistintos dos hospedeiros e além disso garantirá sua reclassificação como pessoas

de dentro, habilitadas ao tratamento que normalmente recebem os amigos. Quanto mais tentam, porém, mais rápido parece recuar a linha terminal. Quando por fim parece estar a seu alcance, um punhal racista é sacado e brandido da capa liberal. As regras do jogo são mudadas com pouco aviso. Ou melhor, só então os estranhos seriamente empenhados em se “auto-refinar” descobrem que o que erroneamente tomaram por um jogo de emancipação era de fato um jogo de dominação.

Sander Gilman falou da “maldição conservadora” que pesa sobre o projeto liberal: “Quanto mais você se parece comigo, mais eu sei o verdadeiro valor do meu poder, que você deseja partilhar, e mais me torno consciente de que você não passa de uma falsificação ordinária, de um intruso.”²¹ E Geoff Dench, autor de uma penetrante análise das estratégias usadas na luta desigual da emancipação, dá o seguinte conselho aos estranhos prestes a cair na armadilha da promessa liberal: “Por todos os meios declare a sua crença na justiça e igualdade futuras. Isso faz parte do papel. Mas não espere que essa justiça e igualdade se materializem.”²² O significado da oferta liberal em geral e do programa de “assimilação cultural” em particular é a afirmação do predomínio na sociedade daquela situação a partir da qual foi feita a oferta liberal. Aceitar essa oferta por seu valor ostensivo (e, pior ainda, agir de acordo com ela) significa expor esse significado.

Com efeito, definir o problema do “desestranhamento”, da *domesticação* do estranho, como uma questão de decência e indústria do esforço do estranho para a assimilação através da aculturação é reafirmar a inferioridade, a indesejabilidade e o deslocamento da forma de vida do estranho; é proclamar que o estado original do estranho é uma mancha a ser removida; é aceitar que o estranho é congenitamente culpado e que cabe a ele expiar e provar seu direito à absolvição. Sua culpa está fora de discussão; é a irreversibilidade da remoção dos atributos que constituem a culpa que ele deve agora provar. O estranho deve demonstrar a ausência da velha abominação. Pior ainda, para tornar sua demonstração realmente convincente ele deve magicamente forçá-la retroativamente à *inexistência no passado*. Não basta exibir uma nova retidão. O estranho não pode deixar de ser um estranho. (“Eu costumava ser judeu”, diz o personagem assimilado de uma piada judia. “Ah, sim”, retruca o interlocutor, “sei como é isso. Eu costumava ser corcunda.”) O máximo que pode ser é um *ex-estranho*, “um amigo em processo de aprovação” e em permanente julgamento, uma pessoa cuidadosamente vigiada e sob

pressão constante para ser alguém que ela não é, a quem se diz que tenha vergonha da culpa de não ser o que devia ser.

Provar a ausência de uma característica é tarefa endemicamente inconclusiva (desfazer o passado é absolutamente impossível). É improvável que tal esforço jamais chegue ao fim. Menos provável ainda é alcançar um status no qual nenhuma suspeita ou dúvida possam ser levantadas de que a reabilitação, por mais espetacular que seja, é ainda incompleta, superficial ou fingida. Afinal, o que se exige dos “culturalmente estranhos” através do auto-refinamento é, em última análise, a eliminação da sua origem (mesmo a origem dos seus distantes ancestrais).

Esse é o limite último da domesticação pela aculturação, mas não sua única dificuldade. A aquisição da cultura nativa é um assunto inteiramente *individual*, enquanto a produção da “estranheza cultural” *visa sempre um coletivo*.²³ Da perspectiva da maioria nativa, “todos os estranhos são a mesma coisa”. (Como observou Simmel, nas sociedades em que os impostos para os nativos eram diferenciados de acordo com a riqueza e o status, o “imposto judeu” era o mesmo para todos os membros da comunidade judaica.) A individualidade do estranho é dissolvida na categoria. É a categoria, não seus membros individuais, que é colocada e vista como a autêntica portadora, suprapessoal, da diferença cultural que desafia uma distinção inequívoca entre amigo e inimigo. Autêntica *pars pro toto*, o indivíduo estranho é visto metonimicamente como um microcosmo da categoria como um todo. Ele carrega sua categoria nos ombros, por assim dizer. É improvável que se livre desse fardo enquanto a própria categoria existir. Com efeito, a pessoa que tenta escapar sozinha ao estigma de estranho, através do esforço individual, logo se descobre presa num laço duplo. “Se os membros mais capazes e mais bem-sucedidos da minoria estão moralmente atados aos de menor sucesso, a participação em áreas competitivas da vida social torna-se para eles como que uma corrida de três pernas.”²⁴ Caso lavem as mãos e rejeitem toda troca com “inferiores culturais” socialmente definidos como seus irmãos, são acusados de negligenciar o dever e, mesmo, de cumplicidade na perpetuação da culpa coletiva. Caso dediquem seus esforços à árdua tarefa de tirar os irmãos da miséria e atuar como agentes de sua elevação coletiva, isso é imediatamente encarado como uma prova (se uma prova se faz necessária) de sua contínua participação na mesmíssima categoria de estranhos da qual tentaram escapar. A existência

contínua da categoria de estranhos é usada como um argumento contra a autenticidade da conversão individual. Mas também é usada qualquer tentativa individual de ajudar a emancipação da categoria como um todo. Se você faz algo, você perde. Se não faz nada, eles vencem.

Removendo a carga

Como se observou com frequência, uma vez presas nesse dilema (oferecida a isca da promoção e por fim da aceitação social, mas ao preço de se admitir primeiro a própria inferioridade, admissão que os arrogantes autores da oferta jamais esquecerão), as vítimas individuais da tentação liberal tendem a desenvolver um ódio a si mesmas — poderoso sentimento criativo-destrutivo melhor captado pelo conceito de Norman Cohn de *demônios interiores*. O tormento causado pelos demônios interiores transforma-se em agressão à categoria de origem — que lhes serve de protótipo e é percebida como sua corporificação. Mas também leva à constrangida aversão a si mesmo como algo incuravelmente infestado pelo bacilo de uma doença incapacitante e vergonhosa.

A notória inquietude do estranho lançado à posição de ambivalência que ele não escolheu e sobre a qual não tem controle (inquietude com frequência encarada pela opinião nativa como evidência de uma personalidade errática, neurótica e prontamente atribuída à deficiência inata da tribo do estranho) é assim produzida socialmente. Pode servir como exemplo didático de uma profecia que se cumpre a si mesma. Não é resultado da diferença cultural, mas uma aflição causada pela tentativa de apagá-la: uma doença endêmica da pressão assimilatória e dos sonhos irrealis de reclassificação, admissão e aceitação. Pode-se concluir que definir a estranheza como fenômeno *cultural* é o ponto de partida de um processo que leva inexoravelmente à “revelação” de que a ambivalência não pode ser eliminada da existência, de que a estranheza tem bases muito mais sólidas e muito menos manipuláveis que diferenças “meramente culturais”, transitórias e artificiais de estilo de vida e crença. Quanto mais bem-sucedida a prática da assimilação cultural, mais rápido será “descoberta” essa “verdade”, como a incongruência cada vez mais resistente do estranho em assimilação cultural é ela mesma um artefato dessa assimilação. A *impossibilidade* inerente de executar o programa de “auto-refinamento” é então enca-

rada como inépcia ou má vontade, *incapacidade* ou *desinteresse* de se auto-refinar. Na esteira do esclarecedor fracasso do programa de assimilação cultural, é a idéia do natural destino da raça que vem em apoio.

3

A autoconstrução da ambivalência

O encargo de ter de resolver a ambivalência recai, em última análise, sobre a pessoa lançada na condição ambivalente. Mesmo que o fenômeno da estranheza seja socialmente estruturado, assumir o status de estranho, com toda a sua conseqüente ambigüidade, com toda a sua incômoda sobredefinição e subdefinição, é algo que carrega atributos os quais no fim são construídos, sustentados e utilizados com a ativa participação de seus portadores — no processo físico da autoconstituição. Como todos os outros papéis (talvez ainda ligeiramente mais que os outros papéis), o papel de estranho precisa de aprendizado, da aquisição de conhecimento e habilidades práticas.

Ser um estranho significa, primeiro e antes de tudo, que nada é *natural*; nada é dado por direito, nada vem de graça. A união primitiva do nativo entre o eu e o mundo foi dividida. Cada lado da união foi colocado sob o foco da atenção — como um *problema* e uma *tarefa*. Tanto o eu como o mundo são claramente visíveis. Ambos requerem constante exame e precisam urgentemente ser “operados”, “manejados”, *administrados*. Sob todos esses aspectos, a situação do estranho difere drasticamente do modo de vida nativo, com conseqüências de longo alcance.

O conceito de *folha em branco*, da infinita flexibilidade e adaptabilidade humanas, outrora um dos favoritos de educadores e missionários, poderia muito bem ser costurado a partir da experiência dos estranhos. Afinal, ele reflete mal a condição do “nativo”, nascida do fato de estar “dentro” da comunidade e crescendo dentro dela sem maior desafio exterior. O estado do nativo é “estar situado” ou “afinado” (Heidegger), o que só pode alimentar a *relativ-natürliche Weltanschauung* [visão de mundo relativa-natural] (Max Scheler), isto é, uma propensão natural a ver como “naturais” e portanto fora de