

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

FELIPE QUINTÃO DE ALMEIDA

**BAUMAN E ADORNO: SOBRE A POSIÇÃO DO HOLOCAUSTO
EM DUAS LEITURAS DA MODERNIDADE**

FLORIANÓPOLIS
2007

FELIPE QUINTÃO DE ALMEIDA

**BAUMAN E ADORNO: SOBRE A POSIÇÃO DO HOLOCAUSTO
EM DUAS LEITURAS DA MODERNIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Educação da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Educação, na área de concentração Educação, História e Política.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Fernandez
Vaz

FLORIANÓPOLIS

2007

FELIPE QUINTÃO DE ALMEIDA

**BAUMAN E ADORNO: SOBRE A POSIÇÃO DO HOLOCAUSTO
EM DUAS LEITURAS DA MODERNIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Educação da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Educação, na área de concentração Educação, História e Política.

Aprovada em 10 de abril de 2007.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz
Universidade Federal de Santa Catarina
Orientador

Prof. Dr. Selvino José Assmann
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Fábio Durão
Universidade Estadual de Campinas

Prof.^a Dr.^a Marlene de Souza Dozol
Universidade Federal de Santa Catarina
(suplente)

À minha, mãe Maria Luzia (em memória),
e ao meu, pai José Domingos, sem os
quais este sonho não seria possível.
Aos meus irmãos (Fá e Dé), pelo
incentivo, carinho e pela confiança
depositada.

AGRADECIMENTOS

À Clau, pelas delícias da vida de casal e pela consolidação de nosso relacionamento. Do seu Fê que te ama!

À família que fiz em Floripa: Ivan, Lígia, Pedrinho, Malu, Mozart, Muleka, Jaison, Maycon, Aninha, Lucas e Dico. Agradeço a todos vocês pela calorosa acolhida e pelos maravilhosos e inesquecíveis momentos que vivemos juntos.

A Alexandre, pela consolidação da parceria iniciada em 2002 e pelas inúmeras portas que me abriu no mundo acadêmico. Grato pela confiança na condução do trabalho, com muita admiração.

Aos amigos do **LESEF**, que da ilha de Vitória não deixaram de torcer um minuto por mim na ilha da magia. Em especial, a Valter, Fernanda, Chiquinho, Sandra, Chicon, Uebinho, Léo, Mauro, Vini, Merinha, Tico, Fran, Rosely, Carol, Aline, Ana Flávia, Karen, Bernardo, Bruno, Gisão e a todos aqueles que ingressaram recentemente entre nós. Tudo começou para mim aí... minha gratidão eterna!

Aos colegas do **Núcleo de Estudos e Pesquisas Educação e Sociedade Contemporânea**, pela convivência sempre amistosa e fraterna, em especial à Dani, Michele e Carmen.

Aos colegas do Mestrado em Educação da turma 2005/1.

Às bancas de qualificação e de defesa da dissertação, pela paciência em ler o trabalho.

Ao PPGE da UFSC, pelo *upgrade* e por minha permanência no programa.

À secretaria do PPGE.

Ao CNPq, pela bolsa.

[...] la fuente de la sangrienta barbárie del nacionalsocialismo no está en ninguna anomalía contingente de la razón humana, ni en ningún malentendido ideológico accidental. Hay en este artículo la convicción de que esta fuente se vincula a una posibilidad esencial del *Mal elemental* al que la buena lógica podía conducir y del cual la filosofía occidental no estaba suficientemente a resguardo (LEVINAS, 2001, p. 23).

RESUMO

Nos últimos anos, não apenas no Brasil, alguns autores têm se dedicado à investigação das principais (des)afinidades eletivas entre a obra do filósofo alemão Theodor W. Adorno, principal representante da primeira geração da assim chamada Escola de Frankfurt, e a obra de escritores mais recentes identificados com a perspectiva filosófica designada de pós-estruturalismo e com o controverso conceito de pós-modernismo. Uma tese que atravessa o esforço daqueles autores consiste no fato de a filosofia adorniana ter antecipado e teorizado sobre temáticas que são caras ao pós-estruturalismo e ao pós-modernismo. Este trabalho enceta uma tentativa de levá-lo adiante nesta dissertação, elencando, como interlocutor de Theodor W. Adorno, os escritos do sociólogo polonês de origem judaica, Zygmunt Bauman, cuja sociologia da pós-modernidade (ou da modernidade líquida), como inúmeros de seus comentadores pontuam, transita e retoma temáticas que são caras à teoria crítica da Escola de Frankfurt e ao pós-estruturalismo, mantendo-se nessa ambivalência. Considerando este quadro, a pesquisa investiga a maneira pela qual a sociologia de Bauman retoma e procura fazer avançar a consagrada crítica da razão instrumental adorniana, estabelecendo, como chave de leitura para evidenciar essa atualização, a presença de Auschwitz como chaga da modernidade na filosofia de um e na sociologia de outro. No esforço de traçar as (des)afinidades, procura ressaltar também os pontos em que as perspectivas teóricas de ambos se afastam, momento em que a psicologia social profunda (a psicanálise) e o papel desempenhado pela formação cultural (e a educação), no sentido da não repetição do passado nazifascista no presente, funcionam como uma espécie de divisor de águas entre a análise de Adorno e a de Bauman. Nesse movimento, analisa ainda a importância assumida pelo comportamento moral autônomo no trabalho dos dois, no sentido de se contrapor à frieza burguesa que está na base da racionalidade instrumental e que foi responsável pelo assassinato de milhões de judeus nos campos concentracionais e de extermínio, destacando alguns aspectos comuns entre a não acabada filosofia moral adorniana e a sociologia com uma consciência moral baumaniana, no que, como demonstrado no APÊNDICE, o filósofo moral Emmanuel Levinas ganha importância.

Palavras-chave: Theodor W. Adorno. Zygmunt Bauman. Auschwitz. Formação cultural. Educação. Moralidade.

ABSTRACT

In the last years, not only in Brazil, some authors have been dedicating themselves to the investigation of the main elective (non) affinities between the work of the German philosopher Theodor W. Adorno, who is the most representative of the first generation of the so called Frankfurt School, and the work of more recent writers identified with the philosophical perspective designated as post structuralism and with the controversial concept of post modernism. A thesis that goes through all the authors effort is the second fact which the Adorno's philosophy would have anticipated and theorized about thematic that is important to post structuralism and to post modernism. The work is based on the attempt to go forward in this essay, including, as Theodor W. Adorno interlocutor, the writings of the Polish sociologist of a Jewish origin, Zygmunt Bauman, whose post modernity sociology (or liquid modernity), as many of the commenter observe, transits and retakes essential thematic to the critical theory of the Frankfurt School and the post structuralism, keeping the ambivalence. Taking this into consideration, the research investigates how Bauman's sociology retakes and advances the consecrated critic of the Adorno's instrumental reason, establishing, as a reading key to stand out this actualization, Auschwitz's presence as sore of the modern times in one's philosophy and in another's sociology. In the effort of delineating (none) affinities, it aims at highlighting also where the theoretical perspectives of both are apart, moment when deep social psychology (psychoanalysis) and the role performed by the cultural formation (and education), in the sense of not repeating the Nazi-fascist past in the present, they work as a kind of divisor between Adorno and Bauman's analysis. In the movement, it is even analyzed the importance assumed by the moral autonomous behavior in the work of both authors, in the sense of setting over against the cold bourgeoisie present in basis of the instrumental rationality and that was responsible for the murder of million of Jewish in the concentration and extermination fields, highlighting some common aspects between the non finished Adorno's moral philosophy and the sociology with a Bauman's moral conscience in which, as shown in the appendix, the moral philosopher Emmanuel Levinas is considered important.

Keywords: Theodor W. Adorno. Zygmunt Bauman. Aschwitz. Cultural formation. Education. Morality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 DIALÉTICA DA MODERNIDADE: ENTRE A ORDEM COMO TAREFA E A AMBIVALÊNCIA COMO REFUGO DA MODERNIDADE	23
2 DA PRODUÇÃO SOCIAL DA DESUMANIDADE OU A RACIONALIDADE DO MAL: AUSCHWITZ COMO PONTO DE INFLEXÃO DO PROCESSO CIVILIZADOR SEGUNDO ADORNO E BAUMAN	34
3 QUE AUSCHWITZ NÃO SE REPITA: O IMPERATIVO EDUCACIONAL ADORNIANO À LUZ DA SOCIOLOGIA DA MODERNIDADE LÍQUIDA DE BAUMAN	73
4 DA MORAL COMO SISTEMA À REPERSONALIZAÇÃO DO COMPORTAMENTO MORAL: POR UMA ÉTICA DA RESISTÊNCIA E DA RESPONSABILIDADE APÓS-AUSCHWITZ	102
5. REFERÊNCIAS	123
APÊNDICE – FILOSOFIA MORAL LEVINASIANA INTERPRETADA À LUZ DA SOCIOLOGIA COM UMA CONSCIÊNCIA MORAL DE ZYGMUNT BAUMAN	139

INTRODUÇÃO

Benjamin observou (1985), em sua oitava tese sobre *filosofia da história*: a tradição dos oprimidos nos ensinou que o *estado de exceção* em que vivemos é, na verdade, a *regra geral*. É por isso que ele advoga ser preciso construir um conceito de história ou um *estado de emergência* que corresponda a essa verdade. O receio da repetição de episódios bárbaros, como os que vivemos no século XX, “[...] não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável” (BENJAMIN, 1985, p. 226).

Essa afirmação programática de Benjamin a respeito de *uma filosofia que vem*, de *uma política que vem*, no sentido de instaurar um estado de exceção efetivo que substituísse aquele tornado regra, talvez encontre hoje, na obra do filósofo italiano Giorgio Agamben, só recentemente divulgada no Brasil, seu mais eminente representante, como este autor (2005a) parece admitir. Desse programa (*messiânico*) retomado por Agamben deriva pelo menos um dos horizontes maiores da profícua e extensa produção de Agamben: o seu ciclo do *homo sacer*, composto pela trilogia *Homo sacer: o poder e a vida nua*, *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone* e *Estado de exceção*. A sugestão benjaminiana contida no supracitado texto é o ponto de partida de Agamben na análise empreendida a respeito da figura do *homo sacer*¹ na modernidade, já que, além de considerar a crítica de Benjamin, premissa necessária, e ainda não superada, de qualquer estudo sobre o *poder soberano* e a *vida nua*, entende que a fórmula benjaminiana do estado de exceção não apenas foi fundamental para a tanatopolítica do Estado nacional-socialista, mas atingiu hoje seu pleno desenvolvimento nas democracias ocidentais. A tese que Agamben (2001, 2002, 2004) procura atualizar é que o estado de exceção do qual Benjamin nos falava naquele texto sobre filosofia da história se generaliza,

¹ *Homo sacer* é a figura do direito romano arcaico que é mais bem caracterizada por sua dupla exclusão, tanto da jurisdição humana quanto da divina. Trata-se daquela vida que não merece viver, derradeira personificação do direito soberano de descartar e excluir qualquer ser humano que tenha sido lançado além dos limites das leis humanas e divinas, e de transformá-lo em um ser a que as leis não se aplicam e cuja destruição não acarreta punições, despida que é de qualquer significado ético ou religioso.

tendendo cada vez mais a tornar-se o paradigma de governo dominante na política contemporânea.

Política e violência se indeterminariam na sociedade democrática, já que os indivíduos viveriam a todo momento a *instrumentalidade* dos processos (de)subjetivadores da (bio)política. Na opinião de Agamben, esse é um pressuposto que nos leva a olhar Auschwitz “[...] não como um fato histórico e uma anomalia pertencente ao passado (mesmo que, eventualmente, ainda verificável), mas, de algum modo, como a matriz oculta, o *nómos* do espaço político que ainda vivemos” (AGAMBEN, 2002, p. 173). Isso significa que, contrariamente àqueles que tendem a considerar o *campo* como recuo, no curso normal da história civilizatória e do progresso do esclarecimento, o totalitarismo deve ser compreendido como evento político moderno em que a conjugação da ciência com as técnicas burocratizantes do Estado elevaram a união da vida com a política à máxima potência, a ponto de uma coincidir com a outra e o homem dos direitos transformar-se em *homo sacer*.

Mas, ao analisar o problema do estado de exceção tornado regra, o filósofo italiano não procura apenas dar conta de uma situação jurídico-política que parece se impor como regra cada vez mais universal para as sociedades contemporâneas. O que ele tem em mente, muito influenciado pela perspectiva do filósofo Michel Foucault, é uma crítica à tendência hegemônica na modernidade em vincular razão e norma, racionalidade e normatização da vida. Com isso, abre-se um amplo espectro de questões vinculadas à reorientação das expectativas da razão moderna e de seus modos de racionalização (SAFLATE, 2005b).

Considerando que é no interior desse quadro que Agamben procura se mover, a desconstrução dos vínculos entre razão e norma – a crítica da razão totalizante (WELLMER, 1993) – inicia-se, porém, antes mesmo de ela ser colocada novamente *na ordem do dia* pelos escritos desse importante filósofo italiano. Nesta dissertação, procuramos demonstrar duas ordens dessa desconstrução, ocupando-nos da obra de dois autores que, antes mesmo de Agamben, mas também seguindo a senda inaugurada por Benjamin,

procuraram refletir sobre a *identificação da razão com a dominação* e o estado de exceção tornado regra da sociedade esclarecida. Ambos, cada qual à sua maneira, desenvolveram suas reflexões no sentido de demonstrar o caráter insustentável da concepção de história ali criticada por Benjamin: uma história da barbárie sobre a qual se impõe a cultura dominante.

O primeiro deles, que inclusive foi amigo e contemporâneo de Benjamin, é Theodor Wiesengrund Adorno, um dos principais nomes ligados à crítica da razão que marcou, ainda na primeira metade do século XX, a reflexão dos pensadores da assim chamada Escola de Frankfurt. A afinidade de seu pensamento com o de Benjamin é notável. Como alguns comentadores já apontaram (NOBRE, 1998; GAGNEBIN, 1997; BUCK-MORSS, 1991), e a despeito das polêmicas que envolvem a relação entre o *príncipe* e o *sapo* (AGAMBEN, 2005a), além de influenciar Adorno e Horkheimer (1985) na obra seminal da tradição frankfurtiana (PUCCI, 2000), pode-se notar a presença das reflexões benjaminianas em vários outros textos posteriores da filosofia de Adorno, desde as *Minima moralia* até os terminais *Teoria estética* e *Dialética negativa*. Torna-se claro, pois, por que Adorno considerou essencial contribuir com todas as suas forças para o restabelecimento do que *resta* da obra de Benjamin – e que é apenas um fragmento em relação à sua possibilidade – até o ponto de despertar novamente uma noção desse potencial (KOTHE, 1978).

Especificamente em relação ao texto que abriga aquela oitava tese sobre o conceito de história, sua importância é afirmada pelo próprio Adorno em uma correspondência à Horkheimer do dia 12 de junho de 1941. Nela ele diz que nenhum dos trabalhos de Benjamin se mostra tão próximo da intenção de ambos como as *Teses sobre o conceito de história*, sobretudo no tocante à idéia de história como catástrofe permanente, à crítica ao progresso, ao domínio da natureza e ao posicionamento com relação à cultura (WIGGERSHAUS, 2002).

O segundo autor escolhido assim o foi não tanto por ele ter declarado a importância dos escritos de Benjamin em sua obra, mas porque aquela

sugestão benjaminiana no texto sobre filosofia da história pode ser tomada como o ponto de partida a partir do qual ele pleiteou, vários anos depois e de uma perspectiva eminentemente sociológica, seu pertencimento à tradição de pensamento que desconfia daquelas explicações que apresentam a ocorrência dos campos de concentração e extermínio na modernidade como expressões de um “recuo” no progresso da vida civilizada: ao invés de regra, uma exceção na história da modernidade. Trata-se do também apenas recentemente (re)conhecido sociólogo polonês de origem judaica Zygmunt Bauman, um teórico contemporâneo de Agamben e que tem seu nome fortemente vinculado ao tema que animou, na teoria social contemporânea, muitas disputas nos últimos 30 anos do século XX: a suposta transição da modernidade para o paradigma da pós-modernidade.² A *sociologia da pós-modernidade*³ desenvolvida por Bauman, além de guardar relação com muitos pensadores que remontam à tradição francesa – dentre os quais poderíamos destacar Foucault, Derrida e Levinas –, abrange afinidades (ainda pouco exploradas (inter)nacionalmente) com temáticas tratadas pelos frankfurtianos, em especial os escritos de Adorno.⁴

² Não discutiremos aqui se estaríamos ou não vivendo na pós-modernidade. Não obstante as várias tentativas de caracterizá-la, gostaríamos de registrar o desgaste que esse termo sofreu nos últimos anos, o que tem levado muitos autores a cunhar novas expressões – modernidade líquida (BAUMAN, 2001a), segunda modernidade (BECK, 1992), hipermodernidade (LIPOVETSKY, 2004), modernidade tardia ou alta (GIDDENS, 2002) – para caracterizar as transformações na sociedade que se aproximava do século XXI. O próprio Lyotard (1990), espécie de arauto da pós-modernidade no âmbito filosófico, argumenta mais recentemente, no que estamos plenamente de acordo, em favor do abandono do termo pós-modernidade, postulando agora uma espécie de *reescrita* da modernidade e de alguns traços reivindicados por ela própria, tarefa que estaria desde há muito em curso na própria modernidade.

³ Não é a ocasião para expormos a compreensão do autor acerca do que chama de *sociologia da pós-modernidade* e sua distinção em relação ao que seria uma *sociologia pós-modernista*. Vale destacar que, para ele, do mesmo modo que ser um ornitólogo não significa ser um pássaro, ser um sociólogo da pós-modernidade não significa ser um pós-modernista. Recentemente, em função da confusão semântica que envolve esses termos, cunhou a expressão *modernidade líquida* para caracterizar a modernidade em sua atual fase, agora emancipada de algumas ilusões de outrora, de tal modo que para ele faz mais sentido falar em uma *sociologia da modernidade líquida*, embora não líquido-moderna. Uma interpretação do significado que o termo pós-modernidade assume na obra desse autor pode ser obtida em Bracht e Almeida (2006).

⁴ Além de referências espalhadas nos principais livros de sua produção, Bauman escreve dois textos específicos analisando o que chama de teóricos críticos da modernidade sólida – com ênfase nos escritos adornianos. O primeiro deles foi proferido quando da entrega do *Prêmio Adorno*, em 1998, publicado no Brasil, no livro *Modernidade líquida* (2001a) com o título *Emancipação*. O segundo, com um teor muito semelhante ao primeiro, integra a coletânea *Theodor W. Adorno – Philosoph des beschädigten Lebens*, cujo título é *Theodor Wiesengrund Adorno – an intellectual in dark times*, publicada no ano de 2003 (BAUMAN, 2003a). Este último compõe também a coletânea de textos do livro *Vida líquida* (2006b), só recentemente (em 2007) publicado no Brasil com o mesmo título.

É exatamente dos campos de extermínio e de concentração que partiremos nesta dissertação⁵ para desmascarar os vínculos tornados perversos entre a razão e a normatização da vida, sua dominação, já que tanto Adorno como Bauman desenvolveram reflexões no sentido de ressaltar a função de *cesura* que Auschwitz, em sua *singularidade*, desempenha para a história da razão e civilização moderna, produzindo, assim, conseqüências para o espírito crítico da cultura (*Kulturkritik*) na sociedade que, após Auschwitz, ainda mantém e reproduz as condições objetivas que tornaram o terror nazista algo factível. Esse campo de concentração e extermínio mais conhecido no mundo moderno foi a chave de leitura por nós adotada nesta dissertação, no sentido de compreender melhor o tipo de relação que pode ser estabelecida entre a perspectiva sociológica de Bauman e o trabalho filosófico, mas também sociopsicológico, de Adorno, como tem sido anunciado aos quatro cantos do mundo por alguns comentadores da obra de Bauman (ainda que faltem a eles o mergulho necessário na vasta obra adorniana). Mais especificamente, aquela chave será nosso fio condutor no sentido de saber em que medida seu projeto sociológico é capaz de levar adiante, como ele mesmo declara (1999a), a tradição crítica desenvolvida pela Escola de Frankfurt e que tem no filósofo Adorno seu principal representante, destacando, assim, as (des)afinidades entre o pensamento de ambos.

⁵ Embora Adorno e Bauman não façam distinção entre campo de extermínio e campo de concentração, acatamos a sugestão de Agamben (1998) em distinguir um do outro. Conforme ele (1998) nos ensina, os campos não são apenas concebidos como o lugar pura e simples da morte, mas também como o espaço (campo de concentração) daquilo que as *testemunhas* denominam de *muçulmano*: uma espécie de zumbi, literalmente um morto-vivo, um cadáver ambulante que, em virtude do horror, humilhação e medo, foi ceifado de toda possibilidade de consciência, personalidade e, para usar um conceito que é importante a Adorno, Agamben, e em menor medida, a Bauman (nos laços que os unem a Benjamin), *experiência* (partilhável). Mais do que um limite entre a vida e a morte, ele marca o limiar entre o homem e o não-homem. Não deixa de ser surpreendente que, antes mesmo de Agamben, Adorno (2001a, p. 257) já nos chamava a atenção para o apagamento da linha de demarcação entre a vida e a morte em Auschwitz, gerando uma “[...] uma situação intermediária, esqueletos vivos e em estado de decomposição, vítimas que falharam em sua tentativa de suicídio, a gargalhada de Satanás diante da esperança da abolição da morte”. Desde Auschwitz, então, temer a morte significa temer algo muito pior do que a morte. Auschwitz é o teatro de uma experimentação sempre impensada, na qual, além da vida e da morte, o judeu se transforma em *muçulmano*, o homem em não-homem. Na leitura de Agamben, ele é a expressão da ambição suprema do biopoder de realizar no corpo humano a separação absoluta do vivente e do falante, da *zoé* e da *bios*, do não-homem e do homem, produzindo, assim, aquela fórmula que representaria para ele a especificidade da biopolítica do século XX: não mais *fazer morrer*, não mais *fazer viver*, mas *fazer sobreviver*. E nós só teremos compreendido Auschwitz quando tivermos entendido quem é ou o que é o *muçumano*. O campo de concentração é destinado à produção do *muçulmano*; o campo de extermínio, à produção pura e simples da morte. Não é por acaso que em Auschwitz os dois campos se tocam.

Tendo estabelecido aquela chave de leitura da pesquisa, qualquer pessoa poderia nos perguntar pelos motivos da eleição do diálogo entre esses dois autores – à primeira vista uma escolha um tanto quanto, devemos admitir, inusitada. Alguém poderia então nos objetar: mas como assim estabelecer a interlocução entre um autor (Bauman), que é identificado por muitos, não sem razão, como o profeta da pós-modernidade no campo sociológico, e outro (Adorno), que realiza uma crítica imanente do sistema esclarecido, sem pretender se afastar um milímetro sequer em direção àquilo mesmo que se pretende criticar, mantendo-se nessa aporia (algo da ordem daquilo que Adorno e Horkheimer dizem sobre ir além do conceito por meio do próprio conceito)? Diríamos que a razão principal dessa escolha se deve à influência de um debate mais desenvolvido em âmbito internacional (embora com repercussões aqui no Brasil), cujo *leitmotiv* é demonstrar a maneira pela qual há, na Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, em especial na obra tardia de Adorno, elementos que são recorrentes nas vertentes filosóficas designadas de arqueogenealógicas, representativas do pensamento pós-estruturalista (filosofia da diferença e/ou desconstrução) e pós-modernista⁶ (SEVERINO, 1999; PETERS, 2000; GHIRALDELLI JÚNIOR, 2002; JAY, 1988; GAGNEBIN, 1997; TIBURI, 1995) – quase sempre concebidas na condição de perspectivas teóricas que se despediram da modernidade e de seus principais apanágios (sobretudo se considerarmos a recepção que essas perspectivas tiveram no campo da educação).

Embora essas afinidades possam provocar suspeita aos desavisados, surpreende ainda mais, de acordo com Dews (1996), o fato de que apenas tão

⁶ Devemos aqui evitar a conhecida interpretação de Freitag (1988) não tanto por ela vincular Adorno e Horkheimer aos precursores do que chama de *tendência pós-moderna*, mas, sim, no que segue a posição de Habermas (2000), por identificar, na crítica radical da modernidade levada a cabo por aqueles autores, traços irracionistas. Trata-se de um erro crasso com os autores que, antes de tudo, eram advogados radicais do Iluminismo. A crítica radical da razão elaborada por Adorno, autor que mais diretamente nos interessa nesta dissertação, evidencia que o pensamento não pode desistir de seus próprios instrumentos para chegar além de si mesmo. Por isso é que ele não propõe, com sua crítica da razão, um intuicionismo imediato nem um irracionismo ingênuo para escapar à lógica identificatória na qual se encerra o conceito de razão. Ele advoga a salvação mesmo desse conceito, concebendo-o como *logos* pleno, capaz de enxergar suas insuficiências e respeitar também aquilo que escapa aos seus limites (seu outro), indicando, assim, sua auto-superação (GAGNEBIN, 1997).

tardiamente os comentadores começaram a perceber, não obstante as diferenças epistemológicas e políticas, temas que eram comuns a essas tradições teóricas. O próprio Foucault (1991), em uma entrevista antes da morte, afirmou que poderia ter poupado esforços teóricos e energia em suas pesquisas se antes tivesse conhecido os escritos frankfurtianos. Fez, inclusive, alguns apontamentos nessa direção, indicando as afinidades entre sua ontologia do presente e a análise crítica da Escola de Frankfurt, bem como destacou aqueles pontos nos quais sua perspectiva se afasta do trabalho desenvolvido pelos alemães. Nesse contexto também se insere o discurso de Derrida (2001) ao receber o *Prêmio Adorno*, no qual o autor reconhece sua dívida com os teóricos de Frankfurt, em especial Adorno e Benjamim,⁷ bem como com os escritos de Lyotard (1974, 1993) a respeito de Adorno. Alguns importantes comentadores de Adorno, não só no Brasil, se lançaram à tarefa de colocar à prova essas afinidades eletivas, ora destacando as convergências entre a perspectiva adorniana e determinados autores identificados com o pós-estruturalismo (DEWS, 1996; HONNET, 1995; MAIA, 2002; GIACÓIA JÚNIOR, 2006; NÄGELE, 1994; DURÃO, 2005; MATOS, 2001; PAGNI, 2005),⁸ ora ressaltando a idéia aludida acima de Adorno como precursor do pós-modernismo (WELLMER, 1993; JAMESON, 1997; DURÃO, 2003).⁹

Foi estimulado por esse profícuo debate, assumindo a posição segundo a qual o diálogo com outras perspectivas teóricas, não necessariamente vinculadas à

⁷ Diz Derrida (2001, p. 8): “Há décadas ouço em sono, como se diz, vozes. Por vezes, vozes de amigos, outras, não. São vozes em mim. Todas elas parecem dizer-me: por que não reconhecer, clara e publicamente, uma vez por todas, as afinidades entre teu trabalho e o de Adorno? Não és um herdeiro da Escola de Frankfurt? [...] Se a paisagem das influências, das filiações ou heranças, também das resistências, permanecerá sempre atormentada, labiríntica ou abissal, e neste caso talvez mais contraditória e sobredeterminada que nunca, estou feliz, hoje, graças aos senhores [i.e. que outorgaram o Prêmio] de poder e dever dizer ‘sim’ à minha dívida para com Adorno, e em mais de uma matéria, mesmo não podendo, ainda, ser capaz de respondê-la, ou de responder por ela”.

⁸ Embora não tenhamos tido condições de estudar o material a seguir, é interessante mencionar os escritos de Michael Ryan (1982), Stefan Zenklusen (2002), Holger Mathias Briel (1993) e Cristhoph Menke (1991a, 1991b, 2003) como importantes referências na associação entre a obra de Adorno e o pós-estruturalismo, especialmente no caso derridariano. Um comentário da argumentação central desses trabalhos pode ser obtido em Durão (2005).

⁹ É importante registrar também o movimento de alguns autores no sentido de traçar algumas afinidades entre a dialética adorniana e o empreendimento psicanalítico de Jacques Lacan, que, como é notório, foi bastante influenciado pelo estruturalismo francês – embora, segundo comentadores, o tenha suplantado em muitos aspectos. Consultar a esse respeito os trabalhos de Safatle (2005a, 2006) e Ramos (1997, 2006).

tradição inaugurada pela Escola de Frankfurt, é tarefa das mais importantes para aqueles que pretendem lidar com o pensamento crítico hoje para além de se contentar com a mera precisão filológica (DURÃO, 2004), que encetamos uma tentativa de levá-lo adiante neste trabalho dissertativo, elencando, como interlocutor dos textos de Adorno, esse que consideramos ser um dos mais importantes autores da sociologia contemporânea,¹⁰ o já devidamente referenciado Zygmunt Bauman, cuja sociologia, como apontaram Smith (1999) e Beilharz (2002), transita e retoma temáticas que são caras à Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e ao pós-estruturalismo, mantendo-se nessa ambivalência.¹¹

Se o propósito é pensar os desdobramentos da interpretação adorniana sobre o genocídio de milhões de hebreus a partir das reflexões postas pela sociologia de Bauman, necessitamos organizar os usos que Adorno dela fez em sua obra. Esses usos são relativamente bem conhecidos aqui no Brasil. Eles nos permitem afirmar, seguindo Gagnebin (1999, 2001, 2003), por exemplo, que a centralidade assumida pelo genocídio judeu na obra de Adorno foi tal que toda sua filosofia posterior à experiência nacional-socialista tentaria, fundamentalmente, responder a uma única questão: como pode o pensamento filosófico evitar que Auschwitz se repita? Em outros termos, como pode a filosofia ser uma força de resistência contra os empreendimentos totalitários, velados ou não, que ainda são partes integrais da razão ocidental? Alves Júnior (2003) dá prosseguimento a essa idéia ao defender a tese segundo a qual há continuidade de pressupostos na reflexão adorniana sobre o anti-semitismo, estando essa discussão ligada à sua obra como um todo, desde a *Dialética do esclarecimento* e *A personalidade autoritária*, até *Educação após Auschwitz* e *Dialética negativa*, e que essa continuidade é dada com referência à concepção de uma dialética do esclarecimento.

¹⁰ Um exercício semelhante ao nosso foi feito por Duarte (2003) ao cotejar as considerações adornianas sobre a indústria cultural com a obra de sociólogos que nos são contemporâneos, tais como Ulrich Beck e Scott Lash, que teorizaram sobre a existência de uma indústria cultural (globalizada) na modernidade reflexiva e que, durante algum tempo, tiveram seus nomes associados ao tema da pós-modernidade.

¹¹ Vários comentadores de Bauman fora do Brasil, alguns dos quais citados aqui, já indicaram a influência da Escola de Frankfurt no pensamento baumaniano, embora poucos tenham se dedicado à tarefa de, de forma mais acurada, investigar de fato as (des)afinidades entre aquilo que Bauman realiza e aquilo que os frankfurtianos, notadamente Adorno, fizeram.

No caso de Bauman, seu interesse pelos campos na sociedade moderna, como ele confessa no próprio prefácio da obra *Modernidade e holocausto* (1998a), teve seu primeiro impulso na leitura do livro de memórias do Holocausto, tal como narrado pela *testemunha* que lhe era mais próxima, sua esposa Janina Bauman (2005). Percebeu não só que sabia muito pouco sobre a história da qual ele tinha conseguido escapar por pouco, mas também que o Holocausto tinha muito mais a dizer à sociologia do que esta era capaz de oferecer evidências de importância universal retiradas da experiência do assassinato dos judeus.¹² Mal sabia ele que sua aproximação com aquele “mundo que não era o dele”, nas palavras de sua esposa (2005), impactaria de forma avassaladora em sua obra: um momento inflexor mesmo.

Nossa tarefa aqui será a de organizar os escritos de Adorno a partir do diálogo que pode ser estabelecido com a perspectiva baumaniana – sem perder de vista, decerto, as especificidades de cada autor. Antes de colocar à prova esse enfrentamento teórico, julgamos que seria importante dedicar o primeiro capítulo da dissertação à exposição do projeto sociológico de Bauman, uma vez que seu trabalho não atingiu a consolidação já conquistada pela tradição frankfurtiana entre nós, brasileiros. Para tanto, a estratégia adotada foi partir da trilogia (da modernidade) apontada por Smith (1999) e Beilharz (2001, 2002)

¹² É importante dizermos que o livro *Modernidade e holocausto* (1998a) é uma obra feita sob medida para sociólogos. Essa opção por uma perspectiva fundamentalmente sociológica, como qualquer escolha, não tem agradado a todo mundo, o que ocasionou algumas frutíferas críticas, especialmente vindas dos historiadores (e mesmo de sociólogos) da questão. O argumento geral é o de que sua profícua interpretação sobre o Holocausto é abalada em função de seu inapropriado conhecimento sobre a história do genocídio. Como esse não é nosso foco aqui, aos interessados consideramos oportuno checar os trabalhos de Bosker (2005), Freeman (1995), Bosker e Waldman (2002), Axaal (1991) e Rex (1991). Vale, contudo, reproduzir o comentário do próprio Bauman (2002f) sobre o trabalho dos historiadores, estudiosos sem os quais sua pesquisa não teria condições de ocorrer. Bauman diz ter profundo interesse e respeito pelos profissionais do Holocausto, como os historiadores, admitindo seu grande débito, bem como declarando que sua obra *Modernidade e holocausto* não poderia ter sido concebida se não seguisse na esteira dos historiadores que nos mostram como as coisas ocorreram e qual era a lógica interna do processo. Entretanto, alerta ele (o mesmo talvez fizesse sentido para Adorno), que é um profissional do Holocausto: “I tried to explain the modernity of the Holocaust. My primary interest is what can be learned from the Holocaust episode, about the nature of the society in which we live, of our society.” If you insist on biographical causality, I could say that I started thinking about the Holocaust just after the book *Legislators and Interpreters*. It was my first attempt to come to grips with the unique and so modern civilization” (BAUMAN, 2002f, 102).

por acreditar que os livros¹³ que a compõem expõem o arcabouço teórico-metodológico baumaniano em sua crítica da modernidade.¹⁴ Assumindo esse *norte reflexivo*, organizamos a estrutura deste capítulo do seguinte modo: se, na obra seminal de Adorno, escrita com Horkheimer (1985), eles se preocuparam em esboçar uma *pré-história filosófica do anti-semitismo*, entendemos que seria interessante realizar uma espécie de *pré-história sociológica do genocídio moderno* por meio da crítica da modernidade elaborada à maneira de Bauman, destacando nela aqueles elementos do projeto moderno que, em sua leitura, foram fundamentais ao desenvolvimento da lógica destrutiva que, após mais de dois séculos de prática, sem ceder a rogos, desembocou em Auschwitz. Consideramos esse movimento importante pois a leitura que fará do Holocausto é influenciada por essa sua crítica aos processos modernos, além do que se apresenta como uma oportunidade interessante para aqueles que não conhecem suficientemente o sociólogo.

No segundo capítulo, a partir de uma análise mais detida na obra *Modernidade e holocausto* (1998a), procuramos entender mais pormenorizadamente como os elementos característicos do projeto moderno indicados no capítulo anterior foram funcionalmente vitais à produção social da crueldade ou da *racionalidade do mal* que culminou em Auschwitz. Nessa ocasião, enfatizamos: a) a presença

¹³ A referida trilogia é integrada pelas obras *Legisladores e intérpretes: sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, a já citada *Modernidade e holocausto* e *Modernidade e ambivalência*. Esses livros marcam um ponto de ruptura no empreendimento sociológico de Bauman, já que a análise da relação entre capitalismo e socialismo, tema por excelência do autor nas décadas de 1960 e 1970, é substituída pelo polêmico debate entre modernidade e pós-modernidade no coração do projeto sociológico do autor. O ponto de conexão nessa trilogia, escrita entre os anos de 1987 e 1991, é a exarcebação, no período moderno, da lógica classificatória e/ou da ênfase na busca de uma sociedade ordenada bem como o propósito fundamentalmente racionalista do projeto iluminista (BEILHARZ, 2001, 2005). Gostaríamos de acrescentar a essa trilogia o livro *Ética pós-moderna*, escrito em 1993, por entender que ele é o momento em que a aproximação da sociologia de Bauman com a filosofia moral de Emmanuel Levinas, iniciada no livro *Modernidade e holocausto*, adquire ares de maturidade. É dentro desse contexto de crítica da modernidade que se desenvolve a profícua reflexão do autor sobre o assassinato de milhões de judeus.

¹⁴ O desdobramento das principais teses contidas nessa crítica da modernidade pode ser encontrado em obras publicadas após a sua escritura. O arcabouço teórico-metodológico do seu projeto sociológico, melhor dizendo, de sua crítica da modernidade, apresenta poucas variações argumentativas, se tomarmos por base os livros daquela trilogia, embora haja a entrada, nos livros recentes, de novos interlocutores na análise crítica da modernidade atual. Bauman, inclusive, pode e deve ser criticado pelo fato de, desde que se tornou uma espécie de *best-seller* do mercado editorial, estar reproduzindo idéias já extensamente desenvolvidas em trabalhos anteriores, a ponto de passagens inteiras de um livro aparecerem repetidas em outro, em alguns casos, sem tirar nem pôr nada.

ambígua dos judeus no projeto civilizatório moderno, destacando para nossos leitores, a partir do diálogo Bauman-Adorno, como os judeus foram eleitos como o mal absoluto na engenharia social do *Reich* de mil anos; b) a participação da ciência e da burocracia estatal no estabelecimento de medidas tecno-administrativas funcionais ao assassinato em grande escala; c) algumas lições de Auschwitz para a sociedade que, ainda hoje, encerra a possibilidade de essa barbárie irromper novamente no presente: o mesmo só que diferente! A todo momento buscamos vincular a interpretação baumaniana sobre o Holocausto com a posição adorniana a respeito dos campos, procurando: a) testar a hipótese segundo a qual a crítica baumaniana à eleição da *ordem como tarefa precípua da modernidade*, antes mesmo de Bauman anunciar sua dívida em relação aos teóricos críticos da modernidade pesada no livro *Modernidade e ambivalência* (1999a), retoma e atualiza a tópica adorniana de crítica à razão instrumental, investigando em que medida sua posição, como indicou Beilharz (2001), se pauta por parâmetros semelhantes à crítica da filosofia da identidade adorniana; b) indicar os pontos em que as perspectivas teóricas de ambos se afastam, destacando a centralidade da psicologia social profunda (a psicanálise) na produção das “desafinidades” existentes bem como situando a passagem da modernidade sólida à modernidade líquida nesse processo. Nossa estratégia básica neste capítulo será identificar, na interpretação que Bauman constrói do Holocausto,¹⁵ momentos de afinidades e tensões de sua leitura em relação àquela que Adorno elaborou entre os anos 40 e 60 do século XX.

No terceiro capítulo, chamado *Que Auschwitz não se repita: o imperativo educacional adorniano à luz da sociologia da modernidade líquida de Bauman*, como o título indica, a intenção é não só expor aos leitores a maneira pela qual

¹⁵ O termo Holocausto é majoritariamente empregado por Bauman em sua compreensão dos mecanismos que levaram à morte milhões de judeus. Compõe, inclusive, o título do livro dedicado à questão. Outras expressões também são utilizadas por ele para designar o morticínio judeu, tal como Auschwitz, campo, Shoah, solução final. O uso dessas expressões não é inocente ou sem consequências, estando atrelado, como apontou Seligmann-Silva (2005), tanto a uma ética da representação como a uma disputa entre os participantes do discurso da memória. Como entrar nessa seara fugiria ao escopo de nosso trabalho, optamos pelo uso livre dessas expressões, já que a discussão sobre a denominação mais adequada a utilizar não foi objeto da preocupação de Bauman e, pode-se dizer, do próprio Adorno, embora este prefira, talvez sem inocência, o termo Shoah ou Auschwitz.

Adorno chega até seu imperativo educacional após-Auschwitz, destacando o papel da psicologia profunda nesse processo, mas tentar pensar esse imperativo à luz da sociologia de Bauman. Operamos também uma crítica ao comentário de Bauman em relação ao livro *A personalidade autoritária* bem como situamos os dilemas da formação cultural após-Auschwitz para Adorno: é possível escrever poemas após Auschwitz? Discutimos ainda como Adorno lida com essa aporia que enreda a perspectiva da formação e, ao mesmo tempo, tentamos situar a perspectiva de Bauman a respeito das duas categorias basilares dessa utopia pedagógica do Iluminismo: a capacidade de *experienciar e conceituar*.

Um desdobramento crucial do significado do Holocausto na argumentação baumaniana, como veremos no quarto e último capítulo da dissertação, culmina na adoção de um comportamento moral autônomo como a perspectiva capaz de frear o impulso modernizante (racional) que foi a condição necessária, embora não suficiente, para a perpetração da solução final alemã. Sendo declarada a insuficiência da razão para a condução da vida humana, sua normatização, destacamos a aposta de Bauman na repersonalização da moral e no impulso moral de cada indivíduo em resistir à barbárie, apontando algumas afinidades eletivas que essa aposta apresenta com a inacabada filosofia moral adorniana. Aqui tentamos explorar uma sugestão de Schweppenhäuser (2003), segundo a qual a filosofia moral de um e a sociologia com uma consciência moral de outro se interpenetram, especialmente no julgamento do caráter coercitivo e normativo das exclusões repressivas da forma de racionalidade moderna. Oferecemos também aos leitores, como complemento dessa discussão, um apêndice cujo propósito é descrever a influência exercida pelo filósofo moral Emmanuel Levinas na sociologia com consciência moral baumaniana.

Gostaríamos que os leitores da dissertação ficassem atentos a uma hipótese que dá forma à pesquisa, que, em alguma medida, se encontra presente em todos os capítulos: trabalhamos com a idéia segundo a qual as análises de Bauman complementam aquelas desenvolvidas por Adorno em muitos dos seus aspectos, avançando-as em outros e afastando-se nos demais,

especialmente devido à recusa baumaniana em oferecer um tratamento psicológico às questões que são comuns a ambos. Boa leitura!

1 DIALÉTICA DA MODERNIDADE: ENTRE A ORDEM COMO TAREFA E A AMBIVALÊNCIA COMO REFUGO DA MODERNIDADE

Desde o final da década de 1990, o cenário sociológico nacional tem assistido à presença cada vez maior de publicações do sociólogo polonês Zygmunt Bauman e à reprodução de suas principais idéias em alguns importantes fóruns (não só do seu campo de origem) no País. Essa avassaladora tradução de livros de Bauman para o português não encontra um correspondente na quantidade de pessoas interessadas em estudar com mais rigor e sistematicidade sua obra, inventando, assim, uma tradição de análise de seu pensamento entre nós, brasileiros.¹⁶ A despeito disso, e do curto período em que suas obras começaram a ser traduzidas entre nós, algumas de suas teses já estão se tornando bastante conhecidas entre o público brasileiro interessado na teoria social contemporânea, tais como a distinção (meramente didática em nossa opinião) entre uma fase sólida e outra líquida da modernidade, entre uma sociedade de produtores e outra que seria de consumidores, sobre a passagem do modelo panóptico de vigilância para o sinóptico, sobre a transição da ética do trabalho até uma estética do consumo, sobre as conseqüências humanas da globalização e tantas outras mais. Se não concordamos com todas essas idéias por ele veiculadas, já não podemos mais desconsiderá-las. E é exatamente isso que temos feito nesses últimos quatro anos, boa parte deles dedicados (a despeito das limitações pessoais) a acompanhar o movimento em torno dos escritos desse autor aqui no Brasil.

Revisitando parte de sua extensa obra, que vai muito além daquilo que é traduzido para o País, não temos dúvida em afirmar que o grande tema de Bauman – aquele que lhe conferiu a merecida fama no final dos anos de 1980 e seu lugar entre os grandes nomes da sociologia no final do século XX – foi a eleição efetuada por ele do conceito de *ordem* como chave de leitura para a compreensão da civilização moderna (ela é o arquétipo de todas as outras tarefas, já que torna todas as demais mera metáforas de si mesma). E isso por alguns motivos: a) ela é responsável pela crítica de Bauman à modernidade e à virada de sua sociologia em direção ao debate sobre a pós-modernidade; b) é

¹⁶ Esforços isolados, decerto, existem. Gostaríamos de situar aqui os recentes trabalhos do sociólogo brasileiro Luiz Carlos Fridman (2000, 2003). No âmbito internacional, não deixa de ser surpreendente a quantidade de livros e artigos em periódicos importantes nos quais circulam textos de Bauman ou então de outros autores que se dedicam à investigação de seu trabalho. Aos interessados, sugerimos uma busca nas revistas *Theory, culture and society*, *Thesis eleven*, *Telos*, *British journal of sociology*, *Sociological review*, entre tantas outras.

esse conceito de ordem que lhe permite analisar o fracasso das grandes utopias da modernidade, tal como o Iluminismo, o Socialismo e seu irmão mais novo, o Comunismo; c) ela é o elo da trilogia escrita por Bauman, entre 1987 e 1991, mencionada na introdução, e que dá a direção de seus escritos posteriores, posição também coadunada por Beilharz (2002). Para nossos interesses imediatos nesta dissertação, ela ainda é a categoria que fornece o fio da meada para a reflexão sobre o Holocausto em sua obra.

Mas um leitor ainda não familiarizado com os escritos de Bauman poderia nos perguntar: no que consiste essa eleição da ordem como categoria nevrálgica de leitura da era moderna? Do que trata essa tarefa de ordenação para Bauman? Esse trabalho é o resultado da função nomeadora e classificadora desempenhada por toda linguagem. Ordenar, desse modo, consistiria nos atos de incluir e excluir, separar e segregar, estruturando e dividindo o mundo entre aqueles que pertencem ao quadro lingüístico criado, representando sua limpeza e beleza, e aqueles que enfeiam tal quadro, evidenciando suas ambigüidades, sujeiras e ambivalências. A modernidade toma para si este trabalho de estruturação e classificação da linguagem. A mente moderna nasceu juntamente com a idéia de que o mundo, operando como um sistema lingüístico, pode ser criado a partir de um trabalho de separação e destruição do refugo. Podemos dizer, a partir de Bauman (1999a), que a existência é moderna na medida em que contém a alternativa da ordem e do caos, ao passo em que é guiada pela premência de classificar e projetar racionalmente o que de outra forma não estaria lá: de projetar a si mesma, eliminando todo e qualquer tipo de desordem ou caos.

Em uma linguagem sociológica mais ordinária, ordem significa um meio altamente regular, estável, monótono e previsível para nossos atos; um mundo em que as probabilidades dos acontecimentos não estejam distribuídas ao acaso, mas arrumadas em uma hierarquia irrestrita de modo que certos acontecimentos sejam altamente prováveis, outros menos prováveis, alguns virtualmente impossíveis. Isso significa que, em algum lugar, alguém, tal como um ser supremo pessoal ou impessoal, deve interferir nas probabilidades, manipulá-las e viciar os dados, garantindo que os eventos não ocorram

aleatoriamente. Dar ordem ao mundo, portanto, significa dotá-lo de uma estrutura cognitiva estritamente racional na qual sabemos, com toda certeza, de que modo prosseguir e, no caminho, quem são os amigos, os inimigos e os estranhos.

Ao sonho moderno da busca de uma sociedade completamente ordenada, Bauman demonstra-nos como essa ânsia acaba (re)produzindo seu oposto, quer dizer, mais desordem, mais caos ou, para falar conforme a categoria que Bauman empregou para expressar isso, mais *ambivalência*. Sua tese, mais bem expressa em *Modernidade e ambivalência* (1999a), é a de que o impulso para a ordem dotada de um propósito retirou toda sua energia do horror à ambivalência. Entretanto foi mais ambivalência o produto (refugo) final dos impulsos modernos para a ordem, o que faz do significado mais profundo da ambivalência a impossibilidade da ordem. Assim como a ambivalência é o *alter ego* da prática lingüística, o caos é o *alter ego* da construção da ordem. Eis a aporia a que a modernidade permanece ao eleger a ordem como sua grande utopia (que acaba por produzir suas próprias distopias). Conforme as palavras de Bauman (1999a, p. 23),

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 da 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.¹⁷

Em outro contexto, nós mesmos (BRACHT; ALMEIDA, 2006) já tivemos a oportunidade de descrever de maneira mais pormenorizada (e devemos admitir, às vezes cansativa!) a dialética resultante da eleição da ordem como tarefa e a ambivalência como refugo da modernidade nos escritos de Bauman, de tal modo que entendemos que poderíamos poupar os leitores desta

¹⁷ Ainda conforme Bauman (1999a, p. 242), a ambivalência parece “[...] medrar dos próprios esforços para destruí-la, tornando cada vez mais distante e nebulosa a perspectiva original de um mundo ordeiro e racionalmente estruturado inscrito num sistema social igualmente ordenado e racional. A ânsia instruída de escapar à ‘confusão’ do mundo exacerbou a própria condição de que se queria escapar”.

dissertação de todo o caminho exaustivamente percorrido naquele livro. Gostaríamos de enfatizar, neste capítulo inicial da dissertação, a maneira que a emergência de um novo tipo de poder estatal com recursos e vontades necessárias para configurar e administrar o sistema social de acordo com um modelo preestabelecido de ordem e o estabelecimento de um discurso (calcado na razão filosófica e, posteriormente, na moderna mentalidade científica) relativamente autônomo e automanejável capaz de gerar aquele modelo e as práticas necessárias à sua implementação foram as condições nevrálgicas para o estabelecimento da *engenharia social moderna* que resultou, como veremos no capítulo seguinte, no massacre de milhões de judeus na Alemanha nacional-socialista. Essa é uma história que Bauman começa a narrar ainda no livro *Legisladores e intérpretes*, escrito em 1987, cujas conseqüências, como veremos no momento oportuno, estarão expressas em sua *Ética pós-moderna* (1997b), do início da década de 1990.

Conforme a argumentação presente no livro de 1987, o conceito de intelectual moderno extraiu seu significado da memória coletiva da Ilustração européia e de seus filósofos. O projeto da *República das letras*, supostamente ditado pela suprema e inquestionável autoridade da razão, fornecia os critérios para avaliar a realidade do dia presente, indicando o que e como fazer para levar uma *vida reta*. A razão filosófica não podia ser senão um poder normativo, sendo os filósofos as pessoas dotadas com acesso mais direto à razão genuína, liberta dos interesses estreitos. Sua tarefa seria descobrir que tipo de comportamento a razão ditaria à pessoa razoável, sem o qual a felicidade do povo jamais seria alcançada.

Assim, os achados que se destinam aos outros, ao povo, vêm na forma heterônoma da lei ou norma moral. É por isso que na descrição baumaniana a metáfora que melhor capta o discurso daquele intelectual é a *legislação*. O efeito mais importante desse discurso foi a caracterização dos pobres e humildes como classes perigosas, ordinárias, incultas, vulgares, brutas e incapazes de elevação intelectual e espiritual, a não ser guiadas e instruídas para não impedir a destruição da ordem social. Uma forma de vida só poderia ser admitida no reino do tolerável e ganhar *status* de cidadania na terra da

modernidade, se fosse primeiro naturalizada, desbastada de toda estranheza e, afinal, subjugada, quer dizer, de uma forma em que pudesse ser plenamente traduzida na linguagem da escolha racional, que é a da modernidade. A suposição de “[...] um direito monopolista de atribuir sentido e de julgar todas as formas de vida a partir do ponto de vista superior desse monopólio é a essência da ordem social moderna” (BAUMAN, 1999a, p. 235). O processo civilizador daí desencadeado originou uma aguda desincronização cultural: do lado do extremo ativo do espectro resultante, nas elites culturais,

[...] se generaba una preocupación creciente por formarse, instruirse y mejorar. En el otro, el extremo pasivo, sedimentaba una tendencia a biologizar, medicalizar, criminalizar y, cada vez más, a supervisar a las masas, ‘julgadas [por las élites] como brutales, mugrientas y totalmente incapaces de sujetar sus propias pasiones para acomodarse al molde civilizado’ (BAUMAN, 2002b, p. 57).

A diferença entre o espaço controlado e o incontrolado é aquela mesma entre civilidade e barbaridade. O resultado desse processo que levaria da *mitologia ao esclarecimento* (mas que, por sua vez, decretou a identidade da razão com a dominação) encontrou no casamento do conhecimento (da razão legislativa dos filósofos) com o poder (do Estado-Nação) as condições objetivas para sua efetivação. Foi só na modernidade que houve a realização da teoria/filosofia política na prática, como mecanismo de *governo*, comando e ordenação dos povos, um tema, como se sabe, com o qual Michel Foucault se debruçou em sua obra (o suficiente, inclusive, para influenciar Bauman). Esse casamento foi condição *sine qua non* para as ambições de jardinagem do Estado moderno. O ponto extremo dessa união, decerto, teve no nacional-socialismo (mas também no stalinismo), como demonstraremos no capítulo ulterior, seu ponto culminante.

Houve, no transcorrer da era moderna, uma forte afinidade eletiva entre a estratégia da razão legislativa e a prática do poder estatal (a razão de Estado) empenhada em impor a ordem desejada sobre a realidade rebelde. As ambições planificadoras de sua racionalidade política harmonizavam bem com a ambição universalizante do proselitismo intelectual. A política do Estado e o “[...] esfuerzo civilizador de los intelectuales parecían actuar en la misma

dirección, alimentarse y reforzarse recíprocamente y depender uno del otro para su éxito” (BAUMAN, 1997a, p. 225).

Ao buscarem uma homogeneidade étnica, cultural, religiosa e lingüística, desenvolveram (os Estados modernos) uma propaganda incessante de atitudes nacionalistas e/ou coletivistas, *inventando tradições* conjuntas e deslegitimando teimosas heranças que não se enquadram nas *comunidades imaginadas* em processo de construção. E a metáfora que mais bem se adapta a essa tarefa é, para Bauman, a do trabalho de jardineiro que tem à sua frente inúmeras *culturas de jardim*. A sociedade racionalmente planejada era a *causa finalis* do Estado moderno. Na condição de jardineiro supremo, ele “[...] deslegitimou a condição presente (selvagem, inculta) da população e desmantelou 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” (BAUMAN, 1999a, p. 29).

Essa transformação, ao determinar a supressão dos antigos *guarda-bosques* pré-modernos e sua substituição pela figura do *jardineiro*, fez da prática e da cultura modernas imensos *canteiros de jardim* como método racional de governar a sociedade. Se cultivar a terra significa uma atividade, um esforço e uma ação racionais, necessárias para arar, semear, colher e combater as pragas, esta exatamente foi a forma da tarefa assumida em relação à sociedade humana. Diferentemente das *culturas silvestres*, cuja reprodução da (des)ordem dá-se espontaneamente, as *culturas de jardim* necessitam, para reproduzir-se, de um plano e de supervisão. Sem eles, a selva lhes invadiria. Em todo jardim, dessa forma,

[...] hay una sensación de artificialidad precaria; requieren la atención constante del jardineiro, dado que un momento de descuido o de mera distracción los devolvería al estado del que surgieron (y que tuvieron que destruir, excluir o poner bajo control para poder surgir). Por mejor establecido que esté, nunca puede contarse con que el diseño de un jardín se reproduzca por sí mismo, y tampoco puede confiarse en que lo haga mediante sus propios recursos. Las mazelas – esas plantas no invitadas, no programadas, autónomas – están allí para destacar la fragilidad del orden impuesto; alertan al jardineiro acerca de la eterna exigencia de supervisión e vigilancia (BAUMAN, 1997a, p. 77).

Para utilizar novamente uma linguagem sociológica mais ordinária, eliminar as plantas inúteis dos jardins para o estabelecimento da ordem significava segregar ou deportar as substâncias ou elementos estranhos, os verdadeiros refugos (ervas-daninhas) do zelo ordenador do Estado-Nação. Foi à visão da ordem que os estranhos modernos não se adaptaram; simplesmente por estarem nas proximidades, “eles se intrometeram” no trabalho que o Estado jurou realizar e desmancharam seus esforços por realizá-los. Na ordem harmoniosa e racional prestes a ser constituída, não havia espaço para os *nenhuma coisa nem outra*, para os que eram cognitivamente ambivalentes ou, para falar como Derrida, os *indefiníveis*. Construir a ordem foi uma guerra de atrito empreendida contra os estranhos e os diferentes, lançando-os, assim, em um estado de extinção contida, uma anomalia a ser ratificada.

Nesse contexto, a assimilação (cultural e física) foi uma declaração de guerra à sua ambigüidade semântica, à sua subdeterminação, sendo concebida como um manifesto do dilema do *ou/ou* da lógica: da obrigação de escolher e de escolher inequivocadamente (BAUMAN, 1998b, 1999a). A proteofobia gerada pela presença dos estranhos, assim, é um desafio à confiabilidade dos limites e instrumentos universais da ordenação. Os estranhos foram definidos *a priori* como uma ameaça à clareza do mundo e, assim, à inquestionável autoridade da razão. Seu pecado, portanto, é a incompatibilidade entre sua presença e a dos demais, borrando todas as oposições (binárias) que constituem o esforço da ordenação.

Para realçar ainda mais as ambições do Estado agora empenhando em substituir os mecanismos incontrolados e espontâneos das *ervas daninhas* que surgem em meio a todas aquelas plantas projetadas como úteis, a ciência foi “convocada” para legitimar o sonho da sociedade totalmente ordenada. A ciência moderna, ao radicalizar o processo imemorial de dominação da natureza (externa e interna), despoja-a de integridade e significado, concebendo-a como o oposto do sujeito dotado de razão (o outro da humanidade) e de capacidade moral. Despojada de integridade e de qualquer valor inerente, a natureza transforma-se em objeto maleável às liberdades do

homem. É a poderosa vontade da humanidade e o exercício do seu direito exclusivo de legislar os significados e demais padrões que transformam em natureza os objetos de mestria e legislação. De acordo com a passagem retomada por Bauman de Adorno e Horkheimer (1985) do capítulo *O conceito do Esclarecimento*, o que os homens modernos querem aprender da natureza é como utilizá-la para dominar completamente a ela e aos outros homens. Nada mais importa. Qualquer estrutura que comprometa 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” (BAUMAN, 1999a, p. 48-49).

Ao ser concebida como um instrumento de poder, a ciência não devia ser praticada por si mesma, mas sim capacitar seu detentor a melhorar a realidade, moldá-la de acordo com os projetos e interesses humanos e a contribuir para auto-aperfeiçoamento. “O esclarecimento se comporta com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 24). Isso significa que as ambições planificadoras da ciência podem se prestar fácil e alegremente, em qualquer época e em qualquer lugar, a usos políticos, embora tais usos sejam todos eles justificados em termos apolíticos ou não-éticos, quer dizer, em termos do desenvolvimento da racionalidade que se tornou majoritária em seu seio, seus recursos, da liberdade de pesquisa dos cientistas e, é claro, do avanço do progresso científico. Nesses casos, a razão moderna curva-se aos fatos: os problemas têm que ser claramente formulados, o resto é questão da correta solução tecnológica.

As ambições planificadoras do Estado, dos filósofos e cientistas modernos visavam umas as outras e, para o bem ou para o mal, estavam condenadas a permanecer juntas, tanto na guerra como na paz. Na crítica de Bauman, portanto, essa coincidência entre o governo das idéias e a disciplina baseada na vigilância somente pode parecer contraditória se esquecermos as raízes sociais da idade da razão. É por isso que compreenderá no *projeto da Ilustração* uma resposta às novas problemáticas e demandas práticas colocadas, atualizadas pelos legisladores modernos. Quando se recorda disso,

o paradoxo se dissolve, tornando claro quais foram, desde o início, os dois filhos desse projeto: por um lado, a ilustração do Estado, suas políticas e métodos de atuação; por outro, a contenção, governo e regulamentação dos seus súditos. Os legisladores se dirigiam aos donos do poder, e o que relatavam a eles estava relacionado com as racionais condutas futuras do povo. O tópico desse discurso era a metodologia para racionalizar a reprodução da ordem social. Conforme as palavras do próprio Bauman (1997a, p. 118), bastante influenciadas pela análise foucaultiana,

El movimiento sociointelectual documentado en la historia como 'la era de la ilustración' no fue (contrariamente a la versión whig de la historia) un enorme ejercicio de propaganda en nombre de la verdad, la Razón, la ciencia, la racionalidad; tampoco el noble sueño de llevar la luz de la sabiduría a los confundidos y oprimidos. La Ilustración fue, en cambio, un ejercicio de dos partes distintas aunque íntimamente relacionadas. En primer lugar, la de la extensión de los poderes y ambiciones del estado, la transferencia a éste de la función pastoral antes ejercida (de una manera que, en comparación, había sido incipiente y modesta) por la Iglesia, y la reorganización del estado en torno de la función de la planificación, diseño y manejo de la reproducción del orden social. En segundo lugar, la de la creación de un mecanismo social completamente nuevo y conscientemente elaborado de acción disciplinadora, destinado a reglamentar y regularizar la vida socialmente pertinente de los súbditos del estado docente y administrador.

Segundo essa crítica de Bauman, há razões suficientes para se precaver em relação aos processos modernos e suspeitar das ferramentas que se supõem capazes de torná-los verdadeiros, inclusive aquelas levadas adiante em nome de uma suposta formação cultural dos indivíduos na sociedade.¹⁸ Uma leitura atenta indica que se, de fato, há uma ríspida crítica à forma de vida moderna e

¹⁸ Embora a ambivalência nuclear do conceito de cultura reflita a ambivalência da idéia de construção da ordem (tudo aquilo que serve para a preservação de um modelo e/ou sistema destrói ao mesmo tempo sua consolidação), Bauman a concebeu de forma fundamentalmente negativa, uma resposta do tipo *manejo de crise*, cujo objetivo é regular o desregulado, introduzindo ordem em uma realidade social que tinha sido despojada de seus próprios dispositivos auto-ordenadores. Nas palavras do próprio Bauman (1997a, p. 108), bastante influenciadas pelos *poderes disciplinares* tão bem descritos por Foucault, “[...] el objetivo de la educación es enseñar a obedecer. El instinto y la voluntad de acatar, de seguir lãs órdenes, de hacer lo que el interés público, tal como lo definen los superiores, exige que se haga, eran las aptitudes que más necesitaban los ciudadanos de una sociedad planificada, programada y exhaustiva y completamente racionalizada. La condición que más importaba no era el conocimiento transmitido a los alumnos, sino lá atmósfera de adiestramiento, rutina y previsibilidad total en la cual se realizaría la transmisión de ese conocimiento [...]. El tipo de conducta que concordara con el interés público sería determinado por la sociedade previamente a toda acción individual, y la única capacidad que los individuos necesitarían para satisfacer el interés de la sociedade era la de la disciplina”.

à sua cultura, não se trata, porém, do abandono da modernidade, mas, sim, de uma despedida de antigas ilusões de outrora (embora, à primeira vista, essa citação parece indicar o contrário. É preciso avançar mais um pouco em sua obra para entender que, se a Ilustração é aquilo, ela é também mais do que isso. Em suma, ela é *isso* mas também é *aquilo*, as duas faces da mesma moeda, a ambivalência afinal).¹⁹ Uma das lições mais importantes de sua crítica à *modernidade como excesso* é mostrar-nos como o sonho da razão legisladora tem trazido frutos amargos. Não há sociedade ordenada sem medo e humilhação, não há domínio sobre o mundo sem que se pisoteie a dignidade e extermine a liberdade, inexistente luta contra a desregrada contingência da condição humana que não faça supérfluos, no fim de tudo, os seres humanos. E essa é a essência mesma de uma sociedade totalitária, quer dizer, tornar os seres humanos redundantes, dispensáveis como indivíduos, como seres privados da capacidade de pensar e escapar a qualquer exercício classificatório que desconsidere a irreduzível idiosincrasia e singularidade de cada homem e mulher. Basta observarmos que os maiores crimes contra a humanidade, e por ela perpetrados, têm sido cometidos em nome da regra da razão (ou melhor, de uma determinada forma de racionalidade), da perfeição universal, da melhor ordem.

O leitor deve ter claro que Bauman procura se cercar de perspectivas teóricas cuja análise esteja interessada em descrever o lado sombrio do desenvolvimento da Ilustração ou do Esclarecimento. Em *Legisladores e intérpretes*, conforme já pontuamos, essa crítica da razão legisladora e da união da filosofia política com o Estado tem um forte acento da reflexão foucaultiana sobre os modernos poderes e saberes que governam a vida do indivíduo moderno, sua formação como homem civilizado. Em *Modernidade e ambivalência* (1999a), livro que fecha a já mencionada trilogia da modernidade, Bauman declara que o problema central do livro está enraizado nas proposições inicialmente formuladas por Adorno e Horkheimer (1985) na crítica ao Iluminismo como sistema esclarecido, já que os dois foram os primeiros a dizer, em alto e bom som, que “[...] o esclarecimento é a radicalização da

¹⁹ Essa não é a posição de Kellner (1998), para quem falta, na obra de Bauman, uma dialética da modernidade, prevalecendo uma leitura dramática e negativa da modernidade.

angústia mítica [...]”, de tal modo que absolutamente nada pode ficar de fora porque “[...] simplesmente a idéia do ‘fora’ é a verdadeira fonte da angústia [...]” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 29). Subjacente a esse reconhecimento está a compreensão baumaniana, já presente na própria *Dialética do esclarecimento* (1985), segundo a qual as maiores atrocidades e os maiores crimes do século XX, o século que pode entrar para a história como o século dos campos (BAUMAN, 1995), foram cometidos não só em nome do domínio humano sobre a natureza, mas também sobre o senhorio total sobre a natureza humana, suas necessidades, sonhos e desejos. Quando esse trabalho de domínio (da ordem!) se torna incontestável diante de outras considerações que não a mera instrumentalidade, os seres humanos transformam-se eles próprios em natureza morta, em *res extensa*, em cadáver, e o Estado totalitário se encarrega do esforço de fazer literalmente os seres humanos realmente supérfluos (BAUMAN, 1995).

No entanto Bauman, em uma atitude talvez demasiadamente ousada, pretende mais do que a tradição que procura revitalizar; procura revestir de carne sociológica e histórica o esqueleto da dialética do esclarecimento, supostamente com sua dialética da ordem e da ambivalência. Seu *Modernidade e ambivalência* (1999a) sugere, como Adorno e Horkheimer já haviam dito no capítulo inicial da *Dialética do esclarecimento*, que o “[...] esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 20), mas o pensamento destruidor dos mitos provou “[...] não ser tão autodestrutivo quanto destrutivo da arrogância cega, da arbitrariedade e dos sonhos legislativos do projeto moderno” (BAUMAN, 1999a, p. 26).

Exposta a junção potencialmente explosiva daqueles elementos tipicamente filhos da civilização moderna (ambições legislativas da razão filosófica, ambições estatais de jardinagem e ambições instrumentais da ciência) e a busca da ordem por eles desencadeada, é possível perguntar como o milenar sentimento anti-semita espalhado por toda a Europa, em particular na Alemanha, pôde perpetrar o genocídio judeu. Em outros termos, como a ocorrência de Auschwitz pode ser concebida a partir da ânsia inexoravelmente

moderna do estabelecimento da ordem e eliminação da ambivalência, tal como descritos na obra de Zygmunt Bauman?

2 DA PRODUÇÃO SOCIAL DA DESUMANIDADE OU A RACIONALIDADE DO MAL: AUSCHWITZ COMO PONTO DE INFLEXÃO DO PROCESSO CIVILIZADOR SEGUNDO ADORNO E BAUMAN

Durante a guerra aprendi uma verdade que geralmente preferimos não enunciar: que a coisa mais brutal da crueldade é que ela desumaniza

suas vítimas antes de destruí-las. E que a luta mais árdua de todas é permanecer humanos em condições desumanas (JANINA BAUMAN, 2005, p. 8).

Iniciamos esta dissertação aludindo à proposição já bastante conhecida de Benjamin (1985) em sua oitava tese sobre o conceito de história: o estado de exceção em que vivemos é *regra geral*. Não restam dúvidas de que os campos concentracionais e de extermínio nazista constituem, na modernidade, as maiores expressões desse estado de exceção tornado regra, em que a situação extrema se tornou norma cotidiana do império hitlerista. O próprio Benjamin, aliás, pagou com sua vida a ausência de um estado de emergência que pusesse um fim à perpetuação do mal. Segundo a leitura que Bauman realiza em um dos livros que lhe conferiu a merecida notoriedade acadêmica (1998a), existem, porém, algumas maneiras de subestimar a lição decorrente da tradição de pensamento que mantém atrelados os ilustres autores arrolados na introdução deste trabalho (Benjamin-Adorno-Bauman-Agamben). Uma das interpretações mais comuns apresenta a morte de seis milhões de judeus nos campos como um assunto especificamente desse povo ou, o que vem a dar no mesmo, que diz respeito apenas aos alemães. Essa leitura remontaria para Bauman aos primórdios da judeofobia pré-moderna e mergulharia fundo na história de ressentimento religioso, econômico, cultural e nacional, cujo ponto culminante é a variante racista do anti-semitismo cristão-europeu. Essa tentativa de explicar o fenômeno como um evento *par excellence* da experiência judaica (ou então por sua germanidade) é um exercício que, para Bauman: a) absolve todos os demais habitantes da sociedade moderna e tudo nela envolvido; b) não considera uma descontinuidade radical entre as formas violentas da judeofobia pré-moderna e a operação meticulosamente planejada do genocídio judeu; c) desconsidera o fato de que, se algo é resultado da história do anti-semitismo, somente a escolha da vítima, não a natureza do crime, decorre do sentimento anti-semita (BAUMAN, 1998a, 1999a).

Apesar da inegável existência de laços causais que ligam a história do anti-semitismo à ocorrência do massacre judeu, ele não pode ser responsabilizado

pela singularidade daquele genocídio, já que, conforme a argumentação baumaniana (1998a), está longe de ser óbvio que a presença de sentimentos anti-semitas, *condição necessária* da violência antijudaica, pudesse ser vista como sua *condição suficiente*. Dito de modo mais abrangente, a presença daqueles sentimentos não é em si uma explicação satisfatória para qualquer caso de genocídio com a cara da modernidade. Se é verdade que o ressentimento contra os judeus

[...] foi funcional e talvez indispensável para a concepção e concretização do Holocausto, é igualmente verdade que o anti-semitismo dos planejadores e administradores do assassinato em massa deve ter diferido em alguns aspectos importantes dos sentimentos antijudaicos, se é que os havia, dos executores, colaboradores e vítimas complacentes. É também verdade que para tornar possível o Holocausto, o anti-semitismo de qualquer tipo tinha que ser fundido com certos fatores de caráter inteiramente diferente (BAUMAN, 1998a, p. 53).

Com efeito, somente quando esses sentimentos antijudaicos se atrelam à atraente visão de um projeto de engenharia social harmonioso e ordeiro (o *Reich* de mil anos, o reino do espírito alemão liberado, a Alemanha racialmente pura), supostamente perturbado pelos judeus, é que a velha judeofobia se transforma (ou tem as condições para isso) no genocídio que tem a marca da civilização moderna.

Descrevemos, no capítulo anterior, que a modernidade, como solo em que se radicalizou o percurso do esclarecimento, foi (e é) uma era de grandes projetos societários que não acreditava na reprodução espontânea da ordem e de tudo aquilo que escapasse ao *conceito* por ela erigido. Nisso consistia, aliás, o lado totalitário da perspectiva do esclarecimento, uma vez que todo o seu processo, como descreveram Adorno e Horkheimer (1985), em sua crítica do *sistema esclarecido*, já estava garantido de antemão: ele se impunha sobre o singular como algo puramente exterior, de tal modo que tudo aquilo que representasse o diferente, que escapasse à mesmidade (às ambivalências das quais Bauman nos fala) tinha bons motivos para tremer.

Discutimos também que o Estado moderno, ao selar sua união com as modernas teorias/filosofias políticas, assumiu a postura de um grande jardineiro. No programa estritamente racional de todo jardim, como sabe todo e qualquer bom jardineiro, há aquelas plantas consideradas úteis que, depois de *conceituadas e identificadas* conforme o projeto paisagístico, devem ser regadas e cultivadas, pois representam a beleza nas fronteiras previamente estabelecidas do jardim. Por outro lado, em todo jardim, terríveis pragas *não-idênticas* às do planejamento podem se reproduzir *não-conceitualmente* por qualquer descuido, com destaque para aquelas ervas daninhas que, por mais que o jardineiro se esforce para expurgá-las, inevitavelmente, retornam, exigindo do jardineiro o incessante trabalho de manutenção da ordem visada no projeto inicial.

Bauman se esforça em demonstrar, em termos estritamente sociológicos, a maneira pela qual o genocídio correspondeu à ânsia de ordenação absoluta subjacente à metáfora da jardinagem, que se concretiza por toda parte onde os homens “[...] son homogeneizados, pulidos – como se decía en el ejército – hasta ser borrados literalmente del mapa como anomalías del concepto de su nulidad total y absoluta. Auschwitz confirma a teoria filosófica que equipara la pura identidad con la muerte” (ADORNO, 1975, p. 362). Talvez por isso, como aventou Beilharz (1998, 2001), a tensão existente na obra de Bauman entre a razão legisladora da ordem e a incessante produção de refugos (ambivalência) seja feita à imagem daquilo que fez Adorno em sua crítica à filosofia identitária, uma vez que, como nos disse este último, pensar segundo o conceito de identidade significa reduzir o que se aglomera ou o perigosamente difuso e plural ao que é uno e idêntico. “Pensar según identidad no es otra cosa que pensar en la unidad” (ADORNO, 1977). O princípio da identidade é o princípio mesmo do pensar, do identificar, em suma, do ordenar a realidade deste ou daquele modo. Em outras palavras, é expressão mesma da função classificatória desempenhada pela própria linguagem. O conceito é precisamente algo que permanece fixo, igual a si mesmo em frente à multiplicidade daquilo que se pensa a partir dele (ADORNO, 1976).

Em sua crítica à filosofia da identidade subjacente à tradição do idealismo alemão (Hegel e Kant à frente), Adorno entendia que o pensar segundo leis (ou segundo a ordem!) significava trazer a multiplicidade sob o signo da unidade que constituía a lei da multiplicidade, quer dizer, assinalar as regras para o regresso do idêntico no múltiplo. Isso correspondia à fixação do mesmo no diferente, ao estabelecimento da ordem no diferente, que já de antemão se apresentava como algo caótico e sem qualificação alguma. Assim concebido, poderíamos interpretar aquela tese de Beilharz (1998, 2001) conjecturando, com alguma liberdade, que o que em Bauman se denomina ordem é o correlato daquilo que em Adorno se chama conceito, da mesma maneira que a ambivalência representa todos aqueles momentos que escapam ao poder identificador do conceito ou ao que, dito de forma geral, configuraria sua dimensão de objeto. É como se aquela crítica adorniana fornecesse a Bauman uma espécie de fundo conceitual por meio do qual ele pudesse pensar a dialética entre ordem e ambivalência na modernidade, fórmula esta que, segundo procuraremos demonstrar, fornece o caminho para a compreensão do Holocausto em sua obra.²⁰

O genocídio moderno do tipo Auschwitz deve, então, ser interpretado a partir do esforço assumido pelas sociedades que têm a marca da modernidade, que produzem uma engenharia social conforme o *conceito idêntico* do que seria uma organização social ordenada. No caso da sociedade alemã, isso correspondeu a uma ordem social *una, idêntica, e sempre mesma*, aos propósitos da purificação e elevação espiritual da raça ariana estabelecidos pelo Estado nacional-socialista e sua teoria/filosofia política. Ao invés de plantas, entretanto, nesse projeto, havia algumas vidas consideradas úteis e outras que, como as ervas daninhas, deveriam ser segregadas, contidas, impedidas de proliferar, removidas e mantidas fora dos limites da sociedade.

²⁰ Embora exista, de fato, em ambos os autores um reconhecimento daquilo que escapa ao momento de identidade plena entre sujeito e objeto ou, nos termos de Bauman, entre a ordem e a ambivalência, não podemos deixar de observar de passagem que a crítica da filosofia identitária adorniana – que também é uma crítica da metafísica tradicional – parece apontar, em obras como *Dialética negativa*, *Terminologia filosófica* e *Teoria estética*, outros planos mais profundos que ultrapassam a imagem sociológica com que Bauman ou seus comentadores a revestem, de tal modo que há entre os esforços empreendidos pelo autor gradações que precisam ser observadas.

Se nenhum desses recursos conseguisse deter o avanço dessas pragas, a solução final para equiparar a *pura identidade* do projeto deveria ser o extermínio, a pura identidade com a morte. Sob as condições nacional-socialistas, de acordo com essa metáfora empregada por Bauman, os judeus encarnaram exatamente esses intrusos que se punham diante do projeto ordenador, necessitando, no extremo, ser eliminados. Quais foram, porém, os motivos de se fazer dos judeus as vidas inúteis, vidas que não mereciam viver no grandioso jardim? O que havia de tão repugnante nos judeus que os levou à condição de ervas daninhas? Ou, então, nos termos adornianos, quais as razões da escolha dos judeus, o povo eleito para o extermínio, como objeto de ódio? Que demandas (psíquicas e sociais) sua eleição vinha cumprir na civilização esclarecida?

Essa eleição dos judeus, na leitura de Bauman, se confunde com a própria história da ambivalência na era moderna, o motor mesmo e a grande perdição da modernização. Eliminar a ambivalência do ponto de vista dos Estados-Nação significava segregar, deportar ou, se necessário, eliminar os estranhos, verdadeiros refugos do progresso do nacionalismo nascente. Isso deve ter ficado claro no capítulo anterior. O mundo entupido de Estados-Nação abominava o vazio nacional. Nesse contexto de extremo *coletivismo nacional* e da cultura moderna como *canteiro de jardim*, os judeus foram alçados à condição dos *estranhos*²¹ que preenchiem esse vazio; foram, de fato, o próprio vazio, uma Nação sem Estado,²² cosmopolitas em uma Alemanha em trabalho vigoroso da promoção de sua identidade comum, sendo a irremediável falta de

²¹ É interessante pontuar o comentário de Adorno (2001c) no *Research project on anti-semitism* segundo o qual a tese sociológica (e Adorno se remete ao sociólogo Georg Simmel), que reduz a aversão aos judeus e suas específicas qualidades à categoria geral dos estrangeiros, é apenas parcialmente verdadeira (especialmente aplicável às antigas feições do anti-semitismo), pois pressupõe uma coesão nacional entre os judeus e sua resoluta adesão por meio de sua religião. Percebamos, pela argumentação que estamos construindo, que Bauman não parte do pressuposto, como Adorno sugere em relação à Simmel, de que há entre os judeus uma coesão nacional e de que esta também é dada pela religião. Nas considerações de Bauman, essa falta de coesão em torno da Nação consistiu exatamente em sua perdição.

²² Paradoxalmente, e ao contrário de todas as outras Nações em luta por sua soberania, os judeus não possuíam reivindicações territoriais nem condições de autonomia econômica e social, o que os tornava o único grupo casado, para melhor ou pior, com o Estado nacionalista, transformando-os também em uma Nação-Estado, já que dependentes do Estado para a garantia e proteção dos seus direitos políticos e sociais ainda precários (BAUMAN, 1999a). Uma descrição pormenorizada da relação dos judeus com os nascentes Estados modernos pode ser obtida em Arendt (1989).

lar dos judeus o lembrete da relatividade da nacionalidade alemã e de suas fronteiras, de todo o trabalho de ordenação por ela apreendido ou, então, a recordação do último resíduo de reprodução espontânea da ordem em uma Alemanha repleta de jardins racionalmente projetados e cuidados. Nesses casos, indo além da relação binária amigo/inimigo (algumas vezes tomada por Adorno do jurista Carl Schmitt), os judeus minavam a própria diferença entre hóspedes e hospedeiros, entre nativos e estrangeiros, enfim, entre amigos e inimigos. Assim, os judeus, que não estão apenas fora do lugar mas também sem casa, são facilmente vítimas de genocídio. Eram vistos, portanto,

[...] como uma força sinistra e destrutiva, como agentes do caos e da desordem; como aquela típica substância pegajosa, escorregadia, que apaga as fronteiras entre as coisas que devem ser mantidas separadas, que torna todas as escadas hierárquicas escorregadias, funde tudo o que tem solidez e profana tudo o que é sagrado (BAUMAN, 1998a, p. 71).

Os judeus eram o perigo contra o qual a nação hitlerista tinha que lutar; sua estranheza não se limitava a um lugar específico, mas era universal, o lado opaco de um mundo que lutava pela clareza, a ambigüidade de um mundo ávido por certeza. Foi, de fato, construído como a viscosidade arquetípica do “[...] sonho de ordem e clareza, como o inimigo de toda ordem, velha, nova e, particularmente, a ordem desejada” (BAUMAN, 1998a, p. 78). O racismo daí resultante foi a voz de alarme mais estridente em face dessa ambivalência semântica dos judeus: há coisas (raças) que não podem e não devem ser assimiladas; há coisas estranhas e que jamais deixarão de sê-lo; não basta isolar, deportar, é preciso exterminar (BAUMAN, 1995, 1999a).

Esse era o caso dos judeus: sua multidimensional falta de clareza, anterior ao próprio advento da era moderna, era uma incompatibilidade cognitiva extra, não sendo encontrada em todas as outras categorias repulsivas geradas por conflitos de fronteiras. Os judeus não eram uma raça (planta) como as outras: eram uma *anti-raça*, segundo a definição dos anti-semitas, que minava e envenenava todas as outras, solapando a própria ordem social, uma vez que sua mensagem não é uma outra ordem, mas o caos e a devastação. Com a presença deles, as inerentes contradições do projeto ordenador foram

separadas, identificadas, objetivadas, isoladas do próprio projeto, fundidas em um todo coerente, confortavelmente formuladas como uma contribuição estranha nascida de motivos adversos, realçados e condenados.²³

É interessante notar ainda que a produção social dessa estranheza e/ou ambivalência judia (BAUMAN, 1995, 1998a, 1999a) não era vista como um trabalho de destruição, mas, sim, de criação estética: um mundo ideal a ser criado conforme o que seria uma beleza superior, a nova ordem que Hitler queria instaurar. Assumiu-se que uma sociedade feliz seria uma

[...] sociedad con limpieza de razas, con razas puras, la decisión de deportar o gasear a los judíos y a los gitanos resulta una manera de actuar racional, así como una tarefa cuya realización exige pensar mucho. Una vez se asume que una sociedad ordenada debe librarse de disidentes y perturbadores, la reclusión de los herejes en mazmorras y el destierro de los inconformistas constituyen medios racionales para conseguir un fin social fundamental (BAUMAN, 2002a, p. 84).

Não significa, porém, que os judeus não se esforçassem para a incorporação no novo mundo esclarecido, divididos em lotes nacionais e com fronteiras devidamente vigiadas – a categoria dos judeus alemães assimilados é a prova mais cabal disso. Era, antes,

[...] a incongruência topológica do projeto que o tornava autoderrotista e desencadeava a busca de um bode expiatório, assim fazendo da incorporação dos judeus algo impossível. A condição lamacenta dos judeus era ela mesma produto de um mundo sem lama. A ambivalência dos judeus era atributo da modernidade tanto quanto a busca obsessiva de uma ordem social transparente, projetada e controlada (BAUMAN, 1999a, p. 162).

A análise de Bauman a respeito dos motivos de eleição dos judeus como ervas daninhas (bodes expiatórios) do jardim histlerista se concentra na pressuposição segundo a qual todo projeto de ordem precisa produzir socialmente seus refugos. Isso significa que os judeus não se tornaram

²³ Mais recentemente, Bauman (2004, 2005a, 2005b, 2006a, 2006b) tem tomado de empréstimo da trilogia de Giorgio Agamben (1998, 2002, 2004) o modelo ideal típico de pessoa excluída, oferecido pelo *homo sacer* para caracterizar a principal categoria de refugio e/ou estranho estabelecido no curso da moderna produção de domínios soberanos que visam à construção da ordem. No caso da ordem projetada pelo nacional-socialismo, o caos que a precedia e que por isso precisava ser a todo custo eliminado eram os judeus, verdadeiros *homini sacri*. O judeu na condição de *homo sacer* seria, assim, a encarnação mais profunda do odioso inimigo da ordem moderna: a ambivalência.

estranhos ou uma anti-raça devido às suas qualidades intrínsecas. Sua estranheza não é um problema que lhe é imanente, por assim dizer, pois ninguém se torna refugio em função de uma característica própria; ao contrário, é recebendo o papel de refugos que seres humanos ou objetos materiais adquirem todas aquelas características depreciativas e perturbadoras da ordem que normalmente se atribui aos estranhos (BAUMAN, 2005a).

Essa produção social da estranheza judia enfatizada por Bauman encontra um paralelo interessante na obra adorniana, já que, conforme suas palavras e as de Horkheimer (1985), os judeus foram estigmatizados pelo mal absoluto como o mal absoluto, pois, coletivamente, ofereciam a mais clarividência do fracasso do sonho da sociedade esclarecida. Não é à toa que, para Adorno, fazia todo sentido a piada nazista segundo a qual, se os judeus não existissem, eles precisariam ser inventados. O que Adorno tinha aqui em mente era o caráter estritamente funcional do preconceito (ou da estranheza), quer dizer, sua relativa independência em relação ao objeto que é vitimado. Acontece que Adorno chega a essa conclusão semelhante à de Bauman por caminhos bem distintos aos utilizados por este último. Ao vincular o ódio anti-semita ao desenvolvimento de uma comunidade nacional alemã baseada na pureza de raças, Bauman não procura explicá-lo recorrendo à psicanálise, abrindo mão, desse modo, dos ensinamentos da psicologia profunda de Freud, que foram cruciais para Adorno compreender como as demandas sociopsíquicas existentes na população alemã foram favoráveis à perseguição aos judeus. A compreensão desse processo, na obra de Adorno, encontra sua primeira expressão, e talvez máxima, na *Dialética do esclarecimento*.

Conforme a arquiconhecida argumentação frankfurtiana naquele livro, aos judeus é destinado o desejo de destruição daqueles civilizados que não puderam realizar totalmente o doloroso e repressivo processo civilizatório. São assim marginalizados na sociedade que, “[...] totalmente esclarecida ela própria, exorciza os fantasmas de sua pré-história” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 164). Como não há um anti-semitismo nato nem mesmo um anti-semita que assim o seja, o indivíduo que desse modo se comporta se deixa influenciar por mecanismos daquilo que os autores chamam de *idiossincrasia racionalizada*, quer dizer, uma repulsa incontrolável a tudo aquilo que é

estranho ou *não-familiar*, projetando nessa coisa que é desconhecida todas aquelas características que são reprimidas e recalçadas com o desenrolar do progresso secular e que causam irritação e uma repugnância compulsiva.

Adorno e Horkheimer (1985) nos contam essa história narrando de forma singular os destinos da *mimese genuína* com o progresso do esclarecimento. O périplo de Ulisses de volta à Ítaca foi a história que eles escolheram para nos mostrar o processo de *desespiritualização do corpo e dessomatização da alma* que coincide com a formação da subjetividade burguesa. Como negar, então, que é por meio do uso de sua razão (instrumental) que Ulisses, o astucioso, torna-se esclarecido a partir do domínio da natureza externa que o circunda? Antes de tudo, porém, seu domínio da natureza exterior significava dominar-se, ter-se nas próprias mãos; mais que isso, sua forja como sujeito está associada ao sacrifício de parte de si mesmo, daquilo que é mais vivo, pelo mecanismo da renúncia à satisfação imediata e ilimitada das pulsões. Em outros termos, pelo controle do corpo e seus perigos (VAZ, 1999). O corpo de Ulisses é uma geografia e uma história do recalque inerente ao processo civilizador. Ao se espantarem com essa configuração social, ignorada tanto pela história oficial como por sua crítica progressista, Adorno e Horkheimer querem fazê-la se espantar com sua própria imagem. O espelho que a apresentam contém a crônica do corpo mutilado pela civilização (GHIRALDELLI JÚNIOR, 1996).

Esse recalçamento corporal dá origem à violência desenfreada contra tudo aquilo que, ao escapar da identidade plena entre sujeito e objeto, lembra a proximidade à natureza, à matéria, ao corpo, enfim, àquilo que é não idêntico ao sistema da razão esclarecida: “[...] bueno es lo uno, inmutable, idéntico. Lo que no se pligue a esta norma, toda la herencia de la componente natural, prelógica, se convierte inmediatamente en el mal, un mal tan asbracto como el principio que se lê opone” (ADORNO, 1975, p. 241). Em outras palavras, a mimese, como expressão do que foi recalçado pela civilização, provocaria fúria, pois, dadas as novas relações produtivas, dá mostras do antigo medo que foi preciso recalcar para sobreviver nas novas condições esclarecidas, recordando nossa naturalidade, nossa corporeidade *primeva* que é reprimida pela vitória da

sociedade sobre a natureza, que transforma tudo em pura natureza (natureza morta, amorfa). É por isso que, para a civilização, a vida no estado

[...] natural puro, a vida animal e vegetativa, constituía o perigo absoluto. Um após o outro, os comportamentos mimético, mítico e metafísico foram considerados como eras superadas, de tal sorte que a idéia de recair neles estava associada ao pavor de que o eu revertesse à mera natureza, da qual havia se alienado com esforço indizível e que por isso mesmo infundia nele indizível terror (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 42).

No capitalismo, radicalizando tudo aquilo que já acontecera nas aventuras ulissianas, os obcecados pela civilização só se lembram de seus traços miméticos, naturais, não idênticos ao ego e tornados tabus pela sociedade (pelos próprios judeus, inclusive), em gestos e comportamentos encontrados nos outros – os estranhos – e que se destacam em seu mundo racionalizado como resíduos isolados e traços rudimentares verdadeiramente vergonhosos (ADORNO; HORKHEIMER, 1985). Nesses traços (na mimese, portanto), é que está para nossos frankfurtianos o motivo de ódio ao outro, a razão da escolha de objetos humanos para descarregar nossos temores imemoriais. Em outros termos, a repulsa ao não familiar que serve de pretexto ao anti-semitismo volta-se contra aquilo que, apesar de tudo, não se pode dominar inteiramente: o impulso mimético, a porção de natureza no indivíduo. No nazismo, de forma brutal e imediata, isso é posto a serviço da política, na terrível humilhação do judeu que o carrasco acrescenta sem um sentido racional a seu martírio, despontando aí rebelião não sublimada e, no entanto, recalcada da natureza condenada.

O curioso, entretanto, é que o que repele por sua estranheza, e aqui Adorno e Horkheimer recorrem às argumentações freudianas contidas no texto denominado *Das unheimliche* (O estranho), é demasiado familiar, algo reprimido que dá o ar de sua graça novamente. São os “[...] gestos contagiosos dos contatos diretos reprimidos pela civilização: tocar, aconchegar-se, aplacar, induzir” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 170).

A energia psíquica mobilizada pelo anti-semitismo político é exatamente essa idiossincrasia racionalizada contra os judeus. O civilizado só permite

semelhante prazer quando o interdito é suspenso por uma racionalização a serviço de fins reais ou aparentemente práticos. Nesses casos, a função mimética é saboreada maldosamente: o impulso recusado é permitido na medida em que o civilizado o “desinfeta” com a sua identificação incondicional com a instância recusadora. Esse é o esquema da reação anti-semita; ele permite a experiência triunfante do recalque da mimese originária (falsa mimese). Para a massa que assiste aos comícios, são “[...] apresentadas as novas figuras com as quais a identificação deve ser imediata, não reflexiva, orgânica e embaralhada. Gestos e posturas devem imitar o *Führer*, para cujo ideário a adesão será, antes de tudo, *corporal*” (VAZ, 2003, p. 7, grifo do autor).

No interior desse contexto, pouco importará se os judeus têm, de fato, os traços miméticos que os anti-semitas julgam provocar uma infecção maligna ou se esses traços lhe são apenas atribuídos socialmente: “Quem é escolhido para inimigo é percebido como inimigo. O distúrbio está na incapacidade de o sujeito discernir no material projetado entre o que provém dele e o que é alheio” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 175). O indivíduo preconceituoso projeta suas próprias pulsões reprimidas e inaceitáveis em outras pessoas ou grupos, fazendo recair sobre elas/eles suas próprias culpas, manifestando, ao mesmo tempo, sua aversão por elas/eles. Quando todo o terror dos tempos primitivos abolidos pela civilização é reabilitado como um interesse racional pela projeção falsa sobre os judeus, não há mais como parar. Os racistas exprimem sua própria essência na imagem que projetam dos judeus. Essa projeção falsa, o reverso da mimese genuína, é a base para o anti-semitismo (ADORNO; HORKHEIMER, 1985).

Se faz parte do processo mimético tornar-se semelhante ao meio ambiente, como aprendemos nas aulas de biologia na escola, a falsa projeção torna o mundo ambiente semelhante a ela. Na primeira, o estranho transforma-se no que é familiar; na falsa projeção, torna-se no que é hostil, já que “Os impulsos que o sujeito não admite como seus e que, no entanto, lhe pertencem são atribuídos ao objeto: a vítima em potencial” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 174). O indivíduo não consegue discernir, na sua fantasia paranóica, o que provém de si próprio e o que lhe é exterior. A ausência da mediação exercida

pelo ego na relação com o objeto torna, desse modo, o indivíduo mais pobre, já que incapaz de realizar a devida mediação entre a consciência moral, as demandas externas e aqueles aspectos mais arcaicos da personalidade, representados pelo ego e pelas pulsões. A personalidade, nessas condições, perde

[...] a reflexão nas duas direções: como não reflete mais o objeto, ele não reflete mais sobre si e perde assim a capacidade de diferenciar. Ao invés de ouvir a voz da consciência moral, ele ouve vozes; ao invés de entrar em si mesmo, para fazer o exame de sua própria cobiça de poder, ele atribui a outros os 'Protocolos de Sião'. Ele incha e se atrofia ao mesmo tempo. Ele dota ilimitadamente o mundo exterior de tudo aquilo que está nele mesmo; mas aquilo de que o dota é o perfeito nada, a simples proliferação dos meios, relações, manobras, a práxis sinistra sem a perspectiva do pensamento (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 176-177).

Adorno e Horkheimer, portanto, por meio da teoria da *falsa mimese* e da teoria da *falsa projeção*, explicam a maneira pela qual os civilizados dão vazão, ao elegerem um objeto de ódio, aos mal-estares resultantes de sua adaptação forçada ao princípio da realidade. Isso não só aumenta o ódio contra a civilização – a pulsão de morte, o impulso para a destruição –, que se torna alvo de uma rebelião violenta e irracional, mas também pode desembocar em fenômenos tais como o anti-semitismo.

Compreende-se, assim, por que, para Bauman e para Adorno, a prática do assassinato em massa dos judeus cumpriu um ritual importante no mundo desencantado ou na busca resultante da *ordem como leitmotiv* da sociedade esclarecida. E é só nesse contexto que os campos adquirem sua própria, sinistra, funcionalidade. Para Adorno e Horkheimer (1985), eles correspondem ao retorno da civilização esclarecida à barbárie, não como um recuo de seu progresso indefinido, mas, sim, como a manifestação da tendência ideal e prática à autodestruição que caracteriza a racionalidade desde o início dos tempos, não só no momento em que a dialética do esclarecimento se concretiza sem disfarces no nacional-socialismo. No caso de Bauman, eles são concebidos como modelos ou imagens fiéis do moderno sonho da ordem total, em que a dominação corria solta em prol da limpeza dos últimos vestígios da

imprevisível ambivalência da liberdade humana (encarnada pelos judeus). Eles foram os laboratórios nos quais um desconhecido volume de

[...] domination and control were explored and tested. They were schools in which the unheard-of readiness to commit cruelty in formerly ordinary human beings was trained. And they were swords held over the heads of those remaining on the other side of the barbed-wire fence, so that they would learn not only that their dissent would not be tolerated but also that their consent was not called for, and that pretty little depends on their choice between protest and acclaim. The camps were distillations of an essence diluted elsewhere, condensations of totalitarian domination and its corollary, the superfluity of man, in a pure form difficult or impossible to achieve elsewhere (BAUMAN, 1995, p. 201).

É por isso que Bauman entende que não apenas o sofrimento humano é que tem sido colocado sob prova de fogo nas vidas que foram exterminadas nos campos de concentração e extermínio nazistas, mas também “[...] the feasibility of the great modern project of ultimate human order, which the test has shown to be, inevitably, an *inhuman* order. In the camps, that project found its *reductio ad absurdum*, but also its *experimentum crucis*” (BAUMAN, 1995, p. 202).

A visão de uma sociedade harmoniosa, ordeira e sistemática da qual Bauman fala extraía sua legitimidade e atração de *crenças* bastante arraigadas no mundo intelectual da sociedade moderna, repleta que ela estava da confiança na capacidade da razão, de sua propaganda cientificista e da assombrosa potência da tecnologia já produzida. Se a decisão de ir até o fim e ultrapassar todos os extremos era uma questão de ideologia e dependia do poder político concentrado nas mãos do *fürher* nacional-socialista, sua lógica, porém, refletira a visão de mundo e a prática da modernidade. E isso, pelos menos, em dois aspectos intimamente ligados ao projeto moderno de busca da ordem ou, nos termos frankfurtianos, de uma sociedade esclarecida: o papel da ciência (da racionalidade científica) e da burocracia estatal moderna na perpetração do Holocausto (BAUMAN, 1998a, 1999a).

Nesse aspecto, irão convergir de forma surpreendente a leitura de Bauman com aquela feita por Adorno a respeito da primazia da racionalidade instrumental na era moderna (embora Adorno, com veremos, não deixe de

pensar também em termos psicanalíticos as questões que ele sabe que são, em um primeiro momento, sociais). O interessante da análise de Bauman – no que, segundo pensamos, é o ponto em que ela faz avançar a tradição que em parte atualiza – é que ele se detém mais demoradamente na análise dos mecanismos empregados pela ciência e pela burocracia nas estratégias que foram condições *sine qua non* para o alcance das medidas nazistas. Assim, demonstra *como, por dentro*, as maneiras por meio das quais elas *abriram o caminho* para o genocídio judeu ao solapar todas as pressões normativas – fossem elas éticas, morais ou religiosas – em sua busca da eficiência técnica.

Vimos com os frankfurtianos que, desde o início de sua história, empenhada na dominação da natureza e em sua subordinação às necessidades humanas, a razão calculista nunca se ocupou com aquilo que deveria ser, mas sempre, conforme sua lógica instrumental, com aquilo que é. Ao declarar valores e normas morais ou éticas como imanentemente subjetivas, a instrumentalidade ficou sendo o único campo em que a busca da excelência era possível. Foi por abandonar o pensamento dessa forma, disseram Adorno e Horkheimer (1985), que o esclarecimento abdicou de sua realização. Ao proceder assim, a elaboração de eficientes métodos científicos de esterilização em massa ou a presença de *gado racial* nos campos de concentração e de extermínio, vistos como oportunidade para se levar a cabo pesquisas médicas, não passam de um problema técnico, da busca dos meios adequados, sendo moralmente indiferentes a todos seus fins. Aquilo que no campo de concentração e de extermínio os sádicos anunciavam às suas vítimas (“amanhã partirás como o fumo desta chaminé rumo ao céu”) é expressão da indiferença pela vida individual a que tende a história. Em outras palavras, aquela frialdade burguesa sem a qual Auschwitz não teria acontecido (ADORNO, 1975).

Bauman (1998a) procura demonstrar, no livro *Modernidade e holocausto*, a maneira pela qual essa indiferença é assumida como comportamento-padrão dos indivíduos diretamente envolvidos com os procedimentos técnico-instrumentais na perpetração do horror nazista. Para tanto, toma de assalto, em suas análises, a participação de parcela importante da comunidade

científica alemã na política de higiene racial que culminou com a morte de milhões de judeus. Segundo argumenta, a tomada do poder pelos nazistas não mudou em nada a conduta profissional das elites científicas na Alemanha, já que, imbuídas na busca desinteressada pela verdade ou pela objetividade dos fatos, foram fiéis ao princípio da neutralidade moral da razão e à busca da racionalidade, esperando com isso contribuir com a construção de uma Alemanha melhor, livre da sujeira judaica e, assim, mais apropriada ao que se considerasse a vida humana digna: a vida que merece viver. O culto à racionalidade pelos cientistas revelou-se, desse modo, não só impotente para impedir o Estado de partir para o crime organizado, mas, ao contrário, foi instrumental na sua transformação. Uma vez feito isso, o resto era uma mera questão de racionalidade instrumental.

A conclusão a que se chega dessa análise foi a de que o assassinato em massa consistiu em um procedimento de administração racional da sociedade, sendo concebido como um esforço sistemático de colocar a seu serviço a postura, a filosofia e os preceitos da ciência aplicada. Nesse bojo, Bauman (1998a) procura demonstrar de que forma a medicina juntou-se à metáfora da jardinagem para emprestar o arquétipo da postura construtiva empreendida pela ciência moderna, enquanto, ao mesmo tempo, a normalidade, a saúde e o saneamento racial forneciam a arquimetáfora para as tarefas e estratégias na condução dos negócios humanos. Assim, a jardinagem e a medicina “[...] são formas funcionalmente distintas da mesma atividade de separar elementos úteis destinados a viver e prosperar, isolando-os de elementos perigosos e mórbidos que devem ser exterminados” (BAUMAN, 1998a, p. 93).²⁴ Se não há razão para duvidar das boas intenções dos cientistas e de sua busca desinteressada da verdade, os campos nos ensinaram, porém, a desconfiar profundamente da sabedoria da razão científica, ao legislar o que é bom ou

²⁴ À semelhança dos vermes, bactérias e vírus, termos todos estes em voga na medicina eugênica da época, a ambigüidade dos judeus aludida há pouco tem com aqueles habitantes do universo microscópico dois aspectos em comum: devido à sua ação corrosiva, desintegradora, são inimigos da saúde e do equilíbrio orgânico; do mesmo modo, são invisíveis, quer dizer, difíceis de localizar e manter uma distância segura, a não ser a do cemitério. Para utilizar uma metáfora médica: pode-se exercitar e modelar partes *saudáveis* do corpo humano, mas um tumor cancerígeno só se pode melhorar eliminando, tal foi o caso dos judeus (BAUMAN, 1998a, 1999a).

mau, de sua capacidade de identificar questões morais e fazer julgamento sobre elas (BAUMAN, 1999a).

Essa moderna mentalidade científica, para atingir sua máxima instrumentalidade, necessitava de meios de mobilização e distribuição planejada, de uma organização que dividiria a tarefa global em funções parciais e especializadas para pôr em prática todo serviço sujo, melhor, de limpeza. Para ser eficiente, portanto, o genocídio judeu, como qualquer genocídio que se pretenda à maneira da modernidade, necessitava da imensa parafernália burocrática. A opção pelo extermínio físico de milhões de judeus (a solução final alemã) foi produto de procedimentos burocráticos de rotinas e da cultura de racionalidade instrumental que ela resume, uma conclusão que, decerto, é semelhante àquela presente nos escritos de Adorno. A formidável eficiência do Holocausto baseou-se na utilização puramente racional e técnica da violência – uma racionalização da dor e do sofrimento humano, em termos adornianos – distribuída no seio da estrutura burocrática, uma vez que o modo de ação desta contém todos os elementos instrumentais que se revelaram necessários à execução das tarefas genocidas. Dentre esses elementos técnicos, Bauman (1998a) dá destaque à meticulosa divisão funcional do trabalho e à substituição da responsabilidade moral pela técnica. Aqui certamente ecoa nele (e conseqüentemente em Adorno) a influência de Weber²⁵ em seus escritos sobre a burocracia moderna. Dois efeitos em particular desse contexto de ação burocrática são importantes: a) a irrelevância dos padrões morais para o sucesso técnico da ação burocrática; b) a desumanização dos objetos da operação burocrática, quer dizer, a possibilidade de expressá-lo em termos puramente técnicos, neutros ou amorais. Este é o duplo efeito da burocracia: “[...] a moralização da tecnologia combinada com a negação do significado moral de todas as questões não técnicas. É a tecnologia da ação, não de sua substância, que é submetida a avaliação como boa ou má, própria ou imprópria, certa ou errada” (BAUMAN, 1998a, p. 188).

²⁵ Para informações mais detalhadas sobre a presença weberiana na sociologia baumaniana, especialmente em *Modernidade e holocausto*, bem como para obter um comentário crítico a esse respeito, conferir Du Gay (1999).

A sociedade, orientada sob o princípio da troca e da racionalidade instrumental que lhe dá sustentação, atrofiou os órgãos do pensamento e a consciência moral dos indivíduos que atuavam na organização autônoma da sua existência, sancionando assim o terror. Esse é o segredo do embrutecimento que, na opinião de Adorno e Horkheimer (1985), favoreceria a lógica que desembocou em Auschwitz, já que a falta de consideração pelo sujeito, no contexto da ação burocrática, torna as coisas mais fáceis para a administração:

Transferem-se grupos étnicos para outras latitudes, enviam-se indivíduos rotulados de judeus para câmaras de gás. A indiferença pelo indivíduo que se exprime na lógica não é senão uma conclusão tirada do processo econômico. O indivíduo tornou-se um obstáculo à produção (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 188-189).

Desde que a burocracia foi transportada ao terreno do pensamento, este deixou de representar uma peça do equipamento profissional na atual divisão do trabalho, tornando-se suspeito como um simples objeto luxuoso fora de moda: “[...] *armchair thinking!* É preciso produzir alguma coisa” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 188). Esse processo de mecanização e burocratização do pensamento exige

[...] de quem se encontra submetido a ele um novo tipo de ajustamento. Para enfrentar quaisquer exigências que surgem em qualquer setor da vida, é preciso que, em certa medida, os próprios indivíduos se mecanizem e padronizem. Quanto mais enfraquece a relação entre o destino de uma pessoa e o seu juízo autônomo, quanto mais se limita a possibilidade de optar pela realização de outra coisa que não seja a inclusão em organismos e instituições onipotentes, tanto melhores são as condições daqueles indivíduos que mais rapidamente abdicaram de suas opiniões pessoais e de sua própria experiência, e que concebem o mundo da forma que melhor convém à organização que decide o seu porvir. A presunção de ter uma opinião pessoal sobre coisas só se apresenta como um fator de perturbação. Não só a utilização de estereótipos e juízos de valor preestabelecidos permite que a vida se torne fácil e faz com que o interessado seja para os chefes uma pessoa digna de confiança mas também possibilita uma orientação mais rápida e liberta da excessiva fadiga que está ligada à penetração das complexas relações da sociedade moderna. Nos Estados totalitários de qualquer credo político, essa redução da consciência a uma norma fixa foi levada ao absurdo. Essa maneira de pensar aproximase mais do tipo de caráter totalitário do que de uma ideologia a que poderíamos chamar ‘fabricada’ (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p. 181).

A completa formalização do pensamento transformou-o, ironicamente, na finalidade sem fim que se atrela a qualquer fim. Anuncia-se uma forma de organização da vida desprovida de todo fim tendo um conteúdo determinado. Se antes o juízo individual passava por uma etapa de ponderação, na sociedade industrial avançada,

[...] ocorre uma regressão a um modo de efetuação do juízo que se pode dizer desprovido de juízo, do poder de discriminação. Quando o fascismo substituiu no processo penal os procedimentos legais complicados por um procedimento mais rápido, os contemporâneos estavam economicamente preparados para isso; eles haviam aprendido a ver as coisas, sem maior reflexão, através dos modelos conceituais e termos técnicos que constituem a estrita razão imposta pela desintegração da linguagem. O percebedor não se encontra mais presente no processo da percepção (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 188).

Em termos psicanalíticos (algo pouco usual na compreensão de Bauman a respeito da desumanização das vítimas na *industrialização de assassinato de massas*), essa interpretação poderia indicar uma debilidade do eu – fenômeno descrito por Adorno et al. (1965a) pelo nome de *antiintracepção*. O sujeito antiintraceptivo desse tipo teme pensar a respeito dos fenômenos humanos, já ao fazê-lo, poderia perder o domínio de si, bem como gerar em sua mente pensamentos considerados reprováveis. Prefere, ao contrário, manter-se ocupado com tarefas práticas, atitude que favorece uma desvalorização do humano e uma superestimação do reificado. Nas manifestações mais extremas dessa síndrome, “[...] los seres humanos pasan a ser meros objetos materiales que se manejan friamente, mientras que los objetos materiales, ahora investidos de atracción, reciben amorosos cuidados” (ADORNO et al., 1965a, p. 240). Adorno adotou a fórmula *caráter manipulador* para caracterizar esse tipo de pessoa. Pessoas assim nem têm necessidade de odiar os judeus:

[...] ‘dan cuenta’ de ellos con medidas administrativas que no requieren contacto personal con las víctimas. Se reifica al antisemitismo, se lo convierte en artículo de exportación: debe ‘servir’. Su cinismo es casi completo: ‘La cuestión judía se resolverá con medidas estrictamente legales’, así se expresan al referirse a los fríos pogroms (ADORNO, 1965d, p. 715).

Se a capacidade de amar ainda existe nesses indivíduos, ela precisa ser aplicada aos meios. Isso demonstra que há algo de irracional e/ou patológico na relação do homem com a técnica, estando vinculado àquilo que Adorno (1995a) chama de *véu tecnológico*, quer dizer, uma relação fetichizada com a técnica na qual os indivíduos a consideram como um fim em si mesma, esquecendo, desse modo, que não passa de uma extensão do braço humano em direção a uma vida digna. Existe, portanto, um hiato entre os meios, então fetichizados, e os fins, desconectados da consciência das pessoas: a vida é reduzida à mera manifestação da esfera da produção. Adorno (1965d) nos recorda que a compulsividade presente no comportamento desse indivíduo é o equivalente psicológico ao que, em sociologia, se chama de *reificação*. É por isso que adotará (ADORNO, 1995a) o conceito de *coisificação*²⁶ como fórmula para caracterizar esse tipo de *caráter manipulador*, uma consciência incapaz de perceber a si próprio e aos outros a não ser como coisas; uma consciência que abole toda possibilidade de vir-a-ser, em frente a qualquer apreensão do condicionamento, impondo, como sendo absoluto, o que existe de um determinado modo.

A resiliente e incontrolável voz da consciência moral que poderia prontamente ajudar aquele que sofre e privá-lo da causa de seu sofrimento é solapada pela *regra de ninguém* da estrutura burocrática e sua responsabilidade flutuante. Isso foi visível inclusive no caso da cooperação dos judeus com os próprios algozes alemães, uma vez que a racionalidade burocrática é capaz de induzir ações funcionalmente importantes aos seus propósitos mesmo que isso contrarie os objetivos dos atores nela envolvidos. Isso significa dizer que os judeus “[...] podiam portanto brincar nas mãos de seus opressores, facilitar a tarefa deles e apressar a própria perdição, enquanto guiados em sua ação pelo propósito racional de sobreviver” (BAUMAN, 1998a, p. 147). Isso fez a *racionalidade da autopreservação*, neste *jogo do salve-se quem puder*, funcionalmente importante para que os opressores alcançassem seus

²⁶ Coisificação e/ou reificação são conceitos sobejamente conhecidos no âmbito da tradição marxista, o que nos dispensa, ao menos por agora, de maiores comentários. Alguns tradutores da obra de Adorno têm optado por usar esses conceitos como sinônimos, pois essa sinonímia é presente nos escritos adornianos, que ora utiliza um ora o outro.

propósitos, pois a racionalidade da vítima é sempre uma poderosíssima arma dos governantes.

Os governantes nazistas, à medida que confiavam na capacidade da razão para a obtenção de seus propósitos, manipularam as regras da racionalidade da autopreservação de tal modo que tornavam irracionais todos os outros motivos da ação humana. O direito do mais forte, mais astuto, engenhoso ou ardiloso de fazer o possível para sobreviver é mais uma das lições horripilantes dos campos à nossa humanidade. Manter-se vivo é um valor aparentemente não prejudicado muito menos maculado pela desumanidade de uma vida dedicada à sobrevivência. Os judeus aprenderam e nos ensinaram o quanto a obediência era racional e a racionalidade era obediência. Assim, habilmente, descobriram que a racionalidade significava cooperação: “[...] que tudo o que os judeus faziam para servir aos seus próprios interesses aproximava um pouco mais o objetivo nazista do êxito completo” (BAUMAN, 1998a, p. 161).

Antes de o poder burocraticamente organizado dispor da atuação da categoria marcada para morrer, era preciso *selar as vítimas*, quer dizer, removê-las da vida diária e separá-las psicologicamente de outros grupos, atribuindo a elas características depreciativas ou enfatizando sua singularidade, como os traços corporais do judeu, sua língua, religião, etc. Esse isolamento espiritual, cortando todo e qualquer tipo de *experiência* com o outro pela raiz, foi conseguido mediante incessante propaganda nazista, insuflando o já milenar anti-semitismo popular, e talvez mais eficazmente, pela elaboração de medidas administrativas antijudaicas. O resultado dessas medidas foi alcançado a partir do momento em que aquele judeu ao lado, o *outro que conheço*, se transformou, na prática, em exemplar de uma categoria: a do *judeu metafísico*, quer dizer, aquele judeu localizado a uma distância segura da experiência, imune a qualquer informação que poderia fomentá-la bem como a distância de qualquer emoção despertada pela convivência diária (BAUMAN, 1995).

Nesse caso, tornando-se *outro como categoria abstrata*, perderam a proteção que a responsabilidade como proximidade pode oferecer para a deflagração de um comportamento moral autônomo (BAUMAN, 1995, 1998a). Mesmo sem o

consentimento explícito de Bauman, é factível dizer que *o outro que conheço* (o judeu da porta vizinha ao lado) e *o outro como categoria abstrata* (o judeu como tal) são típicos representantes daquilo que Adorno (1965b), antes dele, cunhou de *dos clases de judíos*²⁷ para distinguir entre os judeus que conseguem estabelecer uma *experiência concreta* com pessoas não-júdias e aqueles que, por meio de uma distância socialmente produzida, só podem ser enxergados por fórmulas estereotipadas.

Nessas situações, Adorno acreditava que manifestações de amizade, propagandas em prol da tolerância ou encontros comunitários seriam incapazes de, objetivamente, eliminar a fúria anti-semita. Mas por quê? Essas iniciativas partem do errôneo pressuposto segundo o qual o anti-semitismo seria problema dos judeus, quando, na verdade, é ele mais bem definido pela completa incapacidade de o anti-semita participar de *experiências* verdadeiramente humanas, baseadas em relações espontâneas e vitais com os demais homens e com as coisas.

Segundo Adorno (1965b), nos casos em que essas experiências não se instalam, não nos encontraríamos diante de uma simples cisão entre experiência e estereotipia. A própria experiência estaria predeterminada pela estereotipia. É por isso que, mesmo que se coloquem em contato indivíduos preconceituosos com grupos minoritários que apresentem características pouco vinculadas a estereótipos, os sujeitos preconceituosos os perceberiam através do cristal da estereotipia, julgando-os negativamente, qualquer que fosse o real comportamento do ser. Portanto, “[...] la estereotipia no puede ‘enmendarse’ mediante la experiencia: es preciso reconstruir la capacidad de tener experiencia si es que se quiere evitar el desarrollo de ideas que cabe considerar malignas en el sentido más literal, clínico, de la palabra” (ADORNO,

²⁷ Adorno (1965b) adotou essa expressão para caracterizar a brecha existente entre a completa estereotipia e a experiência concreta de não-judeus com judeus. Quando isso acontece, os bons judeus seriam aqueles que, mesmo pertencendo ao grupo alheio, são conhecidos ou têm experiência pessoal com a personalidade propensa ao anti-semitismo, o suficiente para adjectivá-lo de bom e lamentar a perseguição a ele. O inverso, quer dizer, os maus judeus, seriam aqueles em que há uma distância social e psíquica maior, o que livra o não-judeu de qualquer tipo de solidariedade ao judeu sofredor. Ambas as situações nos remetem, decerto, ao grau de assimilação dos judeus na cultura em que é considerado estranho.

1965b, p. 580). Nessas condições, os judeus encarnam a figura daquilo que é diferente (da ambivalência, afinal), do que carrega consigo a etiqueta da erva daninha a ser combatida. Assim sendo, pouco importa se os judeus são ou não como realmente dizem que são, já que seus traços exibem, conforme a descrição de Adorno e Horkheimer (1985), tudo aquilo que já foi superado pela dominação totalitária.

Uma vez escolhida a lógica racional da autopreservação – que nada mais é do que outro nome para aquilo que Adorno e Horkheimer (1985) chamam de razão autoconservadora – como critério da ação humana, tanto por parte das vítimas como dos perseguidores, ela revelou-se no sinuoso caminho para Auschwitz como inimiga do dever moral, já que, no mundo nazista, seguindo uma tendência desde seu desabrochar como *sistema esclarecido*, a razão era inimiga de tudo aquilo que representava seu outro (no caso adorniano, Auschwitz representou a supressão mais radical do momento de natureza no indivíduo, sua mimese originária, corporal, somática). A defesa racional da própria sobrevivência significava não resistir à destruição dos outros, desumanizando as próprias vítimas, obliterando sua humanidade em comum e absolvendo tanto as vítimas como os espectadores da culpa e do sentimento de imoralidade. Quando não há mais saída, “[...] o impulso de destruição torna-se inteiramente indiferente ao que ele nunca distinguiu com muita firmeza: voltar-se contra os outros ou contra seu próprio sujeito” (ADORNO, 1992, p. 91).

Auschwitz, portanto, em nenhum momento, ao longo de seu tortuoso progresso, entrou em conflito com os princípios da racionalidade, uma conclusão semelhante àquela já presente nas páginas da *Dialética do esclarecimento*, pois o irracionalismo que resultou no massacre de milhões de judeus de forma estritamente organizada derivou da razão dominante e do mundo paranóico correspondente à sua imagem (recordemo-nos aqui do comentário de Adorno e Horkheimer ainda no prefácio da *Dialética do esclarecimento*). O desvario nacional-socialista foi o ápice do ambíguo progresso do esclarecimento em que, como disseram Adorno e Horkheimer (1985), tudo o que estava oculto no desenvolvimento da civilização moderna se

revelou à luz do dia. Libertando a ação com um propósito de todas as restrições que escapassem à *finalidade sem fim* da racionalidade instrumental, a modernidade tornou o extermínio de milhões de judeus possível. O que Bauman (1998a, p. 37) irá sugerir, retomando uma tradição de pensamento que o liga diretamente aos escritos de Adorno, é que

[...] as regras da racionalidade instrumental são singularmente incapazes de evitar tais fenômenos; que não há nada nestas regras que desqualifique como impróprios os métodos de 'planejamento social' usados no Holocausto ou, mesmo, como irracionais as ações a que serviram. Sugiro, ademais, que a cultura burocrática que nos capacita a ver a sociedade como objeto de administração, como uma coleção de tantos 'problemas' a resolver, como 'natureza' a ser 'controlada', 'dominada' e 'melhorada' ou 'refeita', como um alvo legítimo para o 'planejamento social' e no geral como um jardim a ser projetado e mantido à força na forma planejada [...] foi a própria atmosfera em que a idéia do Holocausto pôde ser concebida, desenvolvida lentamente mas de forma consistente e levada à conclusão. E também sugiro que foi o espírito da racionalidade instrumental e sua forma moderna, burocrática de institucionalização que tornaram as soluções do tipo Holocausto não apenas possíveis mas eminentemente razoáveis – e aumentaram sua probabilidade de opção. Este aumento de probabilidade está mais do que casualmente ligado à capacidade da burocracia moderna de coordenar a ação de grande número de indivíduos morais na busca de quaisquer finalidades, também imorais.

Conforme a interpretação de Bauman, a burocracia e sua cultura não é um instrumento que, ao ser acionado, dependendo do uso que dele se faz, possa servir tanto a propósitos cruéis e moralmente desprezíveis como a propósitos humanos. Ela, para onde quer que a empurrem, tem uma lógica e um momento próprio: buscar a solução ótima, com mais eficiência e menos custos, de tal modo que a distinção entre objetos e humanos é desfeita. Sua lógica – qualquer semelhança com o exemplo utilizado por Adorno (1995a) para caracterizar o fetiche pela técnica não é mera coincidência – permite que se construa um sistema férreo que leva diretamente à Auschwitz com rapidez, sem que se discuta a responsabilidade pessoal (moral) na ação (BAUMAN, 1995, 1998a), já que o *know-how* técnico ou o puro *doing things* a que Adorno (1995a, 1965d) se referia é unicamente o que interessa. Auschwitz demonstra, assim, a discordante insuficiência da racionalidade como única medida da eficiência organizacional e da ação humana, em detrimento de outras dimensões dessa mesma vida humana. Em um sistema em que “[...] a ética e a

racionalidade apontam em sentidos opostos, o grande perdedor é a humanidade” (BAUMAN, 1998a, p. 236).

Nessas ocasiões, o mal pode fazer o serviço sujo, prescindindo de apoio popular (ou de uma insurreição popular) e apostando que as pessoas sigam apenas suas pulsões de autopreservação: conservando-me, posso escapar (se for muito astuto, talvez ileso!). Eis a fórmula para a *racionalidade do mal*: quão poucos homens armados de razão foram capazes de assassinar milhões de judeus. Atos de crueldade não são necessariamente ilógicos: o mal pode ser tão impecavelmente racional quanto a bondade, eis o que o Holocausto tem a nos dizer. O pensamento logicamente correto, sujeito e sensível a todas as regras da racionalidade, “[...] se desvela impotente en sí mismo (es decir, sin la guía y el freno de la responsabilidad moral) cuando debe evitar los hechos del mal en su próprio terreno. De hecho, se puede convertir en el dispositivo más eficaz del mal” (BAUMAN, 2002a, p. 82).

É bom que fique claro que Bauman, em sua crítica à razão, não nos convida à admissão do irracionalismo na vida humana muito menos a uma “demonização” da técnica (postura semelhante, aliás, a de Adorno). Isso soaria muito romântico para alguém que é um defensor, a despeito de todas as suas aporias, do esclarecimento e da modernização por ele desencadeada. Bauman está interessado em alertar, baseando-se nas terríveis experiências trazidas à luz pelos campos, sobre a irracionalidade da própria racionalidade moderna, que é instrumental. Conforme sua leitura, a razão apenas pode ser um bom guia para o comportamento humano naquelas ocasiões em que a racionalidade do ator, um fenômeno psicológico (portanto, individual), coincide com a racionalidade da ação e a repercute, medida por suas conseqüências objetivas para o ator e dependentes do contexto da ação (societário). Em situações assimétricas de poder, a balança entre essas racionalidades torna-se desigual, o que faz da racionalidade do governado uma bênção perigosa, que destrói seu próprio propósito em cada passo que dá, já que desfere golpes mortais nos impulsos ou inibições morais, seu único salvador em potencial, para Bauman (1998a).

Uma das maiores lições que os campos deixam aos moradores do atual estágio moderno, independente da adjetivação que se lhe possa atribuir, é a de que o processo civilizador moderno, cuja razão de ser se assentasse no avanço dos modos racionais da conduta diária (ELIAS, 1993a, 1993b), mostrou-se incapaz de garantir, por meio de suas salvaguardas, a utilização moral no horizonte dos terríveis poderes que trouxe à luz. Partindo dessa premissa fundamental a Bauman, torna-se mais fácil compreender por quê, como notou Adorno (1996), muitos indivíduos usufruíam com paixão os bens produzidos pela cultura moderna ao mesmo tempo em que se entregavam impassivelmente à práxis assassina do nacional-socialismo.

Essa constatação, de acordo com o que nos indica Bauman (1998a), é um duro golpe contra aquelas interpretações que, ao marginalizarem a responsabilidade da cultura moderna na perpetração do Holocausto, concebem a existência de campos concentracionais e de extermínio na modernidade como uma interrupção do curso normal da história, um câncer em seu corpo resultado de uma loucura momentânea no inabalável progresso da vida organizada e civilizada (BAUMAN, 1998a, 1999a).

Nesse tipo de leitura, emerge – e aqui o alvo da crítica de Bauman é a teoria do processo civilizador de Norbert Elias (1993a, 1993b) – de forma explícita ou não, intacta e incólume da experiência dos campos, a compreensão do impacto humanizador e/ou racionalizador da organização social/cultural sobre pulsões desumanas que governam a conduta de indivíduos ainda não completamente socializados, reforçando, assim, o mito etiológico da civilização moderna – mito este refutado pelo próprio Freud (1974b, p. 117) ao considerar preconceituosa a visão segundo a qual “[...] a civilização é sinônimo de aperfeiçoamento, de que constitui a estrada para a perfeição, pré-ordenada para os homens”. Depreende-se, a partir daí, que qualquer impulso moral da conduta humana é socialmente produzido, dissolvendo-se imediatamente a partir do momento em que a sociedade pára de funcionar bem.

Essa visão, embora necessariamente não enganosa, é apenas o verso da história que tanto admiramos, já que, segundo a já clássica argumentação

freudiana, todo processo civilizatório traz consigo, em seu reverso, muito mal-estar. Como disse Adorno (1995a), o fato de que uma catástrofe como Auschwitz possa ter ocorrido evidencia uma tendência social objetiva que não pode ser obscurecida em função do avanço do esclarecimento, uma vez que aquele acontecimento se encontra vinculado ao conjunto da própria civilização. Combater as forças destrutivas que existem no âmago de nossa cultura é o mesmo que ser contra o espírito do mundo. Entre progresso e barbárie, há um pacto imanente, e as duas faces desse processo estão presas uma a outra como os dois lados da moeda, de tal modo que se torna quase inconcebível que ambas possam existir sozinhas. Essa ambigüidade da civilização, expressão da própria dialética do esclarecimento, torna-se particularmente visível, se confrontada à luz da experiência dos campos. Concentrando-se apenas em uma faceta desse processo histórico, aquela vinculada às maiores realizações da sociedade moderna e seu crescente humanismo, a teoria do processo civilizador elisiana

[...] traça uma linha arbitrária entre a norma e a anormalidade. Ao tirar legitimidade de alguns aspectos recorrentes/elásticos da civilização, [essa visão] falsamente sugere que são de natureza casual e transitória, ao mesmo tempo encobrendo a formidável ressonância entre os seus atributos mais eminentes e as pressuposições normativas da modernidade. Em outras palavras, ela desvia a atenção da permanência do potencial alternativo e destrutivo do processo civilizador e efetivamente silencia e marginaliza a crítica que insiste na duplicidade do moderno acordo social (BAUMAN, 1998a, p. 48).²⁸

Isso significa admitir que o caso mais notório de genocídio moderno foi fiel ao espírito do processo civilizador, não se desviando um milímetro sequer de suas ambições e de seu *modus operandi*. Todos os ingredientes do Holocausto são

²⁸ Muitos anos depois de escrito *O processo civilizador*, que data de 1939, Elias, motivado pelo rebuliço causado pelo julgamento de Eichmann em Jerusalém, escreveu um ensaio no qual reflete sobre *O colapso da civilização* à luz dos acontecimentos nazi-fascistas. Nesse texto escrito na transição dos anos de 1961-1962 (publicado em alemão em 1989 e traduzido para o inglês em 1996), Elias (1997) ratifica a sentença que é criticada por Bauman (mesmo sem conhecer o referido ensaio de Elias, que não aparece nas referências do seu *Modernidade e holocausto*): o nazismo foi a regressão mais profunda à barbárie de que se tem notícia nas sociedades civilizadas do século XX. Os episódios anteriores teriam sido *regressões* limitadas no processo civilizador, que nunca atingiram as dimensões alcançadas pelo nacional-socialismo. Aos interessados na relação entre a sociologia de Bauman e a de Elias, para além do tema, mesmo que envolva o binômio civilização-violência, consultar Zabłudovsky (2005) e Burkitt (1996) bem como a crítica elaborada por Dunning e Mennell (1998) a respeito da interpretação baumaniana do processo civilizador de Norbert Elias.

normais, lógicos, no sentido de acompanhar tudo o que sabemos sobre nossa civilização moderna. Ele não só evitou um choque com as normas e instituições que tornaram a civilização possível, mas foram essas normas e instituições que o tornaram factível. Auschwitz é “apenas” a expressão mais conhecida da tentativa de, de forma racionalizada, planejada, cientificamente fundamentada, especializada, eficientemente coordenada e executada, alcançar os objetivos mais importantes da civilização moderna, evidenciando que os sonhos de racionalização, planejamento e controle são capazes de realizar, se não forem abrandados, refreados ou neutralizados. Sem as conquistas mais fundamentais da modernidade, portanto, não teriam existidos os campos e o sofrimento imposto a milhões de seres humanos.

Sendo assim, Bauman nos conchama a avaliar o fato de que o processo civilizador pode também ser concebido como um processo que despojou a avaliação moral do uso e exibição da violência,²⁹ emancipando os anseios da racionalidade da interferência de normas éticas e inibições morais. É por isso que ele (1995, 1998a, 1999a, 2002a) nos convida a pensar o Holocausto como produto e, ao mesmo tempo, fracasso da modernidade, uma espécie de teste raro e singular, embora verdadeiro, das possibilidades ocultas da sociedade moderna. Eis, então, sua singularidade e normalidade, momento em que a dialética entre civilização e barbárie se concretiza sem disfarces.

Apesar de o processo civilizador e suas salvaguardas terem falhado em não erguer uma barreira sequer contra o genocídio tipo Holocausto, isso não significa, contudo, que a modernidade seja sinônimo de Holocausto. Bauman tem plenas convicções de que a modernidade, sem dúvida, é mais que modernidade, se pudermos brincar com a sentença de Adorno e Horkheimer (1985) ao afirmarem que o *esclarecimento é mais que esclarecimento*, já que,

²⁹ O abrandamento das pulsões e das maneiras, relatado na teoria do processo civilizador de Norbert Elias (1993a, 1993b), anda de mãos dadas com uma radical mudança de controle da violência, agora monopólio estatal. O grande busílis, e os regimes totalitários são a prova disso, é que a confortável segurança da vida cotidiana tem seu preço, e os moradores da casa modernidade podem ser obrigados a pagar a qualquer momento, já que estão impossibilitados de evitar um uso maciço de coerção estatal. A repulsa cultural “[...] à violência revelou-se pobre salvaguarda contra a coerção organizada; enquanto as maneiras civilizadas mostraram uma espantosa habilidade para coexistir pacífica e harmoniosamente com o assassinato em massa” (BAUMAN, 1998a, p. 135).

para estes últimos, a reificação da própria vida repousa não em um excesso, mas em sua escassez, sendo as mutilações infligidas à humanidade pela racionalidade particularista contemporânea estigmas de irracionalidade total (ADORNO, 2001a). Se ela (a modernidade) realmente falhou, não significa que seja responsável pelo Holocausto, uma vez que o genocídio ocupa a história da humanidade desde o início. Isso quer dizer que a modernidade é sua causa *necessária*, embora não *suficiente*. O Holocausto, portanto, é um subproduto do

[...] impulso moderno em direção a um mundo totalmente planejado e controlado, uma vez que esse impulso deixe de ser controlado e corra à solta. A maior parte do tempo, a modernidade é impedida de chegar a esse ponto. Suas ambições chocam-se com o pluralismo do mundo humano; elas não se realizam por falta de um poder absoluto suficientemente absoluto e de um agente monopolista suficientemente monopolista para conseguir desprezar, deixar de lado ou esmagar a força autônoma e portanto compensatória e suavizante (BAUMAN, 1998a, p. 117).

No caso da Alemanha nazi-fascista, a receita para o genocídio estava completa: o projeto de uma Alemanha racialmente pura (ordenada) forneceu sua legitimação; o casamento entre a ciência e a burocracia estatal, o seu veículo; e o imobilismo moral da sociedade, o *signal verde* (BAUMAN, 1998a). Concebidos dessa forma, os campos podem funcionar não apenas como *paradigma da moderna racionalidade tecno-burocrática*, mas também como *paradigma político da modernidade*, já que, como mencionamos, é do casamento entre a teoria/filosofia política moderna e a moderna burocracia estatal que se concluiu aquela tarefa assumida pela modernidade: o estabelecimento da ordem como *razão do Estado jardineiro*. Hoje, depois de seis décadas, a interpretação de Bauman nos alerta que ainda não foi feito o suficiente para sondar o potencial medonho dessa receita e menos ainda foi feito para impedir seus efeitos potencialmente aterradores, uma conclusão semelhante à de Adorno nos textos de ocasião escritos para suas palestras radiofônicas na década de 1960. A sempre inconclusa engenharia social moderna pode

[...] muito bem irromper numa nova explosão selvagem de misantropia, com o apoio e não a oposição do egocentrismo e

indiferença pós-modernos recém-legalizados. A muralha protetora da alegre despreocupação oferecida pelo estilo pós-moderno foi precisamente o que faltou aos que perpetraram as modernas crueldades de massa, que tiveram de substituí-las por artifícios feitos sob medida, forçando ao máximo seu engenho e astúcia (BAUMAN, 1999a, p. 275).

A vergonha dos massacres de ontem tem sido comprovada como uma pobre salvaguarda contra as matanças de hoje, e as maravilhosas faculdades criadoras de sentido da razão instrumental ajudaram que ela se conservasse fraca. A aplicação da administração e tecnologia modernas às tensões e conflitos típicos resultantes da modernização econômica não devem ser descartadas. Os motivos pelos quais a racionalidade instrumental e as redes humanas criadas para servi-las, hoje como ontem, permanecem moralmente despreocupadas são resultados de pelo menos dois fatores: a) os campos mudaram pouco o curso da história subsequente de nossa consciência coletiva e autopercepção, causando quase nenhum impacto na imagem que fazemos do significado e da tendência histórica da civilização moderna. Por isso, avançou muito pouco a compreensão dos mecanismos e fatores que tornaram um dia Auschwitz possível; b) o segundo motivo é que, o que quer que tenha acontecido ao curso de nossa civilização,

[...] não aconteceu muita coisa àqueles produtos da história que com toda a probabilidade continham o potencial do Holocausto – ou pelo menos não podemos ter certeza do contrário. Até onde se sabe (ou, melhor, até onde não se sabe), eles podem ainda estar entre nós, à espera de uma oportunidade. Só podemos suspeitar que as condições que um dia deram origem ao Holocausto não foram radicalmente transformadas. Se havia algo em nossa ordem social que tornou possível o Holocausto em 1941, não podemos ter certeza de que foi eliminado desde então (BAUMAN, 1998a, p. 109).

Hoje, porém, sabemos o que, sob o domínio do nacional-socialismo, não sabíamos: que o inimaginável pode e deve ser imaginado! Mais ainda, se os criminosos que colocaram óleo na engrenagem homicida eram pessoas *normais* cumprindo disciplinarmente seu papel na estrutura tecno-burocrática, nossa evolução foi além de nossa capacidade de compreensão. Enquanto nossa forma de organização continuar a reproduzir a frieza burguesa, continuam dadas as condições para que Auschwitz se repita. Já não podemos, bem como não devemos, fingir que temos o pleno domínio e alcance do

funcionamento de nossas instituições sociais, burocráticas e tecnológicas. É a nossa civilização ocidental que os campos de extermínio e concentração tornaram quase incompreensíveis: “[...] aqueles aspectos de nossa civilização outrora familiares e que o Holocausto tornou de novo misteriosos ainda fazem bem parte de nossa vida. Não foram eliminados. Também não o foi, portanto, a possibilidade do Holocausto” (BAUMAN, 1998a, p. 7).

Há, contudo, uma diferença importante a respeito da repetição da barbárie nazista no presente que Bauman faz questão de demarcar. Talvez ela ajude aos leitores desse autor a explicar: a) por que ele (1999a), em *Modernidade e ambivalência*, julgou que seu trabalho deveria cobrir de carne sociológica e histórica a *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer (1985); b) por que a interpretação dos textos em que Bauman (2001a, 2006b) se dedica à análise mais pontual do pensamento crítico de Adorno, defendendo, inclusive, uma inversão das tarefas da teoria crítica na sociedade atual.

Se, para Bauman, o projeto de engenharia social rumo a uma sociedade perfeita, assumido como tarefa pelo Estado (nacional-socialista), foi funcional para que o milenar sentimento anti-semita desembocasse no mais importante exemplo de genocídio moderno, com a paulatina retirada do Estado das tarefas de regulação e governo da vida humana – em um mundo em que não parece haver lugar para um jardineiro supremo, o jardineiro dos jardineiros –, cada vez mais agora responsabilidade dos interesses políticos da economia globalizada, parece pouco provável que uma forma moderna de anti-semitismo possa ser novamente empregada, em um futuro previsível, por um Estado no Ocidente, como instrumento de um projeto de engenharia social em larga escala. Hoje não existem mais entusiastas ao nosso redor impressionados com o sonho de uma engenharia social total, a partir dos esforços concentrados nas mãos de um Estado ordenador. Ao contrário, os gestores de hoje estão conciliados com a incurável desordem do mundo e os indivíduos parecem estar bastante ocupados perseguindo as sedutoras tentações do consumo e, portanto, sem muito tempo ou estômago para refletir sobre os perigos desse tipo de sociedade (BAUMAN, 1995, 1998a, 1999a, 2002a).

Já que a tendência totalitária do Estado-Nação (fruto do antigo casamento com as modernas teorias políticas), tão proeminente no que o autor (2001a) chamou de modernidade sólida, se dissipa na variante líquida da modernidade, é menos provável que eventos idênticos à solução final alemã voltem, de fato, a acontecer, principalmente porque tal operação exigiria um grande, soberano e poderoso poder estatal, do tipo jardineiro, algo muito difícil de alcançar nas *coabitações até segunda ordem* que caracterizam a relação entre o Estado e aquilo que veio a se tornar a política com o desenvolvimento da globalização.

Nesse sentido, a aprendizagem das lições dos campos teria, para Bauman, uma nova e fortalecida importância precisamente pelo seu contrário: as tentações totalitárias têm estado fora das administrações de um Estado desregulado e privatizado, para seguir o padrão liberal que afeta as moedas e os salários, encontrando seu próprio nível na competição da economia de mercado. O sucesso do Estado *pós-era da jardinagem* pauta-se no expediente de privatizar a dissensão, tornando-a difusa, ao invés de coletivizá-la e instigá-la a se acumular a despeito da singularidade, do particular. Nesse novo aspecto, portanto, é fácil não reconhecê-la ou fazê-lo demasiadamente tarde, quando os danos, às vezes terrivelmente devastadores, já tenham se alastrado. Nesse contexto, os sentimentos identitários tribais ou então o nacionalismo ressurgente dos comunitarismos atuais, diferentemente das políticas do antigo Estado jardineiro, tendem a provocar erupções dispersas de violência muito mais que o extermínio sistemático daqueles os quais a ansiedade existencial do resto acaba por inculpar ou estigmatizar (BAUMAN, 1995).

Tendo, portanto, abandonado suas ambições planificadoras, coercitivas e a mobilização ideológica, é mais plausível esperar que os Estados, desconfiados das soluções universais, apelem para saídas de exílio ao invés das genocidas. A tese de Bauman (1995) é que os antigos mecanismos adiaforizantes e, conseqüentemente, produtores de violência, estão fazendo um caminho que vai da organização burocrática do mundo, típica dos campos, em direção ao mundo da vida diária.

Assim, ao invés da repetição de Auschwitz, como outrora, é de se esperar o nascimento de novos (hiper)guetos, o acirramento do combate ao crime, a construção de muros para a proteção contra os estranhos, o investimento em indústria da segurança, o endurecimento das leis de (i)migração e sobre refugiados, a proliferação de revoltas contra (trabalhadores) estrangeiros no País, a construção de centros de detenção (o nome saneado dos antigos campos de concentração),³⁰ etc. Todos eles tem se tornado epítomes da extraterritorialidade na qual as raízes da atual precariedade da vida humana são depositadas. Eles são “[...] prime targets on which the anguish generated by the suddenly revealed ‘personal safety’ aspect of existential insecurity can be condensed, unloaded and dispersed” (BAUMAN, 2002e, p. 84).

De qualquer modo, trata-se sempre das mesmas velhas tentações totalitárias de outrora e, se for permitido que as explorem como uma vez fizeram os Estados totais, contam com todas as possibilidades de se difundirem mais ampla e efetivamente do que nunca (BAUMAN, 1995, 1998b, 1999b, 2002a, 2004, 2005a, 2005b, 2006a). Ou, então, como nos alertou Adorno na *Minima moralia*, o horror “[...] consiste em que ele permanece o mesmo – a persistência da ‘pré-história’ – realizando-se, porém, sempre de maneira diferente” (ADORNO, 1992, p. 205).

Mais recentemente, influenciado pela linguagem, tardiamente por ele descoberta, dos escritos do filósofo italiano Giorgio Agamben, Bauman (2002d, 2004, 2005a, 2005b, 2006a, 2006b) tem admitido, provocando uma tensão no cerne de sua própria tese, aliás, que a velha soberania de exceção do antigo Estado jardineiro não tem desaparecido por completo, como ele vinha anunciando em seus escritos. Se, para Bauman, é inegável que os Estados não podem governar mais o esboço do plano, nem exercer em absoluto os sítios de construção da ordem, ainda assim eles têm buscado novos

³⁰ Decerto, comenta Bauman (1995, p. 205), as prisões ou os campos de refugiados das democracias liberais atuais não são os antigos campos de concentração de outrora. Contudo “[...] the tendency to criminalize whatever is defined as ‘social disorders’ or ‘social pathologies’, with its attendant separation, incarceration, political and social incapacitation and disfranchisement of the genuine or putative carriers of pathology, is to a large extent a ‘totalitarian solution without a totalitarian state’ – and the style of ‘problem solving’ it promotes has more to do than we would wish to admit with the ‘totalitarian bent’, or the totalitarian temptations apparently endemic in modernity”.

mecanismos que atualizem sua prerrogativa essencial de *soberania básica*, quer dizer, *o direito de excluir*.

Isso significa que o volume total da violência que ele pode empregar, inclusive de violência com conseqüências genocidas, não chegou ao seu fim. Jamais devemos nos esquecer que a era moderna (e sua política!) tem sido fundada no genocídio, procedendo, sempre que preciso, por meio de mais e mais genocídio (BAUMAN, 1995, 1997b), de tal forma que o ato de traçar a linha entre o interior e o exterior, típica do trabalho de ordenação na modernidade sólida, parece não ter perdido nada de sua violência e potencial genocida na variante líquida da modernidade.

Acontece que, ao invés de demonstrar sua força para manter “os seus de dentro” com segurança e livres na medida certa, separando a ordem do caos, o Estado pós-panóptico emprega o poder que ainda lhe resta diante das forças extraterritoriais do capital para manter sob seu comando, embora sem qualquer pretensão de um novo projeto ordenador, o caótico mundo daqueles que são refugados da globalização econômica. É uma espécie de gestor da desordem para que a economia globalizada possa trabalhar em paz. É por isso que ele tem defendido a idéia segundo a qual a nova forma de legitimação do que resta da antiga soberania estatal tem se concentrado nesses últimos tempos na questão da segurança pessoal:

[...] ameaças e perigos aos corpos humanos, propriedades e hábitos provenientes de atividades criminosas, a conduta anti-social da ‘sub-classe’ e, mais recentemente, o terrorismo global. Ao contrário da insegurança nascida no mercado, que pelo menos tem o dom reconfortante de ser óbvia e visível, essa insegurança alternativa com que se espera restaurar o monopólio da redenção perdido pelo Estado deve ser ampliada de modo artificial, ou ao menos muito dramatizada para encobrir e relegar a um plano secundário as preocupações com a insegurança economicamente gerada em relação à qual a administração do Estado não pode – e não deseja – fazer coisa alguma (BAUMAN, 2005a, p. 68).

Sob essas circunstâncias, o assalto terrorista de 11 de setembro ajudou aos políticos, especialmente norte-americanos e ingleses, enormemente. Essa passagem do Estado social para um Estado excludente ou penal e voltado para a justiça criminal tem sido praticada de modo mais radical nos últimos anos por

esses dois governos. A nova política do terrorismo global, após o fatídico 11 de setembro, e as guerras que desencadeou constituem, para Bauman (2005a, 2006a), poderosíssimos argumentos para Estados já não tão soberanos, como os jardineiros de outrora legitimarem sua importância perante a opinião pública em uma sociedade dominada pelo medo.³¹ Em um mundo inseguro assim, a segurança em meio à desordem mundial transforma-se no nome do jogo e sua aposta suprema. Nessas condições, tudo aquilo que

[...] costumávamos associar à democracia, como a liberdade pessoal de falar e de agir, o direito à privacidade, o acesso à verdade, pode chocar-se com a necessidade suprema de segurança e, portanto, deve ser cortado ou suspenso. Pelo menos é nisso que insiste a versão oficial da luta-pela-segurança, e no que implica a prática oficial dos governos (BAUMAN, 2006a, p. 37).

Sem perder de vista essa influência agambeana nos escritos de Bauman, ele aproveita o conhecimento proporcionado pela leitura de Agamben e faz um recorte de sua profícua tese segundo a qual a *sacralidade* ainda é uma linha de fuga presente na política democrática contemporânea, *vida nua* alçada à preocupação primeira da (bio)política da modernidade, e assevera, em prol de suas próprias teses sociológicas (Bauman), que, se os judeus encarnavam a figura dos antigos *homini sacri* sob o jugo do poderoso Estado jardineiro em busca da ordem e da eliminação da ambivalência, a mais recente categoria de *homini sacri*

[...] de la sociedad moderna líquida de consumidores se compone – como era de suponer – de consumidores ‘deficientes’ o fallidos”. A diferencia de las personas indolentes de la sociedad de productores, los seres humanos que no aprueban el test de los actuales baremos de *bios* (una ‘vida’ distinta a *zoe*, que es la puramente animal) no son ‘casos médicos’, pacientes susceptibles de tratamiento y

³¹ Lado a lado do paradigma do estado de exceção como prática normal de governo, estaríamos presenciando um movimento em direção à generalização sem precedentes do paradigma da segurança como técnica normal de governo. Essa é uma tese de Agamben (2004) que Bauman parece tomar para si em seus últimos escritos. E a segurança, como paradigma de governo, afirma Agamben (2005b), em recente entrevista, “[...] não nasce para instaurar a ordem, mas para governar a desordem. Como disse um funcionário da política italiana durante as investigações judiciárias que se seguiram às mortes na manifestação antiglobalização em Gênova: ‘O Estado não quer que imponhamos a ordem, mas que administremos a desordem’. Parece-me evidente que esse é o princípio que guia, particularmente, a política exterior norte-americana, mas não apenas ela. Trata-se de criar zonas de desordem permanente (‘zones of turmoil’, como dizem os estrategistas) que permitem intervenções constantes orientadas na direção que se julgar útil. Ou seja, os Estados Unidos são hoje uma gigantesca máquina de produção e gestão da desordem”.

rehabilitación, aquejados por un infortunio pasajero pero que, tarde o temprano, serán reasimilados y readmitidos en la comunidad. Los actuales son auténtica y totalmente inútiles: residuos prescindibles y supernumerarios de una sociedad reconstituida en sociedad de consumidores; no tienen nada que aporta a la economía orientada al consumidor ni ahora ni en el futuro inmediato; no añadirán nada a la reserva común de maravillas del consumo, ni ‘sacarán al país de la depresión’ usando tarjetas de crédito de las que no disponen y vaciando cuentas de ahorros que no tienen. La ‘comunidad’ estaría mucho mejor si desaparecieran [...] (BAUMAN, 2006b, p. 134-135).

A idéia de que o *direito a deixar viver ou fazer sobre(viver)* não decorre da estirpe social ou racial, de que se pode e deve contrastar com o direito à felicidade de outros povos e com sua capacidade para livrar-se da preocupação de ser sacrificado em nome de um *bem maior*, aparece na sociedade de consumidores disfarçada de liberdade de escolha individual, “[...] un valor unánimemente aplaudido, tal como se hacía hace un siglo con la noción de ‘sociedad racional’, y que, por consiguiente, raramente se cuestiona o se examina en profundidad” (BAUMAN, 2002a, p. 122). Os genes humanos, para ficar apenas com esse exemplo, já estão nas mãos das empresas privadas, em nome da liberdade de escolha do consumidor e do direito de eleger as companhias com as quais desejamos estar juntos e aquelas que gostaríamos, como diz a citação anterior, que desaparecessem da face da terra. Isso supõe ter decidido de antemão que classe de companhia vale a pena buscar e preservar e com que tipos humanos não vale associar-se. Em nossa época,

[...] en la cual se cantan continuamente las excelencias de ese libre albedrío y se nos remacha a cada momento el mensaje de la libre elección, el genocidio se justifique en términos que deniegan la libertad de elegir a las víctimas [...]. Sería ingenuo y éticamente terrorífico no ser consciente de la necesidad de controlar estas tentaciones y de permanecer lo suficientemente alerta como para percibir sus obras en nuestra actividad cotidiana, particularmente las que parecen más inócuas porque se esconden tras nombres evidentemente nobles y, por esa razón, santificados por unos y simplemente asumidos sin rechistar por otros (BAUMAN, 2002a, p. 118-121).

Essa possibilidade pôde ser potencialmente aumentada com o desenvolvimento da tecnologia da informática, da engenharia genética, das biotecnologias da vida que, mais do que em qualquer outra época, subordinam a avaliação de seus produtos ao critério da racionalidade instrumental,

tornando o julgamento político e moral da ação totalmente irrelevante. Parece, segundo a leitura de Bauman, haver tão pouca esperança hoje, como no tempo de seu interlocutor Adorno, de contar com as salvaguardas da civilização moderna para conter a aplicação do potencial “[...] instrumental-racional humano, uma vez que o cálculo da eficiência foi agraciado com a suprema autoridade para decidir propósitos políticos” (BAUMAN, 1998a, p. 141).³²

Bauman enumera dois fatores que seriam capazes de contrabalancear e compensar o potencial genocida presente nas capacidades instrumentais da modernidade. O primeiro deles é o pluralismo do poder e de opiniões autorizadas, já que só este devolve a responsabilidade moral da ação a seu portador natural, quer dizer, o indivíduo que age, a pessoa humana responsável (pelo outro), retornando, então, à ética do seu exílio forçado (BAUMAN, 1998a, 1998b, 1999a). Se puxarmos pela memória, veremos que os nazistas tiveram primeiro que detonar todo vestígio de pluralismo político típico do regime democrático para deslançar projetos, como a limpeza racial da Alemanha, tornando funcional, portanto racionalizada, a disposição das pessoas comuns para ações desumanas e imorais. Recordemo-nos também daquilo que Adorno e Horkheimer (1985) descreveram como *mentalidade do ticket*: a tendência a escolher os candidatos políticos previamente designados pela máquina do partido de massas, fazendo do anti-semitismo não mais um tema aberto à escolha subjetiva, mas uma prancha da plataforma eleitoral. A raiva feroz pela diferença, pela pluralidade de opiniões que caracteriza a sociedade democrática, era teleologicamente imanente a essa mentalidade que estava “[...] pronta para se lançar contra a minoria natural, mesmo quando eles são os primeiros a ameaçar a minoria social” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 193).

³² A irrefreável regra da tecnologia “[...] significa que a determinação causal substitui o propósito e a escolha. De fato, nenhum ponto de referência moral ou intelectual parece concebível a partir do qual se possa averiguar, avaliar e criticar as direções que a tecnologia pode tomar, exceto a sóbria avaliação das possibilidades que a própria tecnologia criou. A razão dos meios chega ao auge triunfante quando os fins finalmente desaparecem pouco a pouco na areia movediça da solução dos problemas. O caminho pela onipotência técnica foi aberto pela remoção dos últimos resíduos de significado” (BAUMAN, 1998a, p. 250-251).

Conforme mais essa lição da sociedade totalitária, é somente no tumulto da discórdia política e social que a voz da consciência moral individual pode ser mais bem ouvida. Qualquer empobrecimento na capacidade do povo de formular seus interesses e de se autogovernar, qualquer assalto à sua pluralidade social e cultural, qualquer tentativa de minar a liberdade plural do Estado com segredos políticos, enfim, cada passo dado no sentido de enfraquecer as bases sociais da democracia política torna cada vez mais possível a ocorrência de um desastre social na escala daquele proporcionado pelos campos.

Infelizmente, porém, verifica-se que, sendo uma condição necessária à percepção pública, a democracia não é condição suficiente para colocar em prática uma ação pública tal como a exigida por essa percepção. Na verdade, há um hiato entre os valores promovidos na discussão pública e aqueles cuja discussão pública é servida pela prática política. Isso significa que, embora haja uma repulsa e aversão universais à prática de genocídios, massacres, guerras, enfim, à crueldade de uma forma geral, as práticas políticas de nossa atual democracia, centradas na eficiência do deus mercado consumidor e no seu progresso econômico (em outras palavras, na separação entre o poder extraterritorial do capital e o poder local dos governantes políticos, a marca da globalização para nosso sociólogo), só contribuem para aumentar ainda mais aquele abismo, acelerando, assim, a produção de novos refugos humanos, os *homini sacri* de outrora que Bauman tem reunido, de forma discutível,³³ sob a categoria de consumidores falhos (BAUMAN, 1998b, 2005a, 2006a, 2006b).

De qualquer maneira, entretanto, o pluralismo ainda é o melhor remédio preventivo contra pessoas normais envolvendo-se em ações moralmente

³³ Consideramos complicada essa reunião que Bauman efetua, pois hoje, ao contrário do que acontecia com os hebreus, negros, ciganos ou doentes mentais sob o regime nazista (todas elas *vidas sem valor*), não existe uma figura predeterminável do *homo sacer*, uma vez que todos nós somos, segundo a tese de Agamben, virtualmente *hominis sacri*. Em outras palavras, a vida nua “[...] não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente” (AGAMBEN, 2002, p. 146). A diferença do nacional-socialismo, porém, nas democracias atuais, é possível dizer publicamente o que os biopolíticos nazistas não ousavam expressar. Não é outro o motivo pelo qual Agamben nos convida a reconhecer aquela estrutura do *bando soberano* nas relações políticas e nos espaços públicos das *sociedades democráticas* que ainda vivemos. Somente porque em nosso século a política se transformou em biopolítica, “[...] ela pôde constituir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária” (AGAMBEN, 2002, p. 126).

anormais. O solapamento de um controle central por ele desencadeado significa um duro golpe no coração do anseio tipicamente moderno de uma ordem universal e uniforme. Em vez disso, a ambivalência semiótica e axiológica decorrente da proliferação das fontes de autoridade emerge para se tornar uma característica permanente da vida humana, em vez de uma falha à espera de um novo esforço ordenador. Outrora declarada um perigo mortal para a ordem social e política, e aqui teríamos o segundo fator a que aludimos acima, a ambivalência tornou-se condição humana universal: a ambigüidade que a mentalidade moderna acha difícil suportar reaparece como mais uma força capaz de

[...] conter e isolar o potencial 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 (BAUMAN, 1999a, p. 60).

Tornada mais sábia e desconfiada de tantas esperanças passadas que se transformaram em pesadelo, a prática da modernidade, em seu atual estágio, parece agora reconciliar-se lentamente à inelutável parcialidade das ordens que é capaz de construir, admitindo também a presença do abominável vazio de sentido – aquele medo do vazio que Adorno e Horkheimer (1985) mencionaram na *Dialética do esclarecimento* –, a ausência de finalidade última de qualquer projeto e a permanência e onipresença da ambivalência. Deve, portanto,

[...] fazer o melhor da condição com a qual não está mais em guerra; para isso, no entanto, teria que renegar sua cruzada contra a ética e os valores 'irracionais' em geral. O impulso para o governo da razão, enquanto se esperou que pudesse ser vitorioso, pôde servir de substituto temporário para a orientação moral (BAUMAN, 1999a, p. 243).

Graças a essa aposta no impulso moral, na inalienável responsabilidade moral individual, Bauman espera que a modernidade possa reescrever sua história, marcada pela experiência dos campos que a cada dia se renovam em função do que se tornou a política contemporânea. Segundo a perspectiva que defende, se é possível ao século XX entrar para a história como o século dos

campos, da mesma maneira que o século XVII foi entronizado como o século das Luzes, possível também é que ele passe à história como a era da reavaliação ou do despertar: “[...] revaluation of the past, of its inherent tendency and hidden potential, of the meaning of the last few centuries of our joint history, of the ‘modernity’ which that history spawned and left in its wake” (BAUMAN, 1995, p. 193). Trata-se de um longo

[...] and tortuous process of reshuffling and refurbishing our joint, enlarged, global home in which uncertainty, once a despised aborigine meant to be civilized or an illegal immigrant meant to be rounded up and sent home, has been issued with the permission to stay and made to feel welcomed. It is now the turn of its adversaries to fear for their security (BAUMAN, 2002d, p. 25).

É inegável, pelo exposto, que Bauman retoma e procura fazer avançar a consagrada crítica adorniana à razão e sua completa formalização sob a rubrica da racionalidade instrumental, destacando de que maneira sua completa formalização na modernidade foi vital para a lógica que decidiu pôr fim – recorrendo a instrumentos tecno-burocráticos de ação e rotina – à vida de milhões de judeus no desvario nacional-socialista. Tanto Bauman como Adorno, assim, convergem em uma leitura negativa e crítica do desenrolar do projeto moderno, de tal modo que elas reconhecem a existência de mecanismos utilizados para o controle, submissão e normalização dos sujeitos, sua (des)subjetivação.

Portanto, ambos reconhecem os paradoxos e/ou limites da razão esclarecida na modernidade e do processo civilizador que lhe é correspondente. Compartilham, assim, o pertencimento à tradição de pensamento segundo o qual o *estado de exceção* que muitos atribuem ao nazismo é, na verdade, a *regra geral*. A doença de nossa época consiste precisamente no que é normal. A lógica histórica é tão destrutiva quanto os homens que ela engendra: “[...] para onde quer que tenda sua força de gravidade, ela reproduz o equivalente da calamidade passada. Normal é a morte” (ADORNO, 1992, p. 47).

Assim, poder-se-ia dizer que esse campo de extermínio e concentração nazista representa a *fronteira ou o limite do esclarecimento*, uma cesura na história do crescente domínio racional da natureza, e que é condição da própria civilização. Os dois desconfiam de um linearismo progressista na história em direção àquilo que é sempre mais civilizado; para eles, à vista das catástrofes passadas e futuras, “No hay historia universal que guie desde el salvaje al humanitário; pero sí, de la honda a la superbomba” (ADORNO, 1975, p. 318). Um conceito de história que corresponda a essa verdade não pode apagar de nossa memória o ocorrido em Auschwitz, já que este, ao invés de um recuo no curso civilizador, nada mais é que a expressão lógica dessa tendência na forma que ela se assumiu com o desenvolvimento da modernidade.

Se Bauman retoma e procura avançar na consagrada crítica adorniana à razão instrumental, enfatizando, como destacou Crook (2001), os mecanismos de exterminação empregados na sociedade visada pela ordem nacional-socialista, ele se coloca em posição diametralmente oposta a de Adorno por não recorrer à terminologia psicanalítica na compreensão do horror nazista (esperamos que isso tenha ficado um pouco claro neste capítulo). Aliás, o próprio Crook (2001) já havia notado isso ao afirmar que os interesses de Adorno e Bauman são complementares porém distintos, e a psicologia é o fiel da balança nesse sentido.

No próximo capítulo, cotejaremos as posições de Bauman e Adorno, partindo exatamente do papel desempenhado pela psicanálise na filosofia deste último, buscando responder a uma crítica de Bauman ao livro *A personalidade autoritária*, de Adorno e demais colegas. Procuramos, também, refletir sobre as implicações daquela ausência, notada não só por Crook (2001), no imperativo educacional adorniano após-Auschwitz (a primeira tarefa de todas para a educação é evitar que Auschwitz se repita), já que tal imperativo, por atuar na psicologia profunda dos indivíduos, poderia, para Adorno, transformar algo de decisivo em relação à não propagação da barbárie no presente. Outras questões ainda norteiam o capítulo: como pôde a formação cultural relacionar-se com o horror dessa experiência humana? Qual a importância desse ideal para que eventos como a solução final jamais aconteçam? Por que sua

promessa não foi cumprida com o desenrolar da modernidade? Conservaria ainda algum sentido real a condição contemporânea após-Auschwitz, de forma que pudéssemos prescindir do sofrimento das vítimas ou de sua banalização? Como manter no horizonte esse ideal do Iluminismo na sociedade moderno-líquida? Ainda é possível *experienciar* e *conceituar*, vale dizer, a subjetividade nos dias de hoje? Essas perguntas e seus desdobramentos serão nossos focos de análise no próximo capítulo.

3 QUE AUSCHWITZ NÃO SE REPITA: O IMPERATIVO EDUCACIONAL ADORNIANO À LUZ DA SOCIOLOGIA DA MODERNIDADE LÍQUIDA DE BAUMAN

Se ele fosse liquidado [o sujeito] em vez de superado numa forma mais elevada, isso operaria não somente a regressão da consciência, mas sim a recaída em uma barbárie real (ADORNO, 1995j, p. 183-184).

Conforme a exposição da dialética da modernidade baumaniana, apresentada no Capítulo 1 e analisada mais pormenorizadamente no Capítulo 2, fica claro, a partir da crítica por ele empreendida, que os campos não resultaram de uma ruptura da ordem, mas de um impecável e indiscutível império dessa mesma ordem, da busca da perfeição que teve, na modernidade e na sua luta para livrar-se da ambivalência irreduzível da vida humana (nesse caso, da *anti-raça judia*), seu principal palco. Seus executores, responsáveis e amáveis pais de famílias nos momentos de folga, eram homens uniformizados, obedientes e cumpridores de normas, uma imagem bem distinta daquela que associa os nazistas a figuras bizarras, bandidos ou psicopatas. Segundo relatavam as testemunhas, torturava-se e assassinava-se além de todas as medidas, sem prazer. Os horrores perpetrados assim o foram muito “[...] mais como medidas terroristas planejadamente cegas e alienadas, do que como satisfações espontâneas” (ADORNO, 1992, p. 90).

Não é de se estranhar que essa falta de espontaneidade e prazer – a guerra sem ódio, a inumanidade plena do sonho humano de Edward Grey (ADORNO, 1992) – sejam características comuns à figura central do julgamento mais famoso e controverso do genocídio dos judeus: Adolf Eichman. Segundo uma interpretação, o assassinato em massas dos judeus mostra que a violência cometida não foi efeito do despertar ou da eclosão de tendências pessoais (de tal modo que essas tendências produziram o mal para satisfazer energias psíquicas adormecidas ou seu impulso de destruição), mas a confirmação de que nós, pessoas comuns, poderíamos perpetrá-lo, pois a produção social do comportamento desumano relaciona-se com certos padrões de interação social de

[...] maneira muito mais íntima que às características de personalidade ou outras idiosincrasias individuais de seus executores. A crueldade é social na origem, muito mais do que fruto de caráter. Sem dúvida alguns indivíduos tendem a ser cruéis se

colocados num contexto que enfraquece as pressões morais e legitima a desumanidade (BAUMAN, 1998a, p. 194).

Bauman (1995) propõe que não é possível supor o colapso em massa da humanidade mensurando a intensidade de traços malignos no caráter individual ou na proporção de indivíduos com disposições sociopáticas. Ele parte do pressuposto segundo o qual explosões esporádicas de violência ou a produção de ódio contra os judeus não bastam para seu extermínio físico. O moderno jeito de fazer as coisas não necessita da mobilização de sentimentos ou crenças (aquela espontaneidade que Adorno mencionava). Basta que a razão instrumental, fria e não emotiva, torne a operação independente das intenções e idéias dos perpetradores. Isso significa dizer que os campos não ressuscitaram a velha crueldade, liberando-a do calabouço em que foi confinada ou a fizeram retornar do exílio para onde foi degredada. Os campos, como já argumentamos nesta dissertação, são uma invenção moderna, somente possível graças às realizações produzidas pela própria modernidade, tal como a ciência, a racionalidade, a tecnologia, etc.

A tese de Bauman é a de que todos aqueles que se perguntam como os campos foram possíveis não deveriam procurar a resposta a partir das estatísticas do sadismo manifesto, psicopatas ou perversos, mas sim em outro lugar: “[...] to the curious and terrifying socially invented modern contraption which permits the separation of action and ethics, of what people do from what people feel or believe, of the nature of collective deed from the motives of individual actors” (BAUMAN, 1995, p. 195). Isso significa que muitas pessoas gentis, em situações que permitam não apenas boas escolhas, podem se tornar cruéis, uma vez que adotem os preceitos do interesse cego da racionalidade da autopreservação. Se há algum fator adormecido em nossa (in)consciência, pode “[...] continuar assim para sempre se tal situação não ocorrer. Nesse caso jamais saberíamos da sua existência” (BAUMAN, 1998a, p. 196). Portanto, arremata Bauman, a mais desconcertante e terrível lição do genocídio mais cruel do século XX “[...] is not that it could be done to us, but that we could do it, every one of us could in the right conditions be able to perform it, participate in it. I think that indicates that the Holocaust is not like the

other subjects. It is a very important subject for the survival of humankind” (BAUMAN, 2002f, p.104).

A recusa de Bauman em creditar a ocorrência do Holocausto a características individuais ou a personalidades que, em seu íntimo, seriam autoritárias, demarca uma importante diferença de sua interpretação em relação àquela desenvolvida por Adorno – mas ao mesmo tempo evidencia um equívoco de interpretação. Quem acompanha o desenvolvimento da presença de Auschwitz como um motivo central na filosofia de Adorno não tem dificuldades em afirmar que a análise da psicologia individual desempenha um papel fundamental não só para a compreensão da ocorrência dos campos no seio mesmo da vida civilizada, mas também para que a elaboração do passado nazi-fascista no mundo após-Auschwitz ocorresse de forma esclarecida. Adorno escreveu muitos ensaios no pós-guerra chamando a atenção da comunidade científica e da sociedade alemã (em suas palestras radiofônicas) para o potencial na psicanálise nesse processo. Antes mesmo de a guerra terminar, porém, Adorno, na companhia ou não de Horkheimer e de outros colaboradores, já advogava a favor do papel desempenhado pela psicologia social na compreensão das maneiras pelas quais determinadas características do caráter são mais propensas à identificação com o regime nazi-fascista do que outras. Consideremos, por exemplo, o fato de o penúltimo capítulo da obra seminal da tradição frankfurtiana (ADORNO; HORKHEIMER, 1985), cuja primeira versão data de 1944, estar diretamente relacionado com pesquisas empíricas de orientação psicanalítica empreendidas por nomes ligados ao *círculo frankfurtiano* no exílio norte-americano.

Conforme pontuou Carone (2002a, 2002b), o capítulo foi elaborado com base em estudos sobre os agitadores fascistas norte-americanos na década de 1930 do século XX. Esses estudos, cujo objetivo era investigar os rastros de conteúdos latentes nos conteúdos manifestos das elocuições, consistiam basicamente na análise de conteúdo de discursos radiofônicos e escritos panfletários de determinadas lideranças na sociedade americana que professavam um extremismo de direita. O resultado mais expressivo desse trabalho conjunto de investigação empírica – patrocinado pelo *American Jewish Committee* – foi a publicação, no ano de 1950, do livro *The authoritarian*

personality, relato de pesquisa de caráter multidisciplinar que reuniu diferentes especialistas das ciências sociais e da psicologia com o intuito de elaborar uma teoria acerca do tipo humano autoritário da sociedade moderna: aquele cidadão comum potencialmente fascista que é mais suscetível à propaganda antidemocrática.³⁴

Não é outro o motivo pelo qual, na *Dialética do esclarecimento*, os dois principais elementos daquela *constelação anti-semita* (ALVES JÚNIOR, 2003) são pensados recorrendo-se a conceitos-chave da metapsicologia freudiana: projeção e identificação. Torna-se compreensível por que a reflexão dos dois frankfurtianos na *Dialética do esclarecimento* (1985) pôde representar uma cesura na tentativa de pensar a temática do nazismo e do anti-semitismo no interior da perspectiva do marxismo ocidental. Admitindo a ineficácia da crítica ideológica na luta contra o fascismo de seu tempo, os dois se desfizeram paulatinamente de uma análise marxista mais ortodoxa, predominante na época e no próprio círculo do *Instituto de Pesquisa Social*, voltando, com as questões econômicas, suas atenções no sentido de analisar, recorrendo à psicanálise, a estrutura pulsional que torna possível a existência dos algozes nazistas. Eles partiam do pressuposto de que seria preferível analisar a quais configurações ou disposições ideológicas o sistema totalitário se referia a tentar entender o conteúdo e o contexto em que o resultado ideológico se expressava. Para nossos autores, se o marxismo é a teoria crítica da sociedade, a psicanálise apresentar-se-ia como uma espécie de teoria crítica da personalidade, aquela que investigaria a sério as condições subjetivas da irracionalidade objetiva, como diz Adorno (1991b) no texto *De la relación entre sociología y psicología*, escrito em 1955.

Conforme Crook (2001) apenas pontuou, Bauman teria muito pouco a acrescentar ou dizer sobre todo o processo desencadeado por esse conjunto

³⁴ Conforme nota o próprio Adorno (2001d) em *Anti-semitism and fascist propaganda*, além de *A personalidade autoridade*, poderíamos arrolar entre os estudos empíricos *Prophets of deceit: a study of the techniques of the american agitator* (L. Lowenthal e N. Guterman), *Rehearsal for destruction: a study of political anti-semitism in imperial germany* (P. Massing). Adorno “esquece-se” de destacar seu próprio trabalho, *The Psychological technique of Martin Luther Thomas’s radio*, referente aos discursos radiofônicos do citado pastor entre o período de maio de 1934 e junho de 1935.

de pesquisas para a explicação do fascismo latente em sociedades democráticas. E a resposta para essa falta é bem simples: é bem fácil notarmos, em sua interpretação dos campos no capítulo anterior, que Bauman não atribui a mesma (para não dizer nenhuma!) importância à psicologia social, se cotejado com a leitura que Adorno e Horkheimer fazem de Auschwitz, mesmo que ele afirme, no prefácio de *Modernidade e holocausto* (1998a), que pretende *trazer à luz* as lições políticas, sociológicas *mas também psicológicas* que Auschwitz pôde proporcionar às instituições da modernidade no presente. Não é difícil perceber, porém, que o capítulo dedicado aos ensinamentos psicológicos, escrito a partir das pesquisas do psicólogo americano Stanley Milgram, cumpre apenas o papel de ratificar suas *explicações sociológicas e políticas* do fenômeno, interesses centrais do livro. Bauman, definitivamente, não opera com categorias psicanalíticas para compreender a eclosão de Auschwitz na modernidade – nem por isso, porém, o Freud sociológico de *Mal-estar da cultura* (1974b) deixa de ser uma referência obrigatória à crítica baumaniana da modernidade, como um império da ordem, da beleza e da limpeza.

Aquela pouca centralidade, já notada e criticada por Rabinovitch (2003), pode ser corroborada por uma crítica direta de Bauman a Adorno e demais autores do livro *A personalidade autoritária*. Nela, baseando-se nos estudos do supracitado Milgram, Bauman critica em Adorno et. al. (1965) a forma como eles situaram o problema e a estratégia de pesquisa do livro. Segundo a leitura que faz daquela obra (Bauman), o triunfo dos nazistas teria sido decorrência do acúmulo incomum de personalidades autoritárias. Adorno et. al. (1965), continua Bauman, teriam se recusado a enfrentar a investigação de todos os fatores extra ou supra-individuais que poderiam produzir personalidades autoritárias, despreocupando-se, assim, com a possibilidade de que são esses os fatores que poderiam produzir um *comportamento* autoritário em pessoas destituídas de *personalidade autoritária*. Para Adorno e seus colegas, afirma Bauman (1998a, p. 180),

[...] o nazismo era cruel porque os nazistas eram cruéis; e os nazistas eram cruéis porque pessoas cruéis tendem a se tornar nazistas [...]. A maneira pela qual Adorno e sua equipe formularam o problema foi

importante não tanto pelo modo como a culpa era atribuída, mas pela forma abrupta com que absolvía todo o resto da humanidade. A visão de Adorno dividia o mundo em pró-nazistas de nascença e suas vítimas. Suprimia o triste e sombrio conhecimento de que muitas pessoas gentis podem se tornar cruéis se tiverem uma chance. Bania a suspeita de que mesmo as vítimas podem perder boa parte de sua humanidade no caminho para a perdição [...].

Em nossa opinião, apesar de correto ao argumentar que a crueldade é social na origem, mais do que fruto do caráter, Bauman erra o alvo de sua crítica, especialmente se considerarmos a posição e o papel desempenhado por Adorno no referido livro, bem como, e sobretudo, o desenvolvimento da questão de Auschwitz em sua obra. Vale citarmos uma passagem presente no prefácio de *A personalidade autoritária*, escrito por Horkheimer (1965), ao destacar a tarefa de Adorno naquele estudo:

El Dr. Adorno introdujo dimensiones sociológicas relacionadas con factores de la personalidad y conceptos caracterológicos concomitantes con el autoritarismo. También se ocupó de analizar la parte ideológica de las entrevistas por medio de categorías de la teoría social (HORKHEIMER, 1975, p. 21).

A passagem fala por si! Teria Bauman negligenciado em prol de suas teses? A crítica de Bauman, portanto, não é apenas unilateral e *desdentada* (para usar um termo que o próprio Bauman emprega), mas parece desconhecer o papel a ser desempenhado pela psicanálise na teoria desenvolvida pelos frankfurtianos.³⁵ O próprio Adorno (1995c) nos alerta sobre o mal-entendido, reproduzido por Bauman em *Modernidade e holocausto* (1998a), que o livro *A personalidade autoritária* esteve exposto desde o princípio e, de certa maneira, não de todo imerecido em função da acentuação que ele teve: “[...] o de que os autores teriam tentado explicar o anti-semitismo, e até mesmo o fascismo em geral, exclusivamente sobre bases subjetivas, incorrendo no erro de sugerir que este fenômeno político-econômico é, primariamente, de índole psicológica” (ADORNO, 1995c, p. 160).

³⁵ A esse respeito, conferir, entre outros, o seminal texto de Horkheimer (1990) *História e psicologia*, escrito ainda em 1932. No caso de Adorno, há inúmeras passagens da *Mínima moralia* (1992) e diversos textos em que ele dispõe sobre a relação entre a psicologia e a teoria social bem como aqueles escritos nos quais há uma dura crítica à perspectiva psicanalítica e a seus revisionistas.

Embora Bauman esteja correto em afirmar que o interesse dos autores no livro era realmente os fatores de personalidade que atuam na psicologia do indivíduo, como o próprio Adorno admite, é um erro crasso contra Adorno e seus colaboradores a crítica que ele efetua, já que coube exatamente a este, naquele livro, em meio a tantos psicólogos de profissão na pesquisa, relacionar os fatores psicológicos com os de natureza sociológica.³⁶ Isso porque, ainda conforme está no próprio livro (ADORNO, 1965b), uma teoria que queira dar conta do anti-semitismo em sua totalidade não deve basear-se na enumeração de distintos fatores nem tampouco se ocupar, como a análise marxista ortodoxa, de uma única causa específica do fenômeno. Mas precisa, ao contrário, tratar de estabelecer um esquema unificado no interior do qual estejam presentes todos os *elementos do anti-semitismo*. Essa seria, em sua opinião, uma teoria sobre a sociedade moderna em sua totalidade. Aqueles *elementos* enquadrariam o preconceito racial

[...] no contexto de uma teoria crítica da sociedade objetivamente orientada. Por certo que, ao contrário de certa ortodoxia economicista, não nos tornamos ariscos em relação à psicologia, mas sim lhe outorgamos em nosso projeto o valor que lhe correspondia um momento de explicação. Mas nunca duvidamos da primazia dos fatores objetivos sobre os psicológicos [...]. Na nossa opinião [Adorno e Horkheimer], a psicologia social constituía uma mediação subjetiva do sistema social objetivo: sem seus mecanismos, não teria sido possível manter os sujeitos nos freios. Nisso, nossas idéias se aproximavam dos métodos de investigação orientados em sentido subjetivo como corretivo de um pensamento obstinado em proceder de cima para baixo, no qual a referência ao predomínio do sistema substitui a visão das conexões concretas entre o sistema e aqueles pelos quais, apesar de tudo, o sistema subsiste (ADORNO, 1995c, p. 160-161).

Não à toa que o nazismo constitui, em seu aspecto mais decisivo, uma questão social e não psicológica. Isso se mostra muito claramente em uma passagem do famoso texto adorniano *O que significa elaborar o passado*. Diz ele que o encantamento com o passado nazi-fascista no presente – Adorno escrevia em

³⁶ Ainda em defesa dos autores, o próprio Adorno (1995c, p. 163) diz que os integrantes da pesquisa estavam de acordo, “[...] por um lado, em não nos atarmos fixamente a este [Adorno se refere à Freud] e, por outro, em não diluí-lo, como o fazem os revisionistas da psicanálise. O fato de nos guiarmos por um interesse especificamente sociológico já trazia em si um certo distanciamento. A aceitação dos momentos objetivos, aqui sobretudo o clima cultural, não era conciliável com a idéia freudiana da sociologia como psicologia aplicada”.

1959 – se deve à permanência das condições sociais objetivas que geraram o fascismo:

Este não pode ser produzido meramente a partir de disposições subjetivas. A ordem econômica e, seguindo seu modelo, em grande parte também a organização econômica, continuam obrigando a maioria das pessoas a depender de situações dadas em relação às quais são impotentes, bem como a se manter numa situação de não-emancipação. Se as pessoas querem viver, nada lhes resta senão se adaptar à situação existente, se conformar; precisam abrir mão daquela subjetividade autônoma a que remete a idéia de democracia; conseguem sobreviver apenas na medida em que abdicam seu próprio eu. Desvendar as teias do deslumbramento implicaria um doloroso esforço de conhecimento que é travado pela própria situação da vida, como destaque para a indústria cultural intumescida como totalidade. A necessidade de uma tal adaptação, da identificação com o existente, com o dado, com o poder enquanto tal, gera o potencial totalitário. Este é reforçado pela insatisfação e pelo ódio, produzidos e reproduzidos pela própria imposição e adaptação [...]. A forma de organização política é experimentada como sendo inadequada à realidade social e econômica; assim como existe a obrigação individual à adaptação, pretende-se que haja também, obrigatoriamente, uma adaptação das formas de vida coletiva, tanto mais quando se aguarda de uma tal adaptação um balizamento do Estado como megaempresa na aguerrida competição de todos (ADORNO, 1995b, p. 43-44).

A barbárie continuará existindo enquanto persistirem as condições objetivas que geraram a regressão. São essas condições que impelem as pessoas em direção ao que é indescritível e que, nos termos da catastrófica história mundial, culmina em campos como o de Auschwitz (ADORNO, 1995a). Isso é uma constatação incontornável para Adorno, uma expressão imanente da dialética do esclarecimento ou da dialética entre civilização e barbárie. Mas, ao contrário das adjetivações pessimistas tão caras a ele, ainda há esperança de resistir à barbárie.

Se, para Adorno, à semelhança de Bauman, Auschwitz é a *regra geral* do sistema esclarecido, então a elaboração de um *estado de emergência* nas sociedades democráticas do pós-guerra passaria, necessariamente, pela atuação na psicologia profunda dos indivíduos. É preciso buscar as raízes da barbárie nos perseguidores, não nas vítimas, e o instrumento para isso são a teoria e prática psicanalíticas, já que elas consistem exatamente naquela autoconsciência crítica que enfurece os anti-semitas. Adorno (1995a, p. 131) chega, inclusive, a fazer uma proposta concreta, hoje bastante conhecida, no

sentido de produzir uma determinada clareza acerca do modo de constituição daquilo que ele chama de caráter manipulador:

[...] utilizar todos os métodos científicos disponíveis, em especial a psicanálise durante muitos anos, para estudar os culpados por Auschwitz, visando se possível descobrir como uma pessoa se torna assim. O que eles ainda podem fazer de bom é contribuir, em contradição com a própria estrutura de sua personalidade, no sentido de que as coisas não se repitam [...]. Na medida em que se conhecem as condições internas e externas que os tornaram assim – pressupondo por hipótese que esse conhecimento é possível –, seria possível tirar conclusões práticas que impeçam a repetição de Auschwitz. A utilidade ou não de semelhante tentativa só se mostrará após sua concretização; não pretendo superestimá-la. É preciso lembrar que as pessoas não podem ser explicadas automaticamente a partir de condições como estas. Em condições iguais alguns se tornariam assim, e outros de um jeito bem diferente. Mesmo assim valeria a pena. O mero questionamento de como se ficou assim já encerraria um potencial esclarecedor.

Em uma passagem lapidar da *Mínima moralia*, Adorno (1992) afirma que, em face da concórdia totalitária que apregoa imediatamente como sentido a eliminação da diferença, é possível que, temporariamente, até mesmo algo da força social de libertação tenha se retirado para a esfera individual. Nesta, a teoria crítica demora-se sem pressa ou má consciência. A atribuição de mais importância ao lado psicológico dos indivíduos é função do fato de os demais momentos, mais essenciais e na atualidade congelados na sociedade de classes, escaparem à ação da educação, quando não se subtraem à interferência dos indivíduos interessados mas que sobrevivem em uma sociedade amplamente administrada.

Diante desse quadro de paralisia geral, era urgente, para Adorno, a contraposição dos homens à propagação da frieza, esse princípio básico da subjetividade burguesa sem a qual Auschwitz não seria possível (ADORNO, 1975). As tentativas de se opor à repetição de Auschwitz seriam, então, necessariamente, impelidas para o lado subjetivo das pessoas, daí sua muito conhecida tese de uma *inflexão em direção ao sujeito*. Era urgente para ele que as pessoas tomassem consciência da presença da barbárie para que fosse possível a atuação contra seus pressupostos. Quando seis milhões de seres

humanos são mortos por um sistema delirante, afirma Adorno (2004) em uma de suas lições de sociologia,

[...] só pela dimensão do horror que atinge tem um tal peso e um tal direito que, neste ponto, o pragmatismo bate certo, ao exigir, primeiro, fomentar o conhecimento e ao conferir uma certa prioridade a semelhante conhecimento [...] que visa o impedimento de tais acontecimentos (ADORNO, 2004, p. 31).

Mesmo que o esclarecimento racional obtido com a ajuda da psicanálise não dissolva diretamente os mecanismos inconscientes envolvidos,

[...] ele ao menos fortalece na pré-consciência determinadas instâncias de resistência, ajudando a criar um clima desfavorável ao extremismo. Se a consciência cultural em seu conjunto fosse efetivamente perpassada pela premonição do caráter patogênico dos traços que se revelaram com clareza em Auschwitz, talvez as pessoas tivessem evitado melhor aqueles traços (ADORNO, 1995a, p. 136).

Se as pessoas não fossem profundamente indiferentes àquilo que acontece aos outros indivíduos – a não ser no caso em que esse outro é alguém com quem existem vínculos estreitos ou interesses práticos –, possivelmente, Auschwitz não teria acontecido, pois as pessoas não o teriam aceitado. A incapacidade para a identificação com o sofrimento do outro ou então a capacidade de amar direcionada aos meios foi, decerto, a condição psicológica mais importante para tornar Auschwitz factível em meio a indivíduos civilizados. O que chama de participação oportunista

[...] era antes de mais nada interesse prático: perceber antes de tudo a sua própria vantagem e não dar com a língua nos dentes para não se prejudicar. Esta é uma lei geral do existente. O silêncio sob o terror era apenas a consequência disto. A frieza da mônada social, do concorrente isolado, constituía, enquanto indiferença frente ao destino do outro, o pressuposto para que apenas alguns raros se mobilizassem. Os algozes sabem disto; e repetidamente precisam se assegurar disto (ADORNO, 1995a, p. 134).

Não por outro motivo caberá à educação, por atuar precipuamente na psicologia das pessoas, refletir sobre a recaída da civilização na barbárie, sendo seu imperativo categórico evitar que Auschwitz novamente aconteça. A

educação, para Adorno, teria, portanto, sentido unicamente como auto-reflexão crítica. Agrada-lhe (1995a) pensar que as chances são maiores quanto mais, por um lado, voltarmos nossa atenção para a primeira infância e sua educação com vistas à formação de personalidades não propensas à repetição de Auschwitz: em fases precoces do desenvolvimento, os bloqueios da criança estão afrouxados, o que permitiria a correção pedagógica e o fortalecimento da reflexão crítica, algo inexistente naquele indivíduo semiformado; por outro lado, precisaríamos voltar nossa atenção para o esclarecimento geral, “[...] que produz um clima intelectual, cultural e social que não permite tal repetição; portanto, um clima em que os motivos que conduziram ao horror tornem-se de algum modo conscientes” (ADORNO, 1995a, p. 123).

É por isso que, para ele, a exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação; qualquer debate acerca das metas educacionais carece de sentido e importância em frente a esse imperativo: que Auschwitz não se repita! A questão que se coloca para a educação e para a utopia da formação cultural é saber em que medida se pode transformar algo de decisivo em relação à regressão à barbárie (ADORNO, 1995h). É por isso que afirmará (Adorno), com a maior veemência possível, que se a barbárie, a terrível sombra sobre a nossa existência e a sombra de todo conhecimento, é justamente o contrário da formação cultural, então a desbarbarização das pessoas individualmente é muito importante. Daí que a reflexão sobre a barbárie seria o pressuposto da escola, por mais restrito que seja seu alcance e suas possibilidades. O *pathos* da escola, a sua seriedade moral, estaria em que, no âmbito do existente, somente ela pode apontar a desbarbarização da humanidade na medida em que se conscientiza. Adorno (1995h) considera tão urgente impedir, que ele reordenaria todos os outros objetivos educacionais por essa prioridade. O autor compreende a barbárie como aqueles momentos nos quais, estando a civilização em seu estágio mais avançado em termos tecnológicos, as pessoas ainda se encontram atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação à sua própria civilização, e não apenas

[...] por não terem em sua arrasadora maioria experimentado a formação nos termos correspondentes ao conceito de civilização, mas também por se encontrarem tomadas de um ódio primitivo ou,

na terminologia culta, um impulso de destruição que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda civilização venha a explodir, aliás, uma tendência imanente que a caracteriza (ADORNO, 1995h, p. 155).

Uma proposta de inflexão desse tipo, na qual a educação joga um papel fundamental, não faria muito sentido ao sociólogo Bauman; primeiro porque, se a frieza burguesa da qual Adorno falava não se vincula a idiossincrasias ou a características de personalidades autoritárias, não se trataria para ele de procurar entender como as pessoas se tornaram assim, esclarecendo-as por meio de procedimentos psicanalíticos, já que, mesmo as vítimas dos algozes nazistas poderiam perder boa parte de sua humanidade no caminho para a perdição, desde que assumissem a racionalidade da autoconservação como guia de suas vidas (lembremo-nos aqui da epígrafe de Janina Bauman que abre o segundo capítulo da dissertação); segundo, Bauman mantém-se incrédulo quanto à possibilidade de um pensamento que seria capaz de superar Auschwitz em um processo na direção da emancipação universal, sobretudo quando se constata a inexistência das condições objetivas para tal formação esclarecedora – posição com a qual, aliás, o próprio Adorno certamente concordaria. Pouco ou nada pode ser feito tão-somente pela reforma das estratégias educacionais e sua atuação na psicologia individual. O esforço do esclarecimento, da educação ou da propaganda dirigido às pessoas que mais necessitam delas não é suficiente para a profunda reforma a ser realizada em nossa condição existencial, estando a chave para isso não nas mãos de filósofos e dos psicólogos profissionais, mas sim na política e na inalienável *responsabilidade moral* de cada um no sentido de realizar algo de decisivo em relação à não repetição da barbárie que foi Auschwitz.³⁷

As chances da razão autônoma dependem da condição existencial dos seus possíveis usuários, de tal maneira que as possibilidades de ela ser ouvida por um número amplo de pessoas não aumentam proporcionalmente ao grau de adequação da sua mensagem à experiência dos seus destinatários. Bauman (2000a) compreende que dificilmente as pessoas ficarão mais ávidas de ouvir o claro apelo da autonomia quanto mais ele corresponda à realidade da vida

³⁷ Voltaremos a essa questão no capítulo seguinte.

diária. Fracassaria, assim, a idéia adorniana segundo a qual um pouco de esclarecimento é melhor do que nada. Parece-lhe mais provável que quanto maior a sensação de insegurança e impotência diante da totalidade social, mais firmemente os homens e mulheres darão as costas a esse apelo para ouvir, na direção oposta, as promessas da nova heteronomia. São as pessoas que se sentem mais seguras e com controle das próprias vidas que provavelmente acharão mais atraente tal projeto de autonomia ou esclarecimento.

Se não escapa a Bauman o fato de a autonomia da sociedade ser inalienável de cada um de seus membros, pois a individualização é um processo irreversível na modernidade, falta-lhe, porém, o reconhecimento segundo o qual a perspectiva formativa seria uma condição implícita ao ideal emancipatório da modernidade, uma vez que, como nos ensinou Adorno (1996, p. 392), “[...] quando mais lúcidos os singulares, mas lúcido o todo”. Bauman desconsidera aquilo que Adorno (2004) caracteriza como um duplo caráter de todas as formações culturais objetivadas: por um lado, há nelas um certo tipo de lógica imanente que se explica, no final das contas, pelo fato de elas se terem autonomizado dentro da sua evolução histórico-natural e terem adquirido uma espécie de legitimidade própria. Caso se renegue essa autonomia, “[...] o espírito fica sufocado e converte o existente em ideologia” (ADORNO, 1996, p. 410). Bauman parece desconhecer ou não admitir esse tipo de autonomia de que Adorno fala; por outro lado, a irrevogável autonomia do espírito em relação à sociedade é tão essencial quanto a unidade de ambos. Persistem criações culturais em que nunca está em ação um sujeito individual, mas sempre um sujeito social, fatos sociais por trás dos quais se encontra a sociedade, a estrutura social total. E é por isso que é necessário, em todas as formações espirituais, que se leve a cabo esta dupla reflexão, sendo uma salvaguarda contra a objeção muito moderada, que pode ser atribuída à perspectiva baumaniana, de sociologismo, “[...] que inculpa a sociologia de ver somente o lado social nas produções espirituais, enquanto lhes pertence igualmente a sua emancipação, a sua autonomia, além da outra” (ADORNO, 2004, p. 139).

Mas Adorno, porém, não deixa dúvidas quanto a esse duplo caráter das formações culturais. Embora esteja claro para ele que um pouco de esclarecimento é melhor do que nada, também está ciente de que Auschwitz demonstrou irrefutavelmente o fracasso da formação cultural, já que, sob o malefício dela, gravita algo decomposto que se orienta à barbárie. Enquanto o espírito não realizar o socialmente justo – a situação de uma humanidade sem *status* e sem exploração, composta de indivíduos racionais e livres em uma sociedade assim também constituída – estaremos diante de um anacronismo: “[...] agarrar-se com firmeza à formação cultural, depois que a sociedade já privou-a de base” (ADORNO, 1996, 410). A emancipação do espírito e a sua necessidade “[...] dimanam da divisão do trabalho e, em última análise, das exigências da sobrevivência que foram feitas para o gênero humano” (ADORNO, 2004, p. 139). Quanto menos as relações sociais cumprem essa promessa, mais se torna anacrônico pensar no sentido e na finalidade da formação cultural: a harmonia entre o que funciona socialmente e o homem em formação tornou-se irrealizável (ADORNO, 1995g). Isso quer dizer que, enquanto a sociedade produzir a barbárie a partir de si própria, a educação e a escola têm mínimas condições de se opor a ela.

É por isso que Adorno teme que as medidas de ordem educacional, por mais abrangentes e bem intencionadas que sejam, tenham dificuldades de, por si só, evitar o reaparecimento de assassinos de gabinete. Para ele é evidente que a luta contra a perpetuação da barbárie não pode ser efetuada em função de um otimismo cego pela formação cultural, que atua em um nível puramente psicológico, mas exige uma simultânea modificação na atmosfera cultural mais ampla e nas forças sociais objetivas que produzem a pauta anti-semita.

Tratar-se-ia de saber, no fundo, como o pensamento crítico ainda é possível ou como manter a esperança de emancipação no esclarecimento quando ele acaba por se converter na figura mais acabada do cerceamento mítico contra o qual pretendia lutar. Afinal, pretender sem mais a restauração da formação cultural, depois que homens foram mortos como piolhos e transformados em *mulçumanos* nos campos de concentração, seria ofensivo: a formação se

converteria por completo na ideologia que era em potência desde que, em oposição à existência material, se arrogou o direito de iluminá-la. Toda a cultura depois de Auschwitz, junto com a crítica contra ela, é lixo (ADORNO, 1975).

Quem, à revelia desse conhecimento, continua a defender sua autarquia, culpada e desgastada, torna-se cúmplice; quem a refuta pura e simplesmente, por sua vez, ratifica a barbárie que a cultura revelou ser. A formação que se esquece disso e aposta na suposta *neutralidade* da cultura, “[...] que descansa em si mesmo e absolutiza-se, acaba por se converter em semiformação” (ADORNO, 1996, p. 390). Nem sequer o silêncio quebra esse círculo: “[...] lo único que hace es racionalizar la própria incapacidad subjetiva con la situación de la verdad objetiva, degradando de nuevo a ésta a una mentira” (ADORNO, 1975, p. 367).

Por isso o crítico cultural se encontraria no último estágio da dialética entre cultura e barbárie: “[...] escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro, e isso corrói até mesmo o conhecimento de por que hoje se tornou impossível escrever poemas” (ADORNO, 2001a, p. 26). Essa famosa e muitas vezes mal-interpretada sentença adorniana, que aparece ratificada também em outros escritos de sua obra (ADORNO, 1991a, 2001b, 1975), não significa o abandono de qualquer tipo de fruição estética, mas sim a completa rejeição de toda aquela formação cultural que faça esquecer o sofrimento, a dor que foi Auschwitz. A alegria despreocupada não é mais concebível em face ao acontecido que permanece possível no futuro. A integração da morte física na cultura deveria ser revogada teoricamente, pois ela expressa o fedor do cadáver contra o engano de sua transfiguração em restos mortais. Se aborrece o fedor “[...] es porque ella misma hiede; porque, como dice Brecht en un magnífico passage, su palacio está hecho de caca de perro” (ADORNO, 1975, p. 366). É o sofrimento que deve ser recuperado pela formação cultural, se ela quiser se opor ao espírito do mundo que conduz a Auschwitz.

Assim, não é mais possível a formação que faça esquecer Auschwitz dada a urgência de não esquecermos a barbárie e a dor. Isso significa conceber o duplo caráter da formação cultural, como barbárie e como princípio antibarbárie, como capacidade de fomentar a autonomia e a liberdade espiritual do indivíduo e, ao mesmo tempo, recobrar a barbárie em seu interior. A intenção social de finalmente escapar do mal passa, necessariamente, pelo reconhecimento dessa aporia: a dialética entre o processo de transmissão da cultura e a barbárie, outro tema, diga-se de passagem, benjaminiano. Na rememoração do ocorrido e na busca da eliminação do sofrimento, estariam colocadas, para Adorno, as possibilidades da formação após-Auschwitz:

La experiencia de que el pensamiento que no se decapita, desemboca en la trascendencia; su meta sería la idea de una constitución del mundo en la que no sólo quedara erradicado el sufrimiento establecido, sino incluso fuese revocado el que ocurrió irrevocablemente (ADORNO, 1975, p. 401).

A centralidade da formação cultural, nos escritos de Adorno, tem conseqüências importantes para seu imperativo educacional, uma vez que o fracasso daquela utopia (re)produziria “[...] *ad infinitum* aquele estado intelectual que não considero ser o estado de uma ingenuidade inocente, mas que foi co-responsável pela desgraça nazista” (ADORNO, 1995e, p. 64). Adorno tinha clareza, como vimos, de que uma formação contra a barbárie que foi Auschwitz só seria possível na medida em que esta se ocupasse da mais importante das questões sem receio de contrariar quaisquer potências. Para isso, ela deveria se transformar em sociologia, evidenciando os jogos de forças localizados por debaixo da superfície das formas políticas. Sugere ele, inclusive, que as universidades pudessem incentivar e fortalecer uma sociologia vinculada a questões históricas de nossa própria época, algo que, diga-se de passagem, o próprio Bauman acaba por também empreender no seu livro *Modernidade e holocausto* (1998a).

Adorno afirmava que existiam dados na Alemanha de seu tempo que corroboravam os efeitos benéficos de uma educação política, quando ela era levada a sério. Considerá-la com seriedade significava tratar criticamente o tão

respeitável conceito de *razão do Estado (jardineiro)*, pois “[...] na medida em que colocamos o direito do Estado acima do de seus integrantes, o terror já passa a estar potencialmente presente” (ADORNO, 1995a, p. 137).

No tempo moderno-líquido no qual estamos imersos, se seguirmos a caracterização dada pelo próprio Bauman, em seus livros mais recentes, tratar-se-ia de discutir criticamente, por meio de uma educação política, não apenas a *razão de Estado* a que Adorno se referia e suas novas formas de legitimação na sociedade contemporânea, mas os jogos de forças relacionados com a retirada em bloco do poder do Estado em nome da desregulamentação e da privatização promovidas pelas forças supostamente cegas dos mercados financeiros e de consumo, já que essas (*potências*) se encarregariam hoje de levar adiante o potencial genocida da modernidade.

À educação política na atualidade, para evitar que aquele potencial desemboque na produção de novas barbáries, caberia: a) refletir sobre o fato de os governos estatais e seus gestores terem abandonado as ambições de regulação normativa – a maré totalitária a que Bauman se referia no capítulo *Emancipação* do livro *Modernidade Líquida* – que faz tempo haviam sido criticadas por Adorno e outros críticos da sociedade de massas plenamente administradas então emergentes (BAUMAN, 2006b), em direção ao papel de intermediários honestos e fiéis às demandas do mercado: o poder local da política é enfraquecido diante da força extraterritorial do capital; b) analisar os danos causados por uma *economia política da incerteza* (BAUMAN, 2000a) que fez da ambivalência, outrora responsabilidade social, assunto de foro íntimo: a obtenção da clareza de propósito e sentido torna-se tarefa individual e responsabilidade pessoal. Esquece-se com isso, como Adorno (1992) já alertara, de que a emancipação do indivíduo no interior de uma sociedade que é repressiva não apenas o beneficia, mas também o prejudica. A liberdade em face da sociedade priva-o da força para a liberdade. A isso Bauman dá o nome, em inúmeras passagens de seus livros, de *privatização da ambivalência*; c) reconstruir um espaço público em que homens e mulheres possam participar “[...] en una traslación continua entre lo individual y lo colectivo, entre los intereses, los derechos y los deberes de índole privada y los de índole

comunal” (BAUMAN, 2006b, p. 166); d) refletir sobre a passagem do Estado social ao Estado de guarnição, quer dizer, aquele tipo de Estado que, além de proteger os interesses das corporações transnacionais, assume a tarefa de manter o local circunscrito por sua fronteiras em segurança, radicalizando o grau de repressão e lançando na esfera pública uma campanha a favor da criminalização de problemas que são eminentemente sociais (o inflexor 11 de setembro, como já destacamos, tem contribuindo grandemente para essa nova agenda estatal).

A luta pela emancipação e auto-reflexão crítica a que Adorno tanto se referia em seus comentários para a educação, recorrendo a Kant, passaria hoje, necessariamente, por essas tarefas, embora Bauman não faça delas, como fizera Adorno, um imperativo educacional (isso se explica, em parte, devido ao fato de a formação ou a educação política ser secundária na perspectiva sociológica de Bauman. Na verdade, não era uma questão colocada para ele próprio, como o fora para Adorno).

Diante dessa “nova” configuração da *razão de Estado* no mundo pós-jardinagem da modernidade líquida, Bauman defenderá, controversamente, uma inversão nos marcos da teoria crítica da Escola de Frankfurt, uma vez que não é mais verdade que o público tende a colonizar o privado (ou a totalidade colonizando o particular), mas o inverso disso é o que acontece. Devido a isso, a tarefa de uma educação política concebida criticamente seria defender o decadente domínio público, já que agora é este quem precisa de defesa contra o invasor privado – ainda que, paradoxalmente, não para reduzir, mas para viabilizar a liberdade individual. Haveria, desse modo, uma nova agenda pública da emancipação a ser devidamente preenchida pelos esforços críticos de plantão, ainda à espera de sua política pública crítica, “[...] que precisaria emergir junto com a versão liquefeita da condição humana moderna – em particular na esteira da individualização das tarefas da vida que derivam dessa condição” (BAUMAN, 2001, p. 59). É com esse diagnóstico que Bauman pretende diferenciar sua sociologia crítica em relação à tradição dos teóricos críticos do que ele chama de modernidade sólida.

Em outros aspectos, porém, a sociologia de Bauman atualizaria a perspectiva adorniana ao fazer comentários pontuais sobre os desígnios nada promissores da formação e de uma educação política na sociedade do capitalismo tardio, como Adorno a designava, ou então na sociedade de consumo atual, conforme Bauman gosta de caracterizar nosso presente. Isso pode ser demonstrado sem perder de vista a própria dinâmica da formação cultural nos “diferentes” estágios da modernidade a que Bauman tanto se refere. Em outros termos, é possível fazer uma leitura do fracasso do ideal formativo na modernidade líquida, recorrendo à própria terminologia adorniana, até porque, como anuncia Bauman (2006b) em recente trabalho dedicado ao “pensamento em tempos sombrios”, a obra e mesmo a vida de Adorno encarnam aquelas “duas” histórias da modernidade, colocando-as em constante diálogo.

Consideremos, por exemplo, o fato de, na perspectiva de ambos, a formação cultural pressupor uma relação *duradoura* com o tempo e com o passado, o que possibilitaria ao indivíduo em processo formativo a capacidade da auto-reflexão e de julgamento, não só do passado, mas também das contingências com as quais lidamos diariamente e que determinam a maneira pela qual nos relacionamos com o “futuro”. Adorno se esmerou em demonstrar de que maneira o desenvolvimento dos princípios burgueses (ou o avanço da modernização) e a atuação avassaladora da indústria cultural solapam exatamente aquela *durabilidade* que está na base do ideal da formação, já que o indivíduo semiformado é aquele que é alienado de sua memória e fraco em relação ao tempo, pois tudo que se relaciona com a recordação e com a consciência temporal é liquidado na sociedade burguesa como se fosse

[...] uma espécie de resto irracional, do mesmo modo como a racionalização progressiva dos procedimentos da produção industrial elimina junto aos outros restos da atividade artesanal também categorias como a da aprendizagem, ou seja, do tempo de aquisição da experiência no ofício. Quando a humanidade se aliena da memória, esgotando-se sem fôlego na adaptação ao existente, nisto reflete-se uma lei objetiva de desenvolvimento (ADORNO, 1995b, p. 33).

Para Adorno, o perigo da repetição de Auschwitz residia exatamente na recusa de muitos indivíduos em retomar essa memória de forma consciente

(*durcharbeiten, perlaborar*) no presente. É por isso que ele entendia que “[...] o esclarecimento acerca do que aconteceu precisava contrapor-se a um esquecimento que facilmente converge em uma justificativa do esquecimento [...]” (ADORNO, 1995b, p. 45). É exatamente isso que os delirantes sistemas da semiformação cultural impossibilitam, uma vez que eles dão um curto-circuito na durabilidade e na memória: em lugar dessa experiência com o passado, surge um estado informativo e pontual, desconectado, intercambiável e efêmero, mais aproximado a uma espécie de *vivência* fluída e volátil o bastante para ser apagada da memória assim que surgirem outras novas informações.

Essa debilidade subjetiva, que se relaciona com a fraqueza do próprio eu, é um dos traços da nova heteronomia em formação. A consciência semiformada dedica-se única e exclusivamente a si mesma sem si mesma. Ao invés de um *temps durée*, conexão de um viver em si relativamente uníssono que desemboca no julgamento e na auto-reflexão, coloca-se um *É isso* sem julgamento, pois o conceito fica substituído pela subsunção imperativa a quaisquer clichês prontos e a experiência ativa é substituída pela adaptação ávida subtraída à correção dialética. Compreende-se, pois, porque Adorno (1996) concluiria que a semiformação é uma fraqueza em relação ao tempo, única mediação que realiza na consciência, “[...] aquela síntese da experiência que caracterizou a formação cultural em outros tempos. Não por acaso que o semiculto faz alarde de sua má memória, orgulhoso de suas múltiplas ocupações e da conseqüente sobrecarga” (ADORNO, 1996, p. 406).

Na consciência dos semiformados, portanto, o passado apenas se apresenta no presente como destruição do que é pretérito, já que este agora enfurece os homens. Adorno e Horkheimer (1985) captaram essa situação de forma decisiva, como admite o próprio Bauman (2000a, p. 83), ao citá-los: “Os indivíduos são reduzidos a uma mera seqüência de experiências instantâneas que não deixam nenhum vestígio ou cujos vestígios são detestados como irracionais, supérfluos e ‘ultrapassados’, no sentido literal da palavra”.³⁸

³⁸ Na edição brasileira da *Dialética do esclarecimento*, essa passagem que Bauman reproduz é ligeiramente modificada: “Os indivíduos se reduzem a uma simples sucessão de instantes

A vida, para eles, transforma-se em uma sucessão intemporal de *choques*, já que o intervalo entre o esquecimento salutar e a salutar recordação, condições sob as quais se formava a noção de *experiência*, é rompido pela contínua presença de novas informações, novos fatos, sem que haja espaço para a memória consolidar-se. Diante de seu valor como estímulo, o conteúdo do choque torna-se realmente indiferente. É por isso que, com o andamento da guerra, as notícias, as propagandas e as filmagens do campo de batalha eram divulgadas aos alemães como a única sensação capaz de tornar candente a enfraquecida *experiência* das massas. A guerra não deixa atrás de si nenhuma imagem permanente e mesmo inconscientemente preservada da memória, já que é a própria existência da narração que é colocada em jogo (como disse Benjamin, narrar é intercambiar experiências).³⁹ Enquanto extrema novidade, despojada de si mesma, tudo pode tornar-se prazer, até mesmo a notícia do colapso militar nacional-socialista. Com essa indiferenciação, “[...] todo juízo desaparece na sensação: a rigor, isso faz da sensação um agente catastrófico da regressão” (ADORNO, 1992, p. 207).

Nessa destruição da experiência, Adorno nos chama a atenção para o fato comum à “experiência” tanto da guerra quanto do desenvolvimento de uma consciência tecnicista no âmbito da vida cotidiana. Há, sem dúvida, aqui referência àquilo que ele, anos mais tarde, chamou de *véu tecnológico*:

Nos movimentos que as máquinas exigem daqueles que delas se servem localizam-se já a violência, os espancamentos, a incessante progressão aos solavancos das brutalidades fascistas. No deprecimento da experiência, um fato possui uma considerável responsabilidade: que as coisas, sob a lei de sua pura funcionalidade, adquirem uma forma que restringe o trato delas a um mero manejo, sem tolerarem um só excedente – sejam em termos de liberdade de

punctuais que não deixam nenhum vestígio, ou melhor: seu vestígio é por eles odiado como irracional, supérfluo, no sentido mais literal: superado” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 201).

³⁹ Para retomarmos mais uma vez a um tema agambiano, é a figura do chamado mulçumano que porta o nome do que é *intestemunhável* e, portanto, *inexperenciável*. Pode-se pensá-lo como a expressão mais radical daquele combatente de guerra que, ao voltar para casa, é limitado na arte de partilhar experiências (BENJAMIN, 1985). Hoje, entretanto, não precisamos de uma catástrofe bélica para a destruição da experiência, já que a existência cotidiana é suficiente para esse fim (AGAMBEN, 2005a). Se a experiência é uma premissa necessária à formação, sua destruição na atualidade, como estamos argumentando a partir de Bauman, constitui a impossibilidade da sobrevivência do sujeito ou da liberdade na modernidade líquida.

comportamento, seja de independência da coisa – que subsista como núcleo da experiência porque não é consumido no instante da ação (ADORNO, 1992, p. 33).

A relação patogênica com a técnica (resumida pela expressão coisificada / *like nice equipament*), segundo a qual tanto os bens materiais como os culturais consumidos devem satisfazer de imediato (sem exigir o aprendizado de quaisquer habilidades ou extensos fundamentos), devendo a satisfação cessar no momento mesmo em que o tempo necessário para o consumo tenha chegado ao fim, é premissa fundamental daquela sociedade que transformou o *homo consumens* e o *homo eligens* em epítomes da *vida correta*, especialmente se considerarmos, como Bauman dirá uma centena de vezes, que a sociedade que se baseia no consumo é marcada sobretudo pelo esquecimento e pela fraqueza do pensamento, não pelo tipo de aprendizado proporcionado por *experiências* mais e mais profundas, no sentido da noção alemã de *Erfahrung* que é empregada por Adorno, em uma teia que o liga diretamente aos escritos de Benjamin.

Adorno entende experiência como “[...] una vida que transcurre continuamente en si y se fusiona consigo misma, que está intacta naturalmente y en cierto modo plena de sentido, al menos según las apariencias” (ADORNO, 1976, p. 148). É bem verdade que, para ele, permanece em aberto se alguma vez tal vida na experiência e com continuidade ocorre em sua plenitude, ou se essa categoria não é uma utopia em um tempo no qual a própria possibilidade da mera existência se vê ameaçada por todos os lados pelo avanço da técnica, eclipsando-a de seu sentido enfático aqui defendido. O conceito de um homem de experiência “[...] ya no tiene el peso que tenía como cuando se hablaba de un viejo artesano experimentado o de un viejo y experimentado afinado de pianos” (ADORNO, 1976, p. 148). O conceito de experiência, continuemos a ouvir Adorno (1976), tem experimentado objetivamente uma transformação devido às mudanças nos processos de trabalho

[...] de los que ni el más sublime pensamiento es independiente, puesto que me parece que es una ley histórica, también valedera para el desarrollo del espíritu, que los cambios en las categorías fundamentales de los comportamientos, por los que nuestra vida se produce y reproduce, también tienen lugar en los comportamientos

espirituales, y por lo tanto no podemos separar unos de otros (ADORNO, 1976, p. 155).

Nos escritos de Bauman, essa mudança nos processos de trabalho (dado que é pelo avanço nas próprias técnicas de produção), que tem afetado a noção do homem que realiza experiências concretas com o mundo, produziu modificações no próprio sentido do trabalho (e, conseqüentemente, na própria experiência). Despido de seus adereços escatológicos e de suas raízes metafísicas, o trabalho teria passado do universo ético para uma conotação fundamentalmente estética na modernidade líquida. Irá sugerir que o termo *remendar* talvez seja aquele que mais bem capte a nova natureza cambiante do trabalho separado do grande projeto de missão universalmente partilhada da humanidade e do não menos grandioso projeto de uma vocação para a vida toda. Diz ele (1999c, 2001a) que poucas são as pessoas, em nossa sociedade, que têm condições de esperar que sua experiência de trabalho, assumida a flexibilidade e a precarização em que esta se transformou, os dignifique, fazendo-os seres humanos melhores e admiráveis pelo que realizam.

A tese de Bauman é a de que aquele antigo homem de experiência a que Adorno se referia ainda há pouco é medido e avaliado hoje não por sua capacidade de compartilhar experiências, aprendizagens ou oferecer o fundamento seguro em torno do qual se possa construir uma identidade, projetos de vida e fixar o eixo ético da vida social e individual, mas, sim, por sua capacidade de entreter e alegrar, satisfazendo não tanto a vocação ética do produtor e criador quanto as necessidades e desejos estéticos do consumidor que procura e coleciona sempre novas vivências e sensações, não mais experiências com a perspectiva de uma determinada continuidade no tempo. Isso ratifica a pressuposição adorniana segundo a qual modificações na esfera produtiva produzem alterações na interioridade e na maneira de o indivíduo se relacionar com o mundo.

Na sociedade de consumo atual, isso corresponderia a abandonar o valor atribuído pelo tempo moderno-sólido ao *adiamento da satisfação* de uma necessidade, de um desejo ou do gozo como valor em si mesmo (aquilo que

Weber descreveu como ética do trabalho) e abraçar, como preceito da relação com o mundo, a estética do consumo, quer dizer, o desejo induzido de encurtar aquele adiamento ou aboli-lo de todo em prol do pleno gozo destituído do prazer – acompanhado da tendência de encurtar a duração da sensação obtida para poder desfrutar das novas sensações prometidas e nunca, ou talvez apenas parcialmente, satisfeitas.

Se a modernidade sólida fez da duração eterna o princípio e motivo da ação, não só no trabalho, a modernidade líquida fez da instantaneidade seu ideal último. Vivemos agora, de acordo com as metáforas baumanianas, no tempo da fluidez, da fragilidade, da flexibilidade em que tudo o que é sólido, como disse o bom e “velho” Marx, se desmancha no ar, só que agora sem qualquer perspectiva de obter durabilidade novamente. Isso é pleno de conseqüências para a perspectiva da formação. A fragmentação da vida, em uma série de episódios relativamente auto-segregados ligados à percepção do fluxo do tempo como uma sucessão de eventos sem qualquer relação uns com os outros, ratifica, na modernidade líquida, a impossibilidade da formação cultural tal como “concebida” no âmbito da modernidade sólida por Adorno. A relação dos indivíduos com a formação, ou melhor, com sua decadência, fica restrita na modernidade atual ao plano das vivências (*Erlebnis*) radicalizado pelo fato de, em nossa sociedade, a relação de cada um com o mundo se dá de modo fundamentalmente estetizante: ele (o mundo) é oferecido aos indivíduos como um contêiner cheio de eventos e informações para consumo instantâneo, um alimento para a sensibilidade, uma matiz de múltiplas vivências. É o modo como se vive o momento que faz desse momento uma experiência imortal. Se a infinitude sobrevive à transmutação, é apenas como medida da profundidade ou intensidade daquela *Erlebnis*. Neste mundo dos colecionadores de sensações, é a exibição de um gosto estético extravagante e mesmo frívolo, a busca constante de sensações cada vez mais intensas do que as anteriores é o que está no coração da grandeza a elas atribuída e que lhes dá direito à admiração universal (BAUMAN, 1995, 1999b, 1999c). Como todos os objetos da vivência estetizante, a orientação insinuada pela indústria do entretenimento atua pela sedução: “Não há sanções contra os que saem da linha e se recusam

a prestar atenção – a não ser o horror de perder uma experiência que os outros (tantos outros!) prezam e desfrutam” (BAUMAN, 2003b, p. 63).

Nesse tipo de mundo, que Bauman (1999c, 2000a, 2003b) também caracteriza a partir da imagem de uma *comunidade estética* (não ética), o breve espaço de tempo da vida parece ser uma série de episódios, pois se pôs um fim a toda duração e ao pensamento de longo prazo, de tal modo que a formação cultural passaria de valor durável e impregnado de espírito (conceito) a mero objeto de consumo, vale dizer, do universo do *esclarecimento* para o âmbito do *entretenimento*. Qualquer que seja o foco, em tal comunidade, os laços sociais são de natureza perfunctória, superficial e transitória. Em semelhante mundo, toda formação está fadada a perseguir objetos eternamente indefiníveis, que começam a desaparecer quando apanhados: todo conhecimento serve para uso imediato e único, do tipo prometido pelos programas de *software* que entram e saem das prateleiras das lojas em sucessão sempre acelerada. Possuir uma memória fortalecida nessas condições (ou, para usar uma expressão pouco afeita a Bauman, um ego socialmente forte) adquiriu a feição de ser potencialmente incapacitante em muitos momentos, desencaminhadora em outros e inútil na maioria, pois tudo aquilo que se relaciona com a durabilidade do tempo se transforma hoje, para Bauman, na grande perdição da modernidade líquida.

Pode sobreviver a cultura (a formação cultural) “[...] al ocaso de la durabilidad, la perpetuidad y la infinitud, primeras ‘víctimas colaterales’ del triunfo del mercado de consumo?” (BAUMAN, 2006b, p. 82). Tais mercados estão em posição diametralmente oposta à natureza da formação cultural, pois, no mundo de corte empresarial e prático da sociedade de consumidores, tudo aquilo que não pode demonstrar seu valor instrumental, quer dizer, que vise à formação pessoal mais além da vantagem comercial e política, é demasiadamente arriscado (BAUMAN, 2001a).

Nesse cenário nada animador para a perspectiva de uma formação ampla e irrestrita, pré-condição da formação da subjetividade burguesa, todos os bens da cultura tendem a ser postos a serviço de “projetos” de caráter excepcional e

efêmero. A *síndrome consumista* da qual são vítimas os indivíduos da sociedade contemporânea tem destronado, em proporções nunca vistas antes, a duração, e situado o valor da fugacidade, da rapidez, do excesso e do desperdício em nível superior à durabilidade e à permanência. O tempo simplesmente agora flui sem seguir qualquer curso inexorável ou *experimentum crucis* que levaria a um território de certeza fielmente cartografado e sinalizado. A cultura moderno-líquida já não concebe a si mesma como “[...] una cultura de aprendizaje y acumulación (del estilo de aquellas culturas recogidas en los estudios de los historiadores y de los etnógrafos). Ahora parece, más bien, una cultura de desvinculación, discontinuidad y olvido” (BAUMAN, 2006b, p. 85).

Os indivíduos não devem se sentir apegados ao conhecimento que adquirem e, em hipótese alguma, devem se acostumar a comportar-se conforme o sentido proposto por ele, pois todo conhecimento, transformado agora em mera informação, apresenta-se ultrapassado muito rapidamente e pode mostrar-se enganoso em vez de proporcionar uma orientação confiável.

Nessas ocasiões, a cultura, difundida como informação, transformou-se por completo em mercadoria incapaz de possibilitar aos indivíduos que dela usufruem qualquer experiência espiritual. O pensamento perde fôlego e limita-se à apreensão do factual isolado: “Rejeitam-se as relações conceituais porque são um esforço incômodo e inútil. O aspecto evolutivo do pensamento, e tudo o que é genético e intensivo nele, é esquecido e nivelado ao imediatamente presente, ao extensivo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 184). Isso quer dizer que, talvez mais radicalmente que antes, a informação (não mais o conceito) é funcionalmente dirigida conforme os ditames da ubíqua indústria cultural, e certos valores são exaltados com o fim de deter o esclarecimento universal que, por seu turno, é, em tese, fomentado pelo próprio desenvolvimento técnico das comunicações, como certa vez disse Adorno. Isso corresponde à perda da faculdade do entendimento, que tinha no conceito uma das principais possibilidades de se interpretar o mundo de forma autônoma. Adorno, com ou sem Horkheimer, denunciou a maneira pela qual essa

capacidade é banida pela indústria cultural, que desacostuma as pessoas da própria subjetividade.

Como tudo o mais que se localiza no campo das opções de consumo, todos *devem* se comportar (como se fosse espontaneamente) de acordo com o padrão previamente determinado e indexado e “escolher” a categoria do produto de massa mais bem adaptado a seu tipo (ADORNO; HORKHEIMER, 1985), por mais que se possa apelar ao mito da reflexividade ou do consumidor crítico envolvido nas opções de consumo da política-vida (BAUMAN, 1999c).⁴⁰ De maneira nenhuma, todavia, essa reflexão vai longe o suficiente para alcançar os complexos mecanismos que ligam nossos movimentos a seus resultados e os determinam, quanto mais no que se refere às condições que mantêm esses mecanismos em ação.

Se é verdade que somos mais predispostos à crítica, mais assertivos e intransigentes que nossos ancestrais da modernidade anterior, ao escolherem suas agendas da política-vida, esse tipo de crítica é *desdentada*, incapaz de afetar a agenda para nossas escolhas na mesma política-vida. É por isso que nossa sociedade, conforme Bauman a interpreta, não aceita bem o padrão de crítica pressuposto pela teoria dos fundadores da Escola de Frankfurt, tido como muito radical na sociedade que “passou” de uma *crítica ao estilo do produtor* (cujos principais representantes seriam os próprios frankfurtianos)⁴¹ para uma *crítica mais afeita ao estilo do consumidor* que reflete sobre as

⁴⁰ Conforme a definição fornecida pelo autor que cunhou este termo, a política-vida refere-se “[...] a questões políticas que fluem a partir dos processos de auto-realização em contextos pós-tradicionais, onde influências globalizantes penetram profundamente no projeto reflexivo de eu e, inversamente, onde os processos de auto-realização influenciam as estratégias globais” (GIDDENS, 2002, p. 197).

⁴¹ Já pontuamos alhures (BRACHT; ALMEIDA, 2006) que consideramos controversa a tese segundo a qual a crítica de Adorno e demais colegas da Escola de Frankfurt seria feita sob medida para uma sociedade que engajava seus membros na condição primordial de produtores, mas não de consumidores. Suspeitamos que essa tese de Bauman desloque a centralidade assumida na teoria crítica da Escola de Frankfurt da crítica à indústria cultural, esse mecanismo sociopsicológico de subjugação da (in)consciência que tem na vida privada do consumidor, não na do produtor, a ideologia da indústria da diversão. Se levarmos isso em conta, torna-se também controversa a crítica de Bauman, já aludida neste trabalho, segundo a qual a teoria crítica da modernidade pesada estaria prestes a ficar sem objeto (uma vez que somente teria se ocupado de teorizar sobre o Estado totalitário) bem como teria dado pouca ou nenhuma atenção àquilo que ele considera ser o objeto de toda e qualquer perspectiva crítica hoje: a inversão da colonização entre as esferas públicas e privadas, quer dizer, a invasão desta sobre aquela.

vantagens de consumir este ou aquele produto da poderosa indústria do consumo. O que é preocupante é que a sociedade contemporânea hospitalizou esse tipo de crítica, quer dizer, inventou uma maneira de acomodar o pensamento e ação críticos em cuja agenda não está colocada a necessidade das tentativas e testes da política com P maiúsculo, a única que verdadeiramente é capaz de transpor o abismo da antiga *ágora*, aquele lugar intermediário, público e privado, onde os problemas privados são traduzidos para a linguagem das questões públicas e soluções públicas para problemas privados são negociados e acordados, colocando no horizonte a possibilidade de uma verdadeira situação entre as demandas da vida individual e as questões que são fundamentalmente sociais, sua reconciliação.

Embora Bauman considere desaconselhável, por razões que não estão muito evidentes, atribuir (toda) dificuldade da formação cultural à indústria de consumo atual, tem consciência de que a produção industrial da cultura está perfeitamente adaptada ao modo de vida da modernidade líquida. Essa indústria oferece à vida líquida suas próprias alternativas para suportar o mal-estar de viver uma condição existencial repleta de liberdade (negativa) em detrimento a uma vida dotada com o mínimo de segurança, durabilidade, confiança, estabilidade e certeza. Eis o que seria para Bauman (1998b) o mal-estar da vida na pós-modernidade. Consideremos, desta vez, o fato de as biografias individuais veiculadas na indústria cultural proverem ao já amolecido indivíduo uma fácil e rápida conciliação entre as demandas que são de natureza social e aquelas que são de responsabilidade individual, deixando evidente, assim, “[...] o pesar pela ausência de uma totalidade justa e reconciliada com os singulares” (ADORNO, 1996, p. 397), ou, o que vem a dar no mesmo, a falsa identidade do universal com o particular.

Ao invés de cogitar uma verdadeira relação do particular no universal (a reclamação perene do singular em frente à generalidade), ela oferece, em seu lugar, ídolos ou estrelas de cinema, da televisão ou do esporte que mostram aos indivíduos que a falta de permanência, a insegurança e a *incerteza diariamente fabricada* não são desastres completos, e que a inconsistência do tempo ou da durabilidade deve ser *vivenciada* e saboreada porque se pode

construir uma vida (esteticamente) sensível e agradável em meio à areia movediça. Àquelas velhas estruturas de disciplina do social baseadas no modelo do “Grande irmão” de George Orwell e no modelo do panóptico de Bentham soma-se agora a dominação da (in)consciência exercida por aquilo que Bauman, retomando a metáfora de Thomas Mathiesen, chama de sinóptico, o mecanismo de controle social caracterizado pela sedução exercida por algumas dezenas de celebridades em milhões de telespectadores, seja do espetáculo esportivo, seja da novela televisiva. Tanto a indústria do consumo quanto a vida líquida estão de acordo uma com a outra e “[...] y refuerzan mutuamente el control que ejercen sobre las opciones entre las que los hombres y las mujeres de nuestro tiempo pueden elegir de forma realista” (BAUMAN, 2006b, p. 85). É por isso que a indústria cultural

[...] pode maltratar com tanto sucesso a individualidade, porque nela sempre se reproduziu a fragilidade da sociedade. Nos rostos dos heróis de cinema ou das pessoas privadas, confeccionados segundo os modelos das capas de revistas, dissipa-se uma aparência na qual, de resto, ninguém mais acredita, e o amor por esses modelos de heróis nutre-se da secreta satisfação de estar afinal dispensando do esforço de individuação pelo esforço (mais penoso, é verdade) da imitação (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 145-146).

Pode-se deduzir dessas considerações que é a partir do entrelaçamento do mundo e da própria experiência (*Erfahrung*) da vida, fragmentados em uma sociedade que fez da sensação e da liquidez suas maiores expressões, que a formação cultural enfrentaria seu maior desafio na atualidade (BAUMAN, 1999b, 1999c, 2000b, 2002c). “No hay experiencia sin algo experimentado” (ADORNO, 1976). A plenitude individual ou pessoal, e tudo aquilo a que tendem as ideologias da formação, assevera Adorno (1977) em passagem de sua *Terminologia filosófica*, é sempre a plenitude do mundo que se experimenta e que somente se forma na experiência desse mundo. O que a semiformação faz é interpor entre o indivíduo e aquilo a ser experimentado uma camada estereotipada.

Considerando esse diagnóstico, e mesmo que Bauman não tenha se preocupado com questões afeitas à educação e que muito pouco tenha escrito sobre a utopia da formação cultural, estamos inclinados a pensar que a

distinção existente entre a perspectiva de Bauman e aquela desenvolvida por Adorno a esse respeito parece-nos ser muito mais de ênfase do que de prioridades, já que os indivíduos na sociedade do *software* (ou de consumo) atual, radicalizando um processo desencadeado muito antes mesmo de a modernidade “entrar” em sua fase líquida, continuam desprovidos dos dois principais pilares que seriam, para Adorno (1996), basilares da formação cultural (e que seriam destruídos pela semiformação): a capacidade de intercambiar *experiências* e a habilidade de *conceituar*, fundamental à constituição da subjetividade burguesa e que é destruída na sociedade que fez do impacto máximo dos produtos da indústria do consumo e da obsolescência espontânea seu o paradigma absoluto: a *regra geral* da cultura do desengajamento, da descontinuidade e do esquecimento.

Se, em Adorno, portanto, o sentido mais profundo do pensamento (do espírito) é sua capacidade de fomentar experiências humanas, adulterando a própria vida do espírito ao nele fundir-se, talvez, então, fizesse sentido a Bauman a sentença adorniana segundo a qual uma educação para a experiência na modernidade líquida seria o mesmo que uma educação para a emancipação individual, mas também social. E não há experiência sem pensamento, sem o indivíduo, portanto, pois o contrário permaneceria na simples descontinuidade, omitindo o momento de unidade que constitui exatamente a experiência. Os elementos que não penetram à experiência espiritual, fundindo-se em sua continuidade, fortaleceriam, para Adorno, a reificação da consciência que deveria justamente ser extirpada pela formação (ADORNO, 1976, 1996). Acontece que a velocidade que imprimimos na vida cotidiana de nossos dias não é propícia ao pensamento e à luta contra aquela reificação. A *experiência do pensamento* ao qual Adorno se refere demandaria, ao contrário, pausa e descanso, autocrítica e reflexão contínuas, exigindo dos indivíduos que “tomem seu próprio tempo”, recapitulando os passos já dados, examinando de perto o ponto alcançado e a sabedoria que pode ser acumulada. Sem esse tempo para a comunicação com um substrato, com o diferenciado do pensamento, não há experiência. “Pensar tira nossa mente da tarefa em curso, que requer sempre a corrida e a manutenção da velocidade” (BAUMAN, 2001a, p. 239). Compreende-se por quê, para Adorno, como o próprio Bauman (2006b)

reconheceu, a incapacidade de os seres humanos desenvolverem essa *experiência do pensamento* (que é o próprio conceito da formação cultural para Adorno) foi um dos principais motivos que favoreceu a identificação de coletivos inteiros ao nacional-socialismo e à imagem estereotipada imputada aos judeus.

Para Adorno (1976), a saída dessa situação passava, necessariamente, pelo fortalecimento do eu. Seria tarefa da consciência filosófica, essencialmente, se opor a esse desmoronamento da unidade da consciência “[...] en cada una de sus innumerables situaciones y esferas, ante todo la pseudoerudición universal que es justamente la desintegración del yo elevada a sistema” (ADORNO, 1976, p. 156). A capacidade para a auto-reflexão crítica seria o mesmo que a firmeza do eu capaz de evitar o eclipsamento do indivíduo no coletivo opressor funcional à desgraça nazista e que hoje se atualiza nos discursos comunitários, bem como no nacionalismo tribal ressurgente, temas com os quais a sociologia de Bauman tem se defrontado de forma veemente – sem, é claro, quaisquer vestígios psicanalíticos no enfrentamento dessas questões.

No próximo capítulo, sem perder de vista a teia até então tecida nos dois anteriores, continuaremos a explorar as (des)afinidades existentes entre a obra de Adorno e a sociologia de Bauman, a partir da chave de leitura por nós adotada. Desta vez, a atenção voltar-se-á para as implicações éticas, mas sobretudo morais, resultantes da presença daquela chaga (Auschwitz) no coração mesmo da modernidade. Trata-se, nesse último capítulo da dissertação, de uma visita à sociologia com consciência moral de Bauman à luz das reflexões adornianas a respeito da vida reta após os campos.

4 DA MORAL COMO SISTEMA À REPERSONALIZAÇÃO DO COMPORTAMENTO MORAL: POR UMA ÉTICA DA RESISTÊNCIA E DA RESPONSABILIDADE APÓS-AUSCHWITZ

Desde que a totalidade da sociedade respeitável sucumbiu a Hitler de uma forma ou de outra, as máximas morais que determinam o comportamento social e os mandamentos religiosos – ‘Não matarás!’ – que guiam a consciência virtualmente desapareceram. Os poucos ainda capazes de distinguir certo e errado guiavam-se apenas por seus próprios juízos, e com toda liberdade; não havia regras às quais se conformar, às quais se pudessem conformar os casos particulares com que se defrontavam. Tinham de decidir sobre cada caso quando ele surgia, porque não existiam regras para o inaudito (ARENDDT, 1999, p. 318).

Não é de hoje que alguns comentadores, como nós mesmos já mencionamos em outro contexto (BRACHT; ALMEIDA, 2006), têm chamado a atenção para o caráter profundamente ético ou, mais precisamente, moral, assumido pela sociologia de Bauman. O próprio autor, por mais de uma vez, declarou ficar bastante satisfeito quando contemplam seu trabalho a partir do compromisso que ele estabelece com as temáticas morais. Se acompanharmos o desenvolvimento de seus escritos, sem muitas dificuldades, veremos que o ponto de inflexão de seu pensamento em direção às questões morais deu-se a partir do momento em que, influenciado pelo relato contido no livro de sua mulher, concentrou suas intenções de trabalho no sentido de tentar compreender a maneira pela qual o assassinato cruel de milhões de judeus foi possível em uma das nações mais “civilizadas” do mundo, a alemã.

Nesse caminho trilhado por Bauman, há momentos, talvez ignorados pelo próprio autor, em que suas considerações sobre o significado de uma vida moral após-Auschwitz são afins a algumas elucubrações adornianas a esse respeito. No que se segue, e sem perder de vista as maneiras pelas quais suas propostas avançam por sendas muito distintas, apresentamos uma leitura da sociologia com consciência moral de Bauman a partir das afinidades eletivas que ela estabelece com a filosofia moral adorniana. O fio condutor dessa

tentativa aqui encetada dar-se-á levando-se em conta: a) a maneira pela qual a filosofia de um e a sociologia de outro anunciam, de modos diferentes, uma repersonalização das temáticas morais na sociedade após-Auschwitz; b) a relação entre a moral e a razão no esforço de ambos em oferecer respostas à contraposição da *moral como um sistema* composto de princípios, conclusões e uma lógica férrea capaz de aplacar a insegurança de todo e qualquer dilema moral.

Bauman nos sugere, em seus escritos (1995, 1997b, 1998a, 2001b, 2002a), que a modernidade sólida foi muito sagaz na sua tentativa de substituir aquilo que ele considera ser a inalienável responsabilidade moral e pessoal pelo conjunto de regras construídas e manejadas por agências supra-individuais. Nessas condições, o indivíduo se encontrava plena e verdadeiramente na presença de uma força que lhe era superior e diante da qual ele se curvava. Realizava-se, assim, a condição posta por Durkheim (1966) para a capacidade tranqüilizadora da orientação moral dada e imposta pela sociedade.⁴² O resultado global desse processo, conforme a interpretação de Bauman, foi a concepção da moralidade como um produto da ética. Se os legisladores modernos não podiam imaginar um mundo ordenador sem legislação, os legisladores éticos não poderiam imaginar uma moralidade sem legislação ética. Uma pessoal moral não podia ser concebida sem a existência de leis éticas, da mesma maneira que o mundo sem ética seria necessariamente um mundo amoral. A existência de um eu moral que antecederesse as determinações da própria sociedade e suas agências seria impensável nesse contexto, pois um comportamento moral só podia ser concebido quando imerso nas paredes da *gruta* chamada sociedade. Na melhor das hipóteses, os impulsos morais tinham “[...] alguma oportunidade de se tornar genuinamente morais se operados ‘sob nova administração’: se colocados a bom uso por

⁴² Como a superioridade que a sociedade tem sobre o indivíduo não é apenas física mas também moral e intelectual, assevera Durkheim (1966, p. 114), “[...] nada tem ela a temer do livre exame de problemas, uma vez que dêste se faça uma utilização adequada. A reflexão, possibilitando ao homem compreender quanto o ser social é mais rico, mais complexo e mais duradouro do que o ser individual não lhe pode revelar senão razões inteligíveis da subordinação que dêle se exige, assim como dos sentimentos de dedicação e de respeito que o hábito fixou em seu coração”.

agências mais confiáveis do que seus donos originais” (BAUMAN, 1997b, p. 77).

Em suma, se retomarmos o diagnóstico baumaniano da modernidade como *império da ordem*, a subsunção da moralidade aos códigos éticos socialmente endossados decorreria da incompatibilidade intrínseca entre, de um lado, a construção da ordem e, de outro, a deflagração do impulso moral, uma vez que tal impulso seria, para os legisladores modernos, a fonte do comportamento manifestadamente mais autônomo e, do ponto de vista da organização social, imprevisível e inimigo da ordem, encerrando em seu cerne o produto e o fracasso mesmo de todo o esforço ordenador da era moderna: a ambivalência conductual, aquela que condenou os judeus à condição de estranheza universal. Em outras palavras, o pensamento e as práticas morais da modernidade sólida estavam embalados pela possibilidade de um código ético não ambivalente e não aporético que pretendia pôr um fim à imprevisibilidade e instabilidade pressupostas no caos da vida em sociedade, algo da ordem daquela “tirania de possibilidades” da qual Arendt nos falava.

Essa foi a razão principal para que os legisladores modernos compreendessem a moralidade como um traço que precisava ser inculcado e inoculado na conduta humana. Teve início a busca de um arranjo (racional) de convivência humana composto de um conjunto de leis visando a uma sociedade administrada de tal sorte que se tornava provável que “[...] os indivíduos, exercendo sua vontade livre e fazendo suas opções, escolhessem o que é reto e apropriado e não o que é errado e mau” (BAUMAN, 1997b, p. 11). A legislação da moral faz tudo para eliminar a escolha, fornecendo, em troca, aos indivíduos a clareza do agir.

Assim, na prática dos legisladores, a busca febril de *fundamentações* das normas morais só se poderia suscitar e manter urgente pela tarefa de convencer a todos os membros da sociedade. Ou, o que é ainda mais importante, somente se poderiam imaginar mandamentos morais como *fundamentos* se eles viessem à semelhança (e coerção) da lei, isto é, na forma de princípios éticos universais que se podem expressar, articular, arrolar,

avaliar. Nesse âmbito, os legisladores definiram a universalidade como aquele traço das prescrições éticas que compelia todo e qualquer indivíduo a reconhecê-lo como correto e aceitá-lo como obrigatório. Nesse caso, não “[...] poderia haver nenhuma moralidade sem princípios morais, como nenhum ato poderia ser moral a não ser que significasse agir segundo um princípio” (BAUMAN, 1997b, p. 78). A responsabilidade moral individual foi, então, traduzida como a responsabilidade de seguir as normas ético-legais socialmente endossadas (conformando-se às normas observadas pela maioria), sendo o comportamento desviante resultado de um abastecimento de normas morais falhas ou então não suficientemente civilizadas pela *fábrica social da moralidade*.

O que Bauman procura demonstrar, naqueles escritos citados, é que a promoção da moralidade, por meio da legislação ética, não produz tanta responsabilidade moral quanto a obediência ao mais forte e a conformidade às regras. Toda ênfase está na submissão inquestionável à ordem estabelecida e à aquiescência à autoridade, sendo pouca atenção dada ao conteúdo e à qualidade da ordem. É por isso que para ele códigos e normas não são o começo, mas o fim do comportamento moral. A figura do burocrata Eichmann, tal como descrita por Arendt (1999), é o caso mais interessante para demonstrar que o que importa nessas ocasiões é realizar a tarefa para qual foi designado: o que conta é o poder e a legitimidade da autoridade sustentada naquele, da autoridade que faz o apelo impositivo.

Assim, Bauman sente-se incomodado em discutir o problema do mal, uma questão fundamentalmente ética, mediante termos moralmente neutros, como o “dever” ou a obediência a imperativos: “Como bien sabe cualquier recluta de um ejército, hay todo tipo de deberes, pero pocos se relacionan ni siquiera remotamente con lo que definiríamos voluntariamente como moral. ¿Acaso Eichmann no cumplía con su deber? ¿No estaba siempre a la disposición de sus superiores?” (BAUMAN, 2002a, p. 83). Nas condições em que Eichmann vivia, a perfeição moral constituía uma “[...] absence of moral conflict and augured morality without conflict if only the rule of one law, and one law only, can be secured” (BAUMAN, 1998c, p. 14).

Nos regimes totalitários, esse tipo de comportamento transformou-se em regra, o que significou a subordinação quase total da moralidade pessoal aos poderes legais do Estado político, legitimando a soberania da sociedade sobre seus membros ou, nos termos de Adorno, fortalecendo a falsa reconciliação entre o indivíduo e a totalidade social: “A extrema desproporção entre a coletividade e os indivíduos anula a tensão, mas a perfeita harmonia entre a onipotência e a impotência é ela própria a contradição não-mediatizada, a oposição absoluta à reconciliação” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 191). A história da sociedade esclarecida dá o testemunho contrário dessa possibilidade de reconciliação verdadeira entre o universal e o particular, entre aquilo que demanda das necessidades reais do próprio indivíduo e as exigências que a sociedade dominada pela racionalidade autoconservadora impõe.

Essa conciliação não verdadeira entre o particular e o universal, tema por excelência da filosofia adorniana, equivale à falta de tensão existente entre o conjunto de normas socialmente prescritas pelo código ético dominante e a vida do indivíduo que se vê forçado a submeter-se a elas. A despersonalização da moral acarretada por esse processo, e que foi tema das análises sociológicas de Bauman,⁴³ constitui uma preocupação similar àquela que anima, ao menos em parte, Adorno em suas considerações sobre filosofia moral. Se não for o caso, como explicar, então, o fato de, conforme aponta o grande especialista nesse assunto (GERHARD SCHWEPPEHÄUSER), o problema central daquela filosofia ser a relação entre lei e liberdade: de que

⁴³ Outra forma de expropriar os eus morais de sua capacidade moral – e que, em função dos objetivos deste capítulo, não será aqui abordada – é quase exatamente oposta à primeira. Se a socialização antecipa o estado a ser alcançado antes de decolar, monitorando-o e reinterpretando-o enquanto está em andamento, a socialidade não tem nenhuma direção, nem sabe aonde está indo; vivendo totalmente do presente, não tem nenhuma biografia e interrompe, antes que faz, a história. A socialidade não possui qualquer objetivo, não é instrumento de nada senão de si mesma; talvez essa seja a razão pela qual a socialidade vive somente em convulsões e começos, em espasmos e explosões, alcançando seu fim ao mesmo tempo em que é irrompida. Outra diferença importante entre essas formas heterônomas de expropriação do eu moral e sua responsabilidade é que a socialidade, ao contrário da socialização, é um fenômeno estético, desinteressado, sem propósito ou autotélico. O seu único modo de ser é a momentânea sincronização de sentimentos, ultra-estetizando o impulso moral e, por consequência, asfixiando a alteridade do Outro e abolindo sua diferença, verdadeiros nutrientes para toda e qualquer responsabilidade do sujeito moral, ao menos conforme a perspectiva que Bauman procura defender. Maiores informações sobre a socialidade, conferir Bauman (1997b), especialmente os Capítulos 5 e 6.

maneira os interesses particulares e as pretensões de felicidade individuais poderiam ser conduzidos diante de uma totalidade que não é reconciliada com o particular? A filosofia e a prática moral que “[...] ignore this antagonism between the highly justifiable interests of the whole and those of the individual, between the conflicting interests of the universal and the particular, must inevitably regress to barbarism and heteronomy” (ADORNO, 2000, p. 144). Esse problema, ainda conforme Adorno (2000), tem sido formulado como a distinção entre uma ética da convicção e uma ética da responsabilidade.⁴⁴ Portanto, a tensão entre o universal de uma normatividade feliz e livre e o particular representado pelos indivíduos empíricos que não podem ser sacrificados a essa idéia é um tema comum tanto à sociologia, como uma consciência moral baumaniana, como à filosofia moral de Adorno, como, aliás, o próprio Shweppenhäuser (2003)⁴⁵ já pontuou sem se demorar muito no assunto.

Na filosofia adorniana, o triste pesar da falta de conciliação entre o indivíduo e o universal encontra um exemplo profícuo na dinâmica que associa a perda da inalienável responsabilidade moral (sua despersonalização) com o problema do narcisismo coletivo e a semiformação alimentada pela indústria cultural. Nesses casos, como Adorno e Horkheimer (1985) nos alertaram, valendo-se de conceitos psicanalíticos articulados a uma teoria crítica da sociedade, os sujeitos da economia pulsional são destruídos e essa economia é gerida mais instrumentalmente pela própria sociedade. A decisão “[...] que o indivíduo deve tomar em dada situação não precisa mais resultar de uma dolorosa dialética interna da consciência moral, da autoconservação e das pulsões” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 189). A extrema desproporção entre os poderes sociais e a impotência individual prolonga-se no enfraquecimento da composição do eu. Sua debilidade se expressa em sua incapacidade para

⁴⁴ “An ethics of conviction is an ethics that seeks refuge in the pure will, that is, it recognizes the interiority of the moral subject as its only authority. In contrast to that, the ethics of goods and the ethics of responsibility take as their starting-point an existing reality, though under certain conditions this may be a mental reality, as perceived by this subject to which it is then counterpoised” (ADORNO, 2000, p. 149).

⁴⁵ Além da supracitada referência, Shweppenhäuser escreveu outro texto (1999) em que analisa mais pormenorizadamente a relação entre a filosofia moral de Adorno e a sociologia com uma consciência moral de Bauman. Por limitações pessoais, não tivemos como acessar esse material.

estabelecer um conjunto de valores morais coerentes e fortes o bastante para se consolidar na personalidade como uma condição da autodeterminação pessoal. É aparentemente a situação de socialização forçada que o leva a buscar um agente organizador e coordenador fora de si mesmo. Sua consciência moral torna-se, por assim dizer, externalizada, pois se inculca por meio de pressão moral para que os indivíduos se tornem adeptos de uma razão superior, esquivando-se, assim, de sua responsabilidade moral pessoal.

Essa perda da individualidade (vale dizer, a possibilidade do sujeito moral) em nome dos compromissos com um ser mais elevado (o Estado alemão personificado na figura de Hitler) apenas confirmaria para Adorno a patologia daquele indivíduo que revela não se encontrar psiquicamente à altura do mundo. Por um lado, e aqui vemos a força do Freud (1974c), em *Psicologia de grupo e análise do ego*, na argumentação adorniana, isso se deve à sua incapacidade de dar forma a uma autoridade interna, a consciência moral e, por outro, pode ser interpretado como uma maneira para dar vazão a sentimentos ambivalentes a respeito de figuras de autoridade, o que leva o indivíduo a exagerar no respeito, na obediência e na gratidão às figuras exteriores que ele não pode deixar de eleger. Ambas as situações estão vinculadas a aspectos morais da vida: os padrões de conduta, as autoridades que os mantêm e os transgressores merecedores de castigo (ADORNO et. al., 1965a). Nesses casos, o que, na psicologia, denomina-se de superego, a consciência moral, é substituído por compromissos com autoridades superiores (ADORNO, 1995a), capazes de liderar a massa de séqüitos e canalizar suas demandas psíquicas conforme as necessidades e perversidades políticas do momento.

No nacional-socialismo, isso levou ao desaparecimento dessa consciência moral pela necessidade de o indivíduo se orientar pelo que lhe é regularmente imposto pela sociedade. Nas próprias pessoas que assim sucumbem, o narcisismo individual deixa-se atrair pelo indivíduo sem escrúpulos a quem devota sua gratidão. Esses súditos seguem um homem que nem sequer olha

para eles, que não os considera como sujeitos, mas que os deixa entregues aos múltiplos fins do aparelho social (ADORNO; HORKHEIMER, 1985).⁴⁶

Na sociedade totalmente socializada, dominada pelo totalitarismo político e pela indústria cultural, a maioria das situações em que se tomam decisões está já definida de antemão e a racionalidade do eu vê-se reduzida a escolher tão-somente os menores passos para a consecução dos objetivos. Isso corresponde, nos escritos de Adorno, exatamente à pauta de comportamento dos indivíduos semiformados, uma vez que a falta da formação colocava diante de todos esse clube exclusivista, a malograda identificação com o agressor: “[...] subscrever complacientemente o que se supõe ser inevitável” (ADORNO, 1996, p. 409). O narcisismo coletivo alimentado pela semiformação compensava os indivíduos de sua impotência e atenuava sua sensação de culpa por não serem nem conseguirem fazer o que, segundo sua vontade, deveria ser ou fazer. Para um grande número de pessoas, “[...] a frieza do seu estado de alienação parecia eliminada pelo calor do estar em comunidade, por mais manipulada e imposta que fosse esta situação” (ADORNO, 1995b, p. 38).

Nessas condições, “[...] só seriam homens verdadeiramente livres aqueles que oferecem uma resistência antecipada aos processos e influências que predisõem ao preconceito” (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p. 181-182). É por isso que esses dois autores entendem que o que cada indivíduo poderia fazer é esclarecer-se sobre o que o leva a converter-se em massa, com o intuito de opor uma resistência consciente à propensão de seguir à deriva no contexto do coletivismo nacional. A felicidade e liberdade individuais devem ser contrapostas aos sacrifícios realizados em nome da coletividade, mesmo quando essa atribui a si mesma a fonte do comportamento verdadeiramente moral. Apesar de a sociedade exigir a moralidade, afirma Adorno (1975), esta somente pode existir em uma sociedade liberada: “[...] en la sociedad

⁴⁶ O proverbial olho nos olhos do *Führer* que encara a massa de séqüitos não preserva a individualidade, como no caso do olhar livre. Ele fixa, constringendo “[...] os outros a uma fidelidade unilateral, aprisionando-os entre os muros sem janelas das mônadas de suas próprias pessoas. Ele não desperta a consciência moral, mas de antemão vai exigindo a prestação de contas. O olhar penetrante e o olhar que ignora, o olhar hipnótico e o olhar indiferente, são da mesma natureza: ambos extinguem o sujeito. Porque a esses olhares falta a reflexão, os irrefletidos deixam-se eletrizar por eles” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 178).

socializada no hay individuo que pueda ser moral” (ADORNO, 1975, p. 296). A subserviência àqueles compromissos sedimentados no imaginário social, embora facilmente se convertam em passaportes morais rumo a uma vida supostamente correta como bom cidadão, revela “[...] uma heteronomia, um tornar-se dependente de mandamentos, de normas que não são assumidas pela razão própria do indivíduo” (ADORNO, 1995a, p. 124). As pessoas que os assumem são colocadas em uma espécie de estado de exceção de comando tornado regra, já que

Lo que la monstruosidad pertinaz y represiva de la sociedad reproduce en la conciencia es lo contrario de la libertad y debe ser conjurado demostrando o propio determinismo. Por otra parte, la norma universal, que la conciencia se apropia inconscientemente, testimonia eso que en la sociedad supera lo particular como principio de su totalidad. Esto es lo que hay de verdad en ella [...]. Lo malo de la colectividad se manifiesta en la aspiración socialmente insatisfecha del individuo. Tal es la verdad supraindividual que encierra la crítica de la moral (ADORNO, 1975, p. 280).

É por isso que Adorno formulou a sentença segundo a qual o único “[...] poder efetivo contra o princípio de Auschwitz seria a autonomia, para usar a expressão Kantiana; o poder para a reflexão, a autodeterminação, a não-participação” (ADORNO, 1995a, p. 125). Mais uma vez, contrariando as adjetivações pessimistas atribuídas a ele e a seu companheiro Horkheimer, postula que brochuras esclarecedoras e objetivas, a colaboração do rádio e do cinema e a elaboração de resultados científicos para o ensino nas escolas seriam medidas práticas para combater os movimentos totalitários de toda ordem (ADORNO; HORKHEIMER, 1973). O ponto de partida

[...] poderia estar no sofrimento que os coletivos infligem no começo a todos os indivíduos que se filiam a eles. Basta pensar nas primeiras experiências de cada um na escola. É preciso se opor àquele tipo de *folk ways*, hábitos populares, ritos de iniciação de qualquer espécie, que infligem dor física – muitas vezes insuportável – a uma pessoa como preço do direito de ela se sentir um filiado, um membro do coletivo. A brutalidade de hábitos tais como os trotes de qualquer ordem, ou quaisquer outros costumes arraigados desse tipo, é precursora imediata da violência nazista (ADORNO, 1995a, p. 127-128).

Considerando o quadro que descrevemos até agora (segundo o qual as análises sociológicas de Bauman penetram nas reflexões sociopsicológicas de

Adorno, uma complementando a outra), as respostas políticas e legais dos crimes nazistas colocaram na agenda, todavia, a necessidade de legitimar o veredicto de imoralidade formulado contra as ações de um grande número de pessoas que, ao contribuírem com seu quinhão na limpeza racial da Alemanha, apenas seguiam fielmente as normas morais da sociedade a que pertenciam.⁴⁷ Como consequência, a teoria moral mais ortodoxa precisou enfrentar a possibilidade após-Auschwitz de a moralidade poder se manifestar em uma insubordinação em face aos princípios socialmente sustentados e em uma ação em desafio da solidariedade e consensos sociais, não o contrário, já que a identificação do povo alemão ao nacional-socialismo foi a prova mais radical na “modernidade passada” de como a responsabilidade moral, não resistindo à socialização, pode, pelo menos ocasionalmente, atuar como uma força silenciadora da moralidade – uma tese que, diga-se de passagem, Bauman toma emprestada de Hannah Arendt (1999, 2004), como já notado por Joas (1998).

Um comportamento moral autônomo, seguindo essa linha de raciocínio que é comum também a Adorno, seria aquele cuja autonomia se fundamentasse em algo diverso da internalização de princípios já endossados por uma autoridade (ciência, partido, estado, mercado, comunidade) ou por um ser mais elevado que pretendesse falar por todos. Na leitura de Bauman (1995, 1997b, 1998a, 1998b, 1998c, 2001b, 2002a), a questão das bases societárias da autoridade moral tornar-se-ia, nesses casos, irrelevante, uma vez que o processo de socialização no contexto do coletivismo hitlerista consistiu justamente na manipulação, exploração e redirecionamento da capacidade moral, não na sua produção (Adorno também se remeteu à categoria da alienação para

⁴⁷ É preciso ser derrotado primeiro para ser acusado de imoralidade, para que a acusação pegue. Tal veredicto é seguro, assim como a própria vitória que tornou possível fazê-lo. A justiça inflige punição aos derrotados, mas uma vez que a história da justiça não pode ser contada por ninguém menos que os vitoriosos de hoje, ela apresenta o mundo como o mundo em que imoralidade e punibilidade são sinônimas. À medida que a história progride, tende-se a compensar a justiça pela injustiça com inversão de papéis. São só os vencedores que interpretam mal ou se representam mal, aquela compensação como o triunfo da justiça. A moralidade superior é sempre a moralidade do superior (BAUMAN, 1995, 1997b). Não resta dúvida de que o caso mais exemplar desse veredicto é o oferecido pelo julgamento de Eichmann em Jerusalém, brilhantemente descrito por Arendt (1999), no seu relato sobre a banalidade do mal e, posteriormente, retomado no seu não menos brilhante *Responsabilidade e julgamento* (2004).

caracterizar esse processo: socialização radical significando alienação radical).

E a capacidade moral,

[...] que é manipulada implica não somente certos princípios que posteriormente se tornam objeto passivo do processamento social; inclui também a capacidade de resistir, escapar e sobreviver a esse processamento, de forma que no fim do dia a autoridade e a responsabilidade pelas opções morais repousa onde repousava no início: na pessoa humana (BAUMAN, 1998a, p. 207).

Em outros termos, e agora de acordo com as palavras de Adorno, reduzir o problema da moralidade à questão das normas éticas faz desaparecer aquilo que constitui o problema decisivo da filosofia moral: a relação entre o individual e o universal. A responsabilidade moral dos seres humanos não pode se declarar satisfeita com as normas universais que prevalecem em uma dada sociedade.⁴⁸ A tarefa do indivíduo que assume sua inalienável responsabilidade moral

[...] is to confront prevailing norms with our own consciousness and to measure each against the other. This cannot be done by imagining that we can simply invent new norms. For the most part, to set aside existing values without taking into account the reality that underlies them leads to a regression to an even primitive state of affairs. Ignorance is not the medium of freedom. You can only liberate yourself from prevailing values if you can reflect them within yourself (ADORNO, 2000, p. 123-124).

O que estamos aprendendo, e foram necessárias experiências como as que tivemos com os campos de concentração e extermínio na modernidade para nos sensibilizar a isto, é que a moralidade pessoal é que torna a negociação ética e o consenso possíveis, e não vice-versa. Repersonalizar a moralidade, princípio fundamental à sociologia, com uma consciência moral de Bauman, mas também à filosofia moral adorniana, significa fazer voltar a responsabilidade moral da linha do fim para o qual foi exilada, para o ponto de partida do processo ético, verdadeiro local de sua morada. Em outras palavras, trata-se da redenção da capacidade moral individual e, em seu efeito, a

⁴⁸ Como alerta Shweppenhäuser (2003), não significa que o universal seja facilmente condenável para Adorno, pois também nele sempre esteve contida a pretensão da concretização de uma sociedade justa na qual coação e violência não mais existiriam. O universalismo ético é justamente importante no sentido de impedir que, entre o singular e o universal, se interponha uma diferença absoluta (ADORNO, 1975).

remoralização do espaço humano. À medida que o que importa é salvar vidas humanas contra a crueldade, o que se torna válido é aquela redenção e a conseqüente rememoralização do espaço humano. “À possível objeção: ‘Essa proposta é irrealista’, a resposta adequada seria: ‘Melhor fora se fosse realista’” (BAUMAN, 1997b, p. 273).

A filosofia moral de Adorno e a sociologia com uma consciência moral de Bauman fazem realizar, por assim dizer, o encontro entre ética e moral. Ambos desmascaram, cada qual à sua maneira, o ambicioso projeto (neo)moderno⁴⁹ de certeza moral universal, de sua pretensão de estabelecer valores e normas, de legislar a moralidade dos e para os seres humanos, de substituir os impulsos morais pelo código ético socialmente subscrito, mostrando-nos que o indivíduo se encontra só perante dilemas morais sem qualquer boa escolha à sua espera, repleto de conflitos morais não resolvidos e da dificuldade torturante de ser moral. Nisso Bauman vê uma chance para a modernidade sólida deixar de ser recordada como a era da ética em direção à sua compreensão, na modernidade líquida, como o tempo da moralidade: “[...] it is possible now, nay inevitable, to face the moral issues point-blank, in all their naked truth, as they emerge from the life experience of men and women, and as they confront moral selves in all their irreparable and irredeemable ambivalence” (BAUMAN, 1995, p. 43).

Os campos de concentração e de extermínio mais uma vez podem ensinar outra lição, desta vez carregada de esperança, aos habitantes da sociedade moderna-líquida em sua busca de um mundo cada vez mais moral. Esse ensinamento nos diz que colocar o código ético socialmente aceito antes do dever moral individual não é, de maneira alguma, algo predeterminado, inevitável ou inelutável. Podemos ser pressionados a fazê-lo, mas não somos forçados a isso, de tal modo que não se pode jogar a responsabilidade da ação desencadeada imputando a culpa exclusivamente àqueles que nos pressionaram a assim agir. Não importa, sob o terror nazista, “[...] quantas

⁴⁹ O *neo* é uma referência de Bauman aos escritos habermasianos em sua intenção de, a partir da pragmática da linguagem e de uma ética do discurso, fundamentar em normas universais e racionais as discussões morais em tempos pós-metafísicos. Esse é um debate e tanto, mas sobre o qual não podemos nos aprofundar aqui.

pessoas optaram pelo dever moral acima da racionalidade de autopreservação – o que realmente importa é que alguns fizeram essa opção” (BAUMAN, 1998a, p. 236). O exemplo desses poucos solapa a autoridade lógica da autopreservação, revelando, afinal, que se trata de uma escolha moral: a resistência.

O próprio Adorno (1995m, 2000) se refere a um episódio no qual entra em jogo a recusa de muitos em participar do horror nazista. Trata-se do fracassado atentado de 20 de julho, cometido contra Hitler: “Possível e digna de admiração foi aquela atitude no limiar do horror extremo, tal como experimentaram os conjurados de 20 de julho, que preferiram arriscar cair atrozmente exterminados em vez de permanecerem inativos” (ADORNO, 1995m, p. 224). Essa tentativa de resistir ao terror deve ter lugar em nós mesmos, contra tudo que deu provas de uma tendência a tomar parte no jogo (ADORNO, 2000), da autoconservação. A ação desses homens representa um exemplo daquela autonomia do comportamento moral sobre a qual vínhamos antes falando. A mensagem que esses homens e mulheres que resistiram ao horror tentando mudar o rumo dos acontecimentos nos comunica é a ausência de qualquer relação necessária entre o conjunto de normas socialmente aceitável e a adoção da suprema responsabilidade moral. Significa que, “[...] por todos os critérios desenvolvidos ou desenvolvíveis pelos poderes estabelecidos, conduta moralmente induzida parece ser totalmente imprevisível, e, conseqüentemente, ainda mais perturbadoramente, incontrolável” (BAUMAN, 1997b, p. 190). É inegável, portanto, que algumas pessoas comuns desafiaram o poder onipotente e inescrupuloso, arriscando sua própria vida para tentar salvar algumas vítimas do nazismo. Sua consciência moral, “[...] adormecida na ausência de uma oportunidade para a militância mas então despertada, era realmente seu único bem e atributo pessoal – ao contrário da imoralidade, que tinha que ser moralmente produzida” (BAUMAN, 1998a, p. 196).⁵⁰

⁵⁰ Aqueles que não resistiram não podem ser considerados culpados pelo simples fato de cederem a tal pressão. Entretanto nem eles mesmos deveriam se furtar à autocensura moral por tal capitulação. É por isso que, depois de Auschwitz, toda afirmação de positividade da existência seria charlatanice, uma injustiça em relação à dor real e ao sofrimento de milhões de vítimas, restando-nos rebelar contra a extração de qualquer sentido daquele destino trágico.

A resposta da organização social moderna a essa autonomia própria ao comportamento moral tem sido a heteronomia da racionalidade instrumental e processual que fundamenta a moralidade socialmente produzida. Os atores são obrigados a justificar sua conduta pela *razão* definida, pelas metas aprovadas ou pelas regras de comportamento. Antes que o impulso moral possa atuar, é o cálculo racional que orienta a ação ética. De acordo com a descrição de Bauman, o tipo ideal racional da ética moderna é o imperativo categórico kantiano. A maioria dos modernos argumentos éticos seguia sem parcimônia a invalidação feita por Kant das emoções como poderosos fatores morais:

[...] admitiu-se axiomáticamente que os sentimentos, assim como o agir por feições, não têm nenhum significado moral – somente a escolha, a faculdade racional e as decisões que ela dita podem refletir sobre o agente como pessoa moral. De fato, a própria virtude significava para Kant e seus seguidores a capacidade de dominar as próprias inclinações emotivas, e neutralizá-las em nome da razão. A razão tinha que se não-emocional, assim como as emoções eram não-rationais; e a moralidade era relegada pura e simplesmente ao domínio não-senciente da razão. Foi posta justamente aí, visto que a razão, diversamente dos sentimentos, foi precisamente o mecanismo de ação em cuja base se podia legislar. O medo de Kant das emoções assombrou sua busca da autonomia moral; a razão foi, afinal, a abertura pela qual pressões heterônomas podiam penetrar 'no interior' das escolhas dos agentes (BAUMAN, 1997b, p. 81).

Só as ações pensadas e argumentadas dessa forma ou assim ajustadas para serem narradas são admitidas como ações genuinamente racionais, que atuam como propriedade definidora dos agentes como agentes morais. Somente a escolha, a faculdade racional e as decisões que ela dita podem refletir sobre o agente como pessoa moral, quer dizer, aquela pessoa que, insistentemente,

“!Que culpa tan radical la del que se salvó!” (ADORNO, 1975, p. 363). A vida ainda vive após o assassinato de milhões de judeus? Conservaria ela algum sentido real? Como vive aquele que, tendo sobrevivido, legalmente deveria ter sido assassinado? Para Bauman, somente quando nos sentimos envergonhados de nossas fraquezas podemos destruir a prisão mental que sobreviveu a seus construtores e carcereiros. A tarefa, portanto, é destruir esse poder que tem a tirania de manter prisioneiras suas vítimas e testemunhas após desmantelada a prisão. Apenas essa vergonha libertadora pode ajudar a recuperar o significado moral da terrível experiência histórica e assim ajudar a exorcizar o espectro de Auschwitz, que até “[...] hoje assombra a consciência humana e nos faz negligenciar a vigilância no presente em prol de vivermos em paz com o passado. A opção não é entre vergonha e orgulho, mas entre o orgulho da vergonha moralmente purificadora e a vergonha do orgulho moralmente devastador” (BAUMAN, 1998a, p. 234).

acredita não ter feito o suficiente para ser para o outro (BAUMAN, 1998c). Apontar a razão como a única faculdade “[...] relevante para a avaliação moral da ação decidia antecipadamente as questões de moralidade como governadas por regras, e as regras como heterônomas” (BAUMAN, 1997b, p. 81). Isso significa que se veio medir a liberdade, a marca registrada da pessoa moral, pela exatidão com que se seguiam as regras racionais. Afinal de contas, a pessoa moral foi despojada de suas emoções autônomas para vestir a couraça das regras heterônomas. A busca que começa com a descrença na capacidade moral individual do eu se completa na negação do seu direito de fazer um juízo moral autônomo. Nessas situações, a moralidade torna-se frágil nas mãos da razão, ainda que os porta-vozes da razão digam o contrário. É por isso que a perspectiva da sociologia com uma consciência moral de Bauman se apresenta radicalmente contrária à redução do comportamento moral à observância de preceitos puramente racionais e lógicos que embalam os códigos éticos socialmente aceitos, pois a razão não poderia ajudar o eu moral sem privá-lo do que o faz moral, quer dizer,

[...] o impulso não-fundado, não-racional, não-argumentável, não-dado a excusas e não-calculável, de se estender para o outro, de cuidar, de ser por, de viver por, aconteça o que acontecer. A razão versa sobre tomar decisões corretas, ao passo que a responsabilidade moral precede a todo pensar sobre decisões porque ela não cuida, nem pode cuidar, de qualquer lógica que permitisse a aprovação de uma ação como correta. Sendo assim, a moralidade só pode ser ‘racionalizada’ à custa de sua autonegação ou auto-abrasão. Daquela autonegação ajudada pela razão, o eu emerge moralmente desamparado, incapaz (e não desejoso) de enfrentar a multidão de desafios e cacofonias morais das prescrições éticas. No extremo da longa marcha da razão, está à espreita o niilismo: o niilismo moral que em sua mais profunda essência significa não a negação do código ético vinculante, nem as asneiras da teoria relativista, mas a falta de capacidade de ser moral (BAUMAN, 1997b, p. 282).

Somente ao permanecer surda e cega à voz dos postes de sinalização da razão que preside o espaço social, a responsabilidade moral torna-se final e irreduzível, já que não serve a qualquer causa além de si mesma. Como independe de finalidade, cálculos de ganhos e perdas e sem se ajustar ao esquema de fins e meios, prescindindo de toda possibilidade de legislação heterônoma, solapando, assim, o conselho da autopreservação calculada (ou o

juízo do interesse racional), ponte para o caminho da dependência e da heteronomia. O espaçamento moral, portanto, é negligente em relação à razão, ele “[...] não se refere a nenhum conhecimento comunicável e é incapaz de montar autodefesa argumentada, e menos ainda de convencer os que estão em dúvida de aceitar seus resultados” (ADORNO, 1997b, p. 190).

Essa idéia de um impulso não racionalizável e não argumentável que se estende até o outro encontra um paralelo importante, e muito mais complexo, na reflexão adorniana sobre a fundamentação da moral após-Auschwitz. Aquela supracitada idéia de resistência foi um dos conceitos empregados por Adorno, no seu curso de filosofia moral, para expressar, em termos teóricos, um elemento da moralidade que é exterior à própria teoria. É por isso que ele (2000) acreditava que esse ato de resistência, quer dizer, o fato de que algumas coisas são toleráveis a ponto de nos sentirmos compelidos espontaneamente a tentar mudá-las sem nos importarmos com as consequências da ação e com a expectativa de seu êxito, constitui o preciso ponto em que

[...] irrationality, or better, the irrational aspect of moral action is to be sought, the point at which it may be located. But at the same time, you can see that this irrationality is only one aspect, because on the level of theory the officer concerned knew perfectly well how evil, how horrifying his Third Reich was, and it was because of his critical and theoretical insight into the lies and the crime that he had to deal with that he was brought to the point of action (ADORNO, 2000, p. 8).

A moral como um agir, como resistência, é sempre mais do que o pensamento. As considerações adornianas demonstram, à semelhança de Bauman, que há um momento ateorético na moral que não pode ser expresso de antemão pela teoria e pela razão. Isso não significa, contudo, que esse *algo* não deva ser de alguma maneira compreendido pelo esforço do conceito, mas apenas impõe ao pensamento uma atenção dialética à razão e àquilo que lhe escapa. É o que poderíamos chamar, na esteira de Adorno (2000), de uma dialética da moral, sua antinomia insolúvel: a moral não pode ser pensada sem o recurso a uma universalidade racional, sem o conceito de uma finalidade interna à razão, seja essa projetada na noção de humanidade, seja na idéia de reconciliação. Mas, ao mesmo tempo, a moral é impensável sem assunção de uma materialidade

irredutível à linguagem e à razão, já que há nela um momento que é impenetrável à própria razão. Em outras palavras, se a esfera moral é permeável pela razão, esta não corresponde à soma total da moralidade (ADORNO, 2000). O que Adorno tinha em mente “[...] is something that should not be treated as if it were an absolute, but that must in fact stand in a definite relationship to theory if it is not to degenerate into mere folly” (ADORNO, 2000, p. 7).

Adorno desenvolveu, em sua obra, uma complexa (e muito difícil de ser acessada por nós neste momento) metacrítica aos poderes de argumentação do imperativo categórico kantiano⁵¹ em função, por um lado, de este procurar derivar o comportamento moral de normas ou leis racionais abstratas, definidas a partir de um *juízo sintético a priori* e sem qualquer relação com aquilo que escapa à autoridade da própria razão. Por outro lado, em virtude de a razão ser concebida como um universal em Kant, pode-se pensar que ela e sua conformidade à lei pode ser tida como algo imediato. Assim, o resultado de uma ação correta não é uma reflexão sobre a razão, mas a ação imediata conforme a razão e sua consistência lógica sem considerar a natureza particular dos fins dos indivíduos (ADORNO, 2000). Toda ética kantiana, conforme Adorno a lê (1975) na monumental *Dialética negativa*, adoece por não admitir mais que a razão como motor da prática: a consciência obriga à ação, solapando, assim, aquilo que brota de surpresa:

[...] en el impulso espontáneo que, impaciente con el argumento, no está dispuesto a tolerar que el horror perdure; en una conciencia teórica impávida ante las órdenes, que cala la razón de que las cosas

⁵¹ Essa crítica à razão prática de Kant, evidenciando como a razão pura é indiferente aos princípios morais, se encontra presente na *Dialética no esclarecimento*, no diálogo que os autores do livro estabelecem com Sade e Nietzsche. Para Adorno e Horkheimer (1985), o otimismo kantiano na racionalidade da moral, segundo o qual o agir moral é racional, mesmo quando a infâmia tem boas perspectivas, é o horror que inspira a regressão à barbárie. Para Kant, forças éticas, como o amor recíproco e o respeito, perante a razão científica, são impulsos e comportamentos não menos neutros que as forças aélicas, o que selaria a ligação entre a concepção kantiana da moral e as tendências totalitárias do esclarecimento. Este “[...] expulsa da teoria a diferença. Ele considera as paixões ‘*ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esse*’. A ordem totalitária levou isso muito a sério. Liberado do controle de sua própria classe, que ligava o negociante do século dezenove ao respeito e amor recíprocos kantianos, o fascismo, que através de uma disciplina férrea poupa o povo dos sentimentos morais, não precisa mais observar disciplina alguma. Em oposição ao imperativo categórico e em harmonia tanto mais profunda com a razão pura, ele trata os homens como coisas, centros de comportamento”.

sigan así todavía indefinidamente. A la vista de la impotencia real de todos los individuos, esa contradicción es hoy día el único escenario de la moral. Mientras la conciencia reconozca lo malo sin conformarse con conocerlo, seguirá reaccionando espontáneamente (ADORNO, 1975, p. 283).

Se a pretensão de validade do imperativo categórico deveria ser garantida por seu caráter formal, discursivo, racional e pela identificação da moralidade com a necessidade da universalização das máximas, em Adorno, tal pretensão de validade, ao prescindir de todo e qualquer teorema rigoroso, acontece pela ligação com a experiência histórica concreta: “O preceito moral que diz que cada uma de minhas ações deveria poder ser tomada como uma máxima universal é muito problemático. Ele ignora a história” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 223). Cada máxima ética formulada positivamente, independentemente de se relacionar pelo conteúdo com a vida boa, ou formalmente com a ação correta, deve dar meia-volta diante da realidade histórica catastrófica que se manifestou em Auschwitz.⁵² É por isso que proporá, em passagem bastante conhecida da *Dialética negativa*, um novo imperativo categórico (formulado negativamente) após-Auschwitz:

[...] el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante. Este imperativo es tan reactivo a toda fundamentación como lo fue el carácter fáctico del imperativo kantiano. Tratarlo discursivamente sería un crimen: en él se hace tangible el factor adicional que comporta lo ético. Tangible, corpóreo, porque representa el aborrecimiento, hecho práctico, al inaguantable dolor físico a que están expuestos los individuos, a pesar de que la individualidad, como forma espiritual de reflexión, toca a su fin. La moral no sobrevive más que en materialismo sem tapujos (ADORNO, 1975, p. 365).

Esse novo imperativo instaura na reflexão moral mais ortodoxa uma ruptura essencial com a tradição ética clássica, centrada que sempre esteve na busca de princípios universais e transhistóricos, demonstrando, por seu turno, a recusa adorniana em endossar a necessidade de uma filosofia moral como sistema da razão pura. Para Adorno (1975), a conduta moral se converte em mais formal do que concreta em função da doutrina que faz a razão prática independente de tudo aquilo que lhe é estranho, vale dizer, do seu teor *coisa*, de objeto. Em

⁵² Adorno parte do pressuposto segundo o qual não mais podemos justificar normativamente o que deve ser, mas apenas aquilo que não pode acontecer, porque não se interessou em apresentar uma nova ética, mas apenas mínimas morais, formuladas *ex negativo* (ALVES JÚNIOR, 2005; SCHWEPPENHÄUSER, 2003).

seu novo imperativo, todas as determinações pensáveis da moral devem ser arrancadas daquela matéria com a qual não queria se contaminar a ética. A partir de então, sem recorrer ao material, nenhum dever moral poderia decorrer da razão; sem essa consciência de não identidade à contraditoriedade objetiva da moral, ao que escapa ao conceito, a razão não pode produzir imperativo algum (ADORNO, 2000).⁵³ Não somente os conteúdos da lei moral

[...] sino también su forma supuestamente pura, imperativa, se refiere constitutivamente a la existencia fáctica. [...] Incluso en su extrema abstracción, la ley es un resultado: el sufrimiento que encierra su abstracción, el contenido sedimentado y la dominación reducida a su forma normal: la identidad (ADORNO, 1975, p. 270).

A indicação dos limites da razão em orientar nossos preceitos morais após-Auschwitz desembocaria na obra de Adorno em direção àquilo que é *completamente outro* em relação à racionalidade triunfante na história e que, por sua vez, foi recalcado com o desenvolvimento da civilização (comentamos esse processo de recalque no segundo capítulo). Tudo se passa sobre o fundo da consideração de uma identidade e não-identidade da razão com seu outro, ou, mais precisamente, da dimensão somática que está na base do próprio pensamento. Todo espiritual para o materialismo metafísico de Adorno (1975) é modificação de um impulso corpóreo: na dimensão do (des)prazer, o corporal se infiltra. É por isso que toda dor e toda negatividade, motores do pensamento dialético, são a figura do somático que, após uma série de mediações, pode torná-las até irreconhecíveis. Se não quiser sucumbir, o pensamento deve renovar-se constantemente pela experiência da coisa mesma: ser perturbado por aquilo que ele próprio não é. Essa componente somática recorda ao conhecimento que a dor não deve ser, que deve mudar. Opor-se a isso converte o pensar em algo da mesma qualidade “[...] que de la música de

⁵³ Este momento não discursivo da perspectiva moral que acolhe dentro de si a matéria condena toda moral à falibilidade ou, nos termos de Bauman, à ambivalência: “La seguridad moral no existe; suponerla sería ya inmoral, exonerar falsamente al individuo de todo lo que pueda merecer el nombre de ética. Cuanto más implacablemente se cierre la trama de la sociedad hasta en la situación más insignificante en una forma objetivamente antagónica, tanto menos garantía tendrá cualquier decisión particular de ser la justa moralmente” (ADORNO, 1975, p. 242).

acompanhamento con que las SS gustaban de cubrir los gritos de sus víctimas” (ADORNO, 1975, p. 365).⁵⁴

Na *Dialética negativa* esse momento corporal do conhecer é designado por Adorno pela expressão *Hinzutretende*, o impulso que sobrevém, algo que irrompe inopinadamente de forma espontânea (não idêntica) e que se mostra impenetrável a qualquer fundamentação racional:

Lo anadido es impulso, resto primitivo de una fase en la que el dualismo de extramental e intramental aún no estaba fijado por completo; y ni había que superarlo con la voluntad ni era una última instancia ontológica. Ello afecta también al concepto de voluntad, cuyo contenido se dice que son datos de la conciencia; datos que a la vez son más que eso ya desde el punto de vista meramente descriptivo. Es lo que se esconde tras la transición de la voluntad a la praxis. El impulso, a la vez intramental e somático, se sale de la esfera de la conciencia, a la que con todo también pertenece Pero la praxis necesita también de algo más: otro que no se acaba en la conciencia, somático y convertido por la mediación en racional a la vez que distinto cualitativamente de la razón. De ningún modo vivimos ambas componentes por separado. Y, sin embargo, el análisis filosófico ha aderezado el fenómeno de tal forma que ya sólo puede expresarse en el lenguaje de la filosofía como si se le añadise a la racionalidad algo distinto de ella (ADORNO, 1975, p. 228-229).

E esse *a priori* somático do impulso, nossa sensibilidade corporal e mimética, encerraria para Adorno a verdadeira base da moralidade. Não seria mais possível para ele fundamentar um comportamento moral que nos fizesse esquecer do corpo, pois o que o aroma de sua materialidade nos recorda, por um lado, é “[...] aquele fim distante de qualquer significado e desprovido de razão, que é o único no qual este meio que é a razão poderia se mostrar razoável” (ADORNO, 1992, p. 52) e, por outro, a existência do cadáver, da finitude, da dor e da morte daqueles milhões de judeus que morreram nos campos. No centro da teoria do impulso moral de Adorno, a moralidade repousa em momentos visivelmente materialistas. O núcleo da experiência moral que ele encerra seria o medo físico nu e cru, o sentimento de solidariedade com os corpos torturáveis.

⁵⁴ Essa discussão sobre o momento somático do pensamento vai longe nos escritos de Adorno, levando-nos às suas considerações sobre a relação sujeito e objeto, espírito e corpo, razão e mimese, filosofia e arte e, assim, afastando-se um pouco do foco deste capítulo. No Brasil, algumas pessoas se dedicaram a investigar essa somatização do espiritual no materialismo adorniano, com destaque para Ghiraldelli Júnior (1996), Alves Júnior (2005) e Chiarello (2006), de tal modo que gostaríamos de remeter os leitores a esses trabalhos para a busca de informações mais complexas e detalhadas que a nossa.

Assim, a idéia de impulso moral é (re)interpretada à luz de uma teoria materialista da experiência do sofrer, em que sofrer remete ao corpo (*Leib*) no seu sentido mais originário de organicidade viva, bruta, pré-individual e pré-reflexiva, tudo aquilo que foi proscrito pela civilização esclarecida e que serviu de base, conforme a leitura de Adorno e Horkheimer (1985), na *Dialética do esclarecimento*, para a funcionalização do ódio civilizatório contra os judeus. É por conta disso que os verdadeiros problemas morais para Adorno (1975, p. 282-283) se apresentariam não em questões transcendentais, ontológicas ou racionais *per si*, mas, sim, em questões como:

[...] no torturarás, no montarás campos de concentración, a pesar de que todo eso siga ocurriendo em África y en Asia bajo el silencio represivo de la humanidad civilizadora, siempre inhumana contra los que desvergozadamente estigmatiza como incivilizados. Pero si un moralista se apodera de esas frases y se alegra de haber atrapado a los críticos de la moral citando los valores que él disfruta predicando, su clara conclusión sería falsa. Tales frases son verdaderas como impulso, cuando se anuncia: en tal sitio ha habido torturas. Lo que no pueden es racionalizarse; como principio abstrato caerían en seguida en la mala infinitud de su deducción y validez. La crítica a la moral va dirigida contra la trasposición de la lógica deductiva a la conducta de los hombres; su astringencia se convierte ahí en instrumento contra la libertad. La aspiración a una racionalización sin contemplaciones negaría el impulso, la desnuda angustia física y el sentimiento de solidaridad con los cuerpos torturables, como decía Brecht, que es inmanente a la conducta moral.

Toda experiência moral, desse modo, dependeria de que a consciência desse elemento material, que tem sua forma crua e mais verdadeira na morte, fosse integrada para que a condição da própria morte não seja mais falsificada e, dessa forma, o sofrimento e a miséria humana não sejam negligenciados.⁵⁵ Assim, a insistência dada à corporeidade ou à materialidade do sofrimento e do

⁵⁵ Como materialista, não apenas a experiência moral mas o conteúdo mesmo de toda a filosofia seria aquele que assimila a consciência íntegra e não sublimada da morte: uma filosofia que, na proibição da esperança, contemplasse o último refúgio da própria esperança. É por isso que o conteúdo da filosofia para Adorno (da própria experiência moral) seria da ordem do teor da experiência que um estudante de medicina tem com o cadáver, já que tem faltado a ele esse tipo de experiência. A filosofia é uma relação com a morte e com as coisas mortas (ADORNO, 1977). Tratar-se-ia do reconhecimento da morte, do corpo, da natureza, da esfera do somático, enfim, da dor elevada ao conceito como fundamento sensível da constituição das subjetividades, impregnadas com a consciência histórica da ocorrência de Auschwitz, já que esse acontecimento dá a prova mais radical da repressão do momento da não-identidade do sujeito.

impulso de indignação que lhe responde é notável. Adorno, conforme indica Gagnebin (1999), e segundo as argutas interpretações de Alves Júnior (2005) e Chiarello (2006), retoma *materialisticamente* vários elementos da ética da compaixão (*Mitleidsethik*) de Schopenhauer, isto é, de uma ética cujo fundamento, ao contrário do imperativo kantiano, não se encontra em uma norma racional abstrata, mesmo que consensual, mas em um impulso pré-racional, corpóreo, mimético, *em direção ao outro que sofre*. A compaixão seria valorizada por Adorno em sua dimensão contingente e física, de tal forma que, para sua filosofia moral, importaria um agir socialmente de modo que o impulso mimético, diante do sofrimento alheio, não fosse silenciado – como na frieza burguesa –, mas que despertasse a compaixão daquele que não sofre a ação produtora do sofrimento. É com sofrimento (corporal) alheio dos homens e sua dor que devemos ser solidários (ADORNO, 1992). Trata-se, como assevera Alves Júnior (2005, p. 291), da simples percepção da alteridade: “[...] se o outro não é visto na sua não-identidade, na sua vulnerabilidade física e simbólica, ele deixa de incitar à responsabilidade moral”.

Esta compaixão adorniana que incita à *responsabilidade*, que é despertada pelo sofrimento do inteiramente outro e que está na base mesmo da necessária contraposição à frieza burguesa que foi responsável por Auschwitz, é mais um tema que é afim à perspectiva moral sociológica de Bauman, já que o projeto de sua sociologia, com uma consciência moral, é demonstrar a maneira pela qual o uso de uma outra descrição da condição existencial de estar com os outros, que não se baseie nas regras que a razão poderia oferecer, é um ponto de partida para uma abordagem sociológica original da moralidade. Esse é o momento, contudo, em que Bauman “se afasta” do legado da tradição crítica de pensamento (Adorno) ao qual o estávamos vinculando até o momento e encontra, na filosofia moral de Emmanuel Levinas, um importante ponto de inflexão em seu empreendimento sociológico.⁵⁶ Apesar desse “afastamento”, gostaríamos de que os leitores saíssem deste capítulo com a sensação de que tanto a filosofia moral de um como a sociologia da moral de

⁵⁶ Uma descrição dessa condição existencial de estar com os outros que não esteja baseada nas regras da razão pode ser encontrada no APÊNDICE presente, ao final desta dissertação. Ele descreve a relação entre a sociologia com uma consciência moral de Bauman e a filosofia moral de Levinas, um exercício que julgamos complementar o desenvolvido neste capítulo.

outro se interpenetram, mesmo que isso possa constituir, para os administradores acadêmicos da filosofia, um horror materialista e, para os sociólogos cômnicos de sua posição social, uma suspeita de metafísica (SCHWEPPENHÄUSER, 2003).

5 REFERÊNCIAS

ADORNO; T. W.; HORKHEIMER, M. *Temas básicos de sociología*. São Paulo: Cultrix, 1973.

_____. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ADORNO, T. W. et. al. *La personalidad autoritaria*. Buenos Aires: Editorial Proyección, 1965.

_____. Medición de las tendencias antidemocráticas implícitas. In: ADORNO et al. (Org.). *La personalidad autoritaria*. Buenos Aires: Editorial Proyección, 1965a. p. 229-276.

_____. Los prejuicios a través de las entrevistas. In: ADORNO et al. (Org.). *La personalidad autoritaria*. Buenos Aires: Editorial Proyección, 1965b. p. 569-611.

_____. La política y la economía en las entrevistas. In: ADORNO et al. (Org.). *La personalidad autoritaria*. Buenos Aires: Editorial Proyección, 1965c. p. 613-678.

_____. Tipos y síndromes. In: ADORNO et al. (Org.). *La personalidad autoritaria*. Buenos Aires: Editorial Proyección, 1965d. p. 695-729.

_____. Algunos aspectos de la ideología religiosa revelados por las entrevistas. In: ADORNO et al. *La personalidad autoritaria*. Buenos Aires: Editorial proyección, 1965e. p. 679-693.

_____. Notas sobre las ciências del espíritu y la formación cultural. In: ADORNO, T. W. (Org.). *Intervenciones: nuevos modelos de crítica*. Caracas: Monte Avila, 1969. p. 49-52.

ADORNO, T. W. *Dialectiva negativa*. Tradução espanhola de José Maria Ripalda. Madrid: Taurus, 1975.

_____. *Terminología filosófica I*. Madri: Taurus, 1976.

_____. *Terminología filosófica II*. Madri: Taurus, 1977.

_____. Cultura y administracion. In: ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. (Org.). *Sociológica*. Madrid: Taurus, 1986. p. 53-73.

_____. Engagement. In: ADORNO, T. W. *Notas de literatura*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991a. p. 51-71.

_____. De la relación entre sociología y psicología. In: ADORNO, T. W. *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós, 1991b. p. 135-204.

_____. Educação após Auschwitz. In: ADORNO, T. W. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995a. p. 119-138.

_____. O que significa elaborar o passado. In: ADORNO, T. W. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995b. p. 29-49.

_____. Experiências científicas nos Estados Unidos. In: ADORNO, T. W. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995c. p. 137-178.

_____. Sobre a pergunta: o que é alemão? In: ADORNO, T. W. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995d. p. 124-136.

_____. A filosofia e os professores. In: ADORNO, T. W. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995e. p. 51-74.

_____. Tabus acerca do magistério. In: ADORNO, T. W. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995f. p. 97-117.

ADORNO, T. W. Educação: para quê?. In: ADORNO, T. W. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995g. p. 139-154.

_____. A educação contra a barbárie. In: ADORNO, T. W. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995h. p. 155-168.

_____. Educação e emancipação. In: ADORNO, T. W. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995i. p. 169-185.

_____. Sobre sujeito e objeto. In: ADORNO, T. W. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995j. p. 181-201.

_____. Observações sobre o pensamento filosófico. In: ADORNO, T. W. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995l. p. 15-25.

_____. Notas marginais sobre teoria e práxis. In: ADORNO, T. W. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995m. p. 202-229.

_____. *Mínima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. São Paulo: Ática, 1992.

_____. Teoria da semiformação. *Educação e Sociedade*, Campinas, ano XVII, n. 56, p. 388-411, dez. 1996.

_____. *Problems of moral philosophy*. England: Polity press, 2000.

_____. Crítica cultural e sociedade. In: ADORNO, T. W. *Prismas: crítica cultura e sociedade*. São Paulo: Ática, 2001a. p. 7-26.

_____. A arte é alegre. In: RAMOS-DE-OLIVEIRA, N. R.; ZUIN, A. A.; PUCCI, B. (Org.). *Teoria crítica, estética e educação*. São Paulo: Autores Associados, Editora Unimep. 2001b. p. 11-18.

ADORNO, T. W. Research project on anti-semitism: idea of the project. In: CROOK, S. (Org.). *Theodor W. Adorno: the stars down to earth and other essays on the irrational in culture*. London; New York: Routledge, 2001c. p. 181-217.

_____. Anti-semitism and fascist propaganda. In: CROOK, S. (Org.). *Theodor W. Adorno: the stars down to earth and other essays on the irrational in culture*. London; New York: Routledge, 2001d. p. 218-231.

_____. *Lições de sociologia*. Lisboa: Edições 70, 2004.

AGAMBEN, G. *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone*. Tradução portuguesa de Vinícius Nicastro Honesko. Torino: Bollati Boringhieri, 1998.

_____. *La comunità che viene*. Tradução portuguesa de Selvino J. Assmann. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.

_____. *Homo sacer. o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005a.

_____. Políticas da exceção: entrevista com Giorgio Agamben. *Folha de São Paulo*, 2005b. Entrevista concedida a Vladimir Pinheiro Saflate.

ALVEZ JÚNIOR, D. G. *Depois de Auschwitz: a questão do anti-semitismo em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Fumec/FCH, 2003.

_____. *Dialética da vertigem: Adorno e filosofia moral*. São Paulo: Escuta; Belo Horizonte: Fumec/FCH, 2005.

ARENDR, H. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

AXAAL, I. Sociology, history and the holocaust. *Theory, Culture and Society*, London, v. 8, n. 1, 1991.

BAUMAN, J. *Inverno na manhã: uma jovem no gueto de Varsóvia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BAUMAN, Z. *Life in fragments: essays in postmodern morality*. England: Blackwell, 1995.

_____. *Legisladores e intérpretes: sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*. Buenos Aires: Universidade Nacional de Quilmes, 1997a.

_____. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1997b.

_____. *Intimations of postmodernity*. London: Routledge, 1997c.

_____. *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a.

_____. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b.

_____. What prospects of morality in times of uncertainty? *Theory, Culture and Society*, London, v. 1, n. 15, p. 11-22, 1998.

_____. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999a.

BAUMAN, Z. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999b.

_____. *Trabajo, consumismo e nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa, 1999c.

_____. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000a.

_____. Os livros no diálogo global das culturas. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 142, p. 87-101, jul./set. 2000b.

_____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001a.

_____. *The individualized society*. England: Polity Press; Blackwell Publishers, 2001b.

_____. *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Buenos Aires; Barcelona; México: Paidós, 2002. Entrevista concedida a Keith Tester.

_____. *La cultura como praxis*. Buenos Aires; Barcelona; México: Paidós, 2002b.

_____. Desafios educacionais da modernidade líquida. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 148, p. 41-58. jan./mar. 2002c.

_____. The 20th century: the end or a beginning? *Thesis Eleven*, London, n. 70, p. 15-25, Aug. 2002d.

_____. Reconnaissance Wars of the Planetary Frontierland. *Theory, Culture and Society*, London, v. 19, n. 4, p. 81-90, 2002e.

_____. On the rationality of evil: an interview with Zygmunt Bauman. *Thesis Eleven*, London, n. 70, p. 100-112, Aug. 2002f. Entrevista concedida a Harald Welzer.

_____. Conversation with Janina Bauman and Zygmunt Bauman. *Thesis Eleven*, London, n. 70, p. 113-117, Aug. 2002g. Entrevista concedida a Ulrich Bielefeld.

BAUMAN, Z. Theodor Wiesengrund Adorno: an intellectual in Dark Times. In: ZUCKERMANN, M. (Org.). *Theodor W. Adorno: philosoph des beschädigten lebens*. Tel Aviv: Heinrich; Böll: Stletung, 2003a. p. 25-45.

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

_____. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005a.

_____. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005b.

_____. *Europa: uma aventura inacabada*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006a.

_____. *Vida líquida*. Barcelona: Paidós, 2006b.

_____. *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BAUMAN, Z.; TESTER, K. *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Buenos Aires; Barcelona; México: Paidós, 2002.

BECK, U. *Risk Society*. Londres: Sage, 1992.

BEILHARZ, P. Reading Zygmunt Bauman: looking for clues. *Thesis Eleven*, London, n. 54, p. 25-36, Aug. 1998.

_____. *Zygmunt Bauman: dialectic of modernity*. Londres: Sage, 2001.

_____. Zygmunt Bauman: dialectic of modernity. *Thesis Eleven*, London, n. 70, p. 127-142, Aug. 2002.

BEILHARZ, P. La modernidad de Bauman. *Revista Anthropos: huellas del conocimiento*, Barcelona, n. 206, p. 72-89, enero/marzo 2005.

BENJAMIN, W. *Obras escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1985. v. 1.

BOSKER, J. El Holocausto: memória, víctimas y moralidad: un acercamiento a Zygmunt Bauman. *Revista Anthropos: huellas del conocimiento*, Barcelona, n. 206, p. 168-183, enero/marzo 2005.

BOSKER, J.; WALDMAN, G. Modernidad y holocausto: algunas reflexiones críticas en torno a Bauman. *Acta Sociológica*, México, n. 35, jul./ago. 2002.

BRACHT, V.; ALMEIDA, F. Q. *Emancipação e diferença na educação: uma leitura com Bauman*. São Paulo: Autores Associados, 2006.

BRIEL, H. Mathias. *Adorno und Derrida: oder wo liegt das ende der moderne?* Berlin: Peter Lang, 1993.

BUCK-MORSS, S. *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt*. México: Siglo Veintiuno, 1981.

BURKITT, I. Civilization and ambivalente. *British Journal of Sociology*, London, v. 47, n. 1, p. 135-150, Mar. 1996.

CARONE, I. A personalidade autoritária: estudos frankfurtianos sobre o fascismo. Texto debatido a convite do Núcleo de Interdisciplinar de Estudos da

Infância de Juventude dos Programas de Pós-Graduação em Sociologia Política e Pós-Graduação em Educação, 2002a.

_____. Fascismo on the air: estudos frankfurtianos sobre o agitador fascista. *Lua Nova*, São Paulo, n. 55-56, 2002b. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010264452002000100009&lng=t&nrm=iso>. Acesso em: 20 de nov. 2006.

CHIARELLO, M. *Natureza-morta: finitude e negatividade em T. W. Adorno*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

CROOK, S. Introduction: Adorno and authoritarian irrationalism. In: CROOK, S. (Org.). *Theodor W. Adorno: the stars down to earth and other essays on the irrational in culture*. New York: Routledge, 2001.

DERRIDA, J. *Discurso de Frankfurt*. Texto pronunciado na entrega de premiação do prêmio Adorno *press*: Frankfurt, 2001.

DEWS, P. Adorno, pós-estruturalismo e crítica da identidade. In: ZIZEK, S. (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 51-70.

DUARTE, R. *Teoria crítica da indústria cultural*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

DU GAY, P. Is Bauman's bureau Weber's bureau?: a comment. *British Journal of Sociology*, London, v. 50, n. 4, p. 575–587, Dec. 1999.

DUNNING, E.; MENNELL, S. Elias on Germany, Nazism and the Holocaust: on the balance between “civilizing” and “decivilizing” trends in the social development of western Europe. *British Journal of Sociology*, London, v. 49, n. 3, p. 339-357, Set. 1998.

DURÃO, F. Artes em nó. *Alea: estudos neo-latinos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, jan./jul. 2003.

_____. Duas poéticas negativas de pensamento. CONGRESSO INTERNACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE LITERATURA COMPARADA (ABRALIC), 9., 2004, Porto Alegre. *Anais...* Porto Alegre: Associação Brasileira de Literatura Comparada – UFRGS, 2004. 1 CD-ROM.

_____. Adorno e Derrida: uma tentativa de aproximação. *Fórum Deutsch revista Brasileira de Estudos Germânicos*, Rio de Janeiro, v. IX, p. 71-87, 2005.

DURKHEIM, E. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.

ELIAS, N. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993a. v. 1.

_____. *O processo civilizador: formação do Estado e civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993b. v. 2.

_____. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FOUCAULT, M. *Remarks on Marx*. New York: Semiotext(e), 1991.

FREITAG, B. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

FREEMAN, M. Genocide, civilization and modernity. *British Journal of Sociology*, London, v. 46, n. 2, p. 207-223, Jun. 1995.

FREUD, S. O estranho. *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974a. v. XVII, p. 273-318.

_____. O mal-estar na cultura. *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974b. v. XXI, p. 73-171.

_____. Psicologia de grupo e análise do ego. *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1974c. v. XVIII. p. 88-179.

FRIDMAN, L.C. *Vertigens pós-modernas*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

_____. *O jardim de Marx: comunismo e teoria social contemporânea*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

GAGNEBIN, J. M. Do conceito de razão em Adorno. In: _____. (Org.). *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 107-121.

_____. Após Auschwitz. In: DUARTE, R.; FIGUEIREDO, V. (Org.). *As luzes da arte*. Belo Horizonte: Editora Ópera Prima, 1999. p. 81-111.

_____. Sobre as relações entre ética e estética no pensamento de Adorno. In: RAMOS-DE-OLIVEIRA, N. R.; ZUIN, A. A. S.; PUCCI, B. (Org.). *Teoria crítica, estética e educação*. São Paulo: Autores Associados, Editora Unimep, 2001. p. 61-74.

_____. O que significa elaborar o passado? In: PUCCI, B.; LASTÓRIA, L. A. C. N.; DA COSTA, B. C. G. (Org.). *Tecnologia, cultura e formação... ainda Auschwitz*. São Paulo: Cortez, 2003. p. 35-44.

GHIRALDELLI JÚNIOR, P. *O corpo de Ulisses: modernidade e materialismo em Adorno e Horkheimer*. São Paulo: Escuta, 1996.

_____. *Filosofia da Educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

GIACÓIA JÚNIOR, O. Crítica e filosofia. In: CONGRESSO INTERNACIONAL TEORIA CRÍTICA, 2006, Piracicaba. *Anais...* Piracicaba: Unimep, 2006. p. 1293-1302. 1 CD-ROM.

GIDDENS, A. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

HABERMAS, J. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HONNETH, A. *The fragmented world of social: essays in social and political philosophy*. New York: State University of New York Press, 1995.

HORKHEIMER, M. Prefácio. In: ADORNO et. al. *La personalidad autoritaria*. Buenos Aires: Editorial proyección, 1965. p. 19-22.

_____. História e psicologia. In: _____. *Teoria crítica I*. Série Estudos. São Paulo: Perspectivas, 1990.

JAY, M. *As idéias de Adorno*. São Paulo: Cultrix, 1988.

JAMESON, F. *O marxismo tardio: adorno, ou a persistência da dialética*. São Paulo: Unesp; Boitempo, 1997.

JOAS, H. Bauman in Germany: modern violence and the problems of German self-understanding. *Theory, Culture and Society*, London, v. 15, n. 1, p. 47-55, 1998.

KELLNER, D. Zygmunt Bauman's postmodern turn. *Theory, culture and society*, London, v. 15, n. 1, p. 73-86, 1998.

KOTHE, F. R. *Benjamin e Adorno: confrontos*. São Paulo: Ática, 1978.

LEVINAS, E. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1998.

_____. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Buenos Aires: Fonde de Cultura Econômica, 2001.

LIPOVETSKY, G. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarola, 2004.

LYOTARD, J. F. Adorno come diavolo. In: LYOTARD, J. F. *Dispositivos pulsionales*. Madri: Editorial Fundamentos, 1974. p.107-123.

_____. Reescrever a modernidade. In: LYOTARD, J. F. *O inumano: considerações sobre o tempo*. Lisboa: Estampa, 1990. p. 33-43.

LYOTARD, J. F. *O pós-moderno explicado às crianças: correspondência 1982-1985*. Lisboa: Dom Quixote, 1993.

MAIA, A. C. Foucault e Adorno: mapeando um campo de convergências. In: RAGO, M.; ORLANDI, L. B. L.; VEIGA-NETO, A. (Org.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 63-84.

MATOS, O. C. F. As humanidades e sua crítica à razão abstrata. In: RIBEIRO, R. J. (Org.). *Humanidades: um novo curso na USP*. São Paulo: EDUSP, 2001. p. 103-131.

MENKE, Christoph. *Die Souveränität der Kunst: Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991a.

_____. Umriss einer Ästhetik der Negativität. In: KOPPE, F. (Ed.). *Perspektiven der Kunstphilosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991b. p. 191-216.

_____. Über eine Weise Nein Zu Sagen. In: SCHAFHAUSEN, N.; MÜLLER, V. J.; HIRSCH, M. (Hg.). *Adorno: Die Möglichkeit des Unmöglichen*. New York/Berlin: Lukas & Sternberg, 2003. p. 61-69.

NÄGELE, R. The scene of the other: Theodor W. Adorno's negative dialectic in the context of poststructuralism. In: BERNSTEIN, J. (Org.). *The Frankfurt School: critical assessments*. London: Routledge, 1994. v. 4. p. 81-99.

NOBRE, M. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

PAGNI, P. P. O filosofar na arte de educar entre o corpo e a infância: considerações a partir de Adorno e Lyotard. *Childhood & philosophy*, v. 1, n. 1, jan./jun. 2005. Disponível em: <www.filoedc.org/childphilo>. Acesso em: 5 de jan. 2006.

PETERS, M. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença: uma introdução*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PUCCI, B. Walter Benjamin confidente de Adorno e Horkheimer na Dialética do Esclarecimento. *Comunicações: Caderno do Programa de Pós-Graduação em Educação*, Piracicaba, ano 7, n. 2. nov. 2000.

RABINOVITHC, G. Preocupa a teu próximo com a ti mesmo: notas críticas a Modernidade e holocausto, de Zygmunt Bauman. *Ágora, Estudos em Teoria Psicanalítica*, Rio de Janeiro, v. VI, n. 2, p. 301-320, jul./dez. 2003.

RAMOS, C. *A autodestruição da crítica e o gozo inconsciente na dialética do esclarecimento: uma articulação entre os pensamentos de Adorno e Lacan*. 1907. Dissertação (Mestrado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997).

_____. Indústria cultural, consumismo e a dinâmicas das satisfações no mundo administrado. In: CONGRESSO INTERNACIONAL TEORIA CRÍTICA, 2006, Piracicaba. *Anais...* Piracicaba: Unimep, 2006. p. 1239-1254. 1 CD-ROM.

REX, J. Ethnicity and the social organization of evil. *Theory ,Culture and Society*, London, v. 8, n. 1, 1991.

RYAN, M. *Marxism and deconstruction*. Baltimore: Johns Hopkins U.P., 1982.

SAFLATE, V. Espelhos sem imagens: mimesis e reconhecimento em Lacan e Adorno. *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia*, Marília, v. 28, n. 2, p. 45-79, 2005a.

_____. Políticas da exceção: entrevista com Giorgio Agamben. São Paulo: *Folha de São Paulo*, 2005b.

_____. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Unesp, 2006.

SANTOS, B. S. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da razão*. São Paulo: Cortez, 2000.

SCHWEPPENHÄUSER, G. Das Unbehagen an der Moral: zur Kritik der Ethik bei Adorno und Bauman. *Das Argument: Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*, Berlin, v. 41, n. 4, p. 513-526, 1999.

_____. A filosofia moral negativa de Theodor W. Adorno. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 24, n. 83, p. 391-415, ago. 2003.

SELIGMANN-SILVA, M. *O local da diferença: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Ed. 34, 2005.

SEVERINO, A. J. A filosofia da educação no Brasil: esboço de uma trajetória. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, P. (Org.). *O que é filosofia da educação?* Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 265-326.

SMITH, D. *Zygmunt Bauman: prophet of postmodernity*. Cambridge: Polity, 1999.

SOUZA, R. T. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

TIBURI, M. *Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor Wiesengrund Adorno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

_____. Uma outra história da razão: a Dialética do Esclarecimento e o anti-semitismo. In: DUARTE, R.; FIGUEIREDO, V. (Org.). *Mimese e expressão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001a. p. 301-314.

_____. Adorno e a impossibilidade da ética. In: LASTÓRIA, L. A. C. N.; DA COSTA, B. C. G.; PUCCI, B. (Org.). *Teoria crítica, ética e educação*. São Paulo: Autores Associados, Editora Unimep, 2001b. p. 85-104.

VAZ, A. F. Treinar o corpo, dominar a natureza: notas para uma análise do esporte com base no treinamento corporal. *Cadernos CEDES - Corpo e Educação*, Campinas, n. 48, p. 89-108, 1999.

VAZ, A. F. *Itinerários da mimeses em Theodor W. Adorno e Max Horkheimer: reflexões sobre a educação do corpo*, 2003. Mimeografado.

WELLMER, A. *Sobre la dialéctica de modernidad e posmodernidad: la crítica da la razón después de Adorno*. Madri: Visor, 1993.

WIGGERSHAUS, R. *A escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

ZABLUDOVSKY, G. Zygmunt Bauman y Norbert Elias. *Revista Anthropos: huellas del conocimiento*, Barcelona, n. 206, p. 196-209, enero/marzo 2005.

ZENKLUSEN, S. *Adornos Nichtidentisches und Derridas différance: für eine resurrektion negativer dialektik*. Berlim: Wissenschaftlicher Verlag, 2002.

APÊNDICE

APÊNDICE – FILOSOFIA MORAL LEVINASIANA INTERPRETADA À LUZ DA SOCIOLOGIA COM UMA CONSCIÊNCIA MORAL DE ZYGMUNT BAUMAN

[...] anything that we can call morality today merges into the question of the organization of the world. We might even say that the question of the good life is the quest for the right form of politics, if indeed such a right form of politics lay within the realm of what can be achieved today (ADORNO, 2000, p. 176).

Em livros como *Modernidade e holocausto*, *Ética pós-moderna* e *Life in fragments: essays in postmodern morality*, Bauman propõe uma revisão na teoria sociológica que, sobretudo a partir de Durkheim, tem concebido o despertar da consciência moral como o resultado do esforço legislador da própria moralidade, convidando-nos a pensar na existência de impulsos morais que têm origem em *fontes pré-societárias*. Se, no Capítulo IV, procuramos demonstrar a maneira pela qual a tentativa de tornar os indivíduos morais, pela da regra da razão e da transferência de suas responsabilidades para o âmbito da legislação ética, fomentou a prática de comportamentos imorais, no que se fundamentaria, então, uma orientação moral com base nessas *fontes pré-societárias não discursivas*? A resposta a essa questão coloca no cerne das preocupações sociológicas de Bauman a *modalidade existencial do social* da qual Emanuel Levinas seja talvez o grande representante do nosso século. Se não, vejamos.

Segundo a filosofia moral de Levinas (1988), *ser para o outro*, atributo primeiro da condição existencial humana, significa, antes e acima de tudo, responsabilidade: minha responsabilidade pela alteridade do outro como um *rosto* ou pela subjetividade alheia deve ser incondicional, ou seja, não depender dos méritos do caso ou da qualidade do outro, mas apresentar-se como um começo absoluto. Esse outro, assim concebido, não pode fazer nada: é sua fraqueza que exhibe minha força, minha capacidade de agir moralmente, como responsabilidade (BAUMAN, 1998c). *Ser para o outro* propõe a

interpretação levinasiana de Bauman, significa um engajamento *emocional* (não discursivo) com o outro baseado no fato de, em primeiro lugar,

[...] emotion marks the exit from the state of indifference lived among thing-like others. Second, emotion pulls the Other from the world of finitude and stereotyped certainty, and casts her/him into the universe of under-determination, questioning and openness. Third, emotion extricates the Other from the world of convention, routine and normatively engendered monotony, and transmits her/him into a world in which no universal rules apply, while those which do apply are overtly and blatantly non-universal, specific, born and shaped in the self-containment of the face-to-face protected from the outside influence by the wall of sentiment. Through these three feats, emotional engagement makes the Other into a problem and the task of and for the self (precisely the condition which the all-regulating supra-individual ethics strove to prevent); now it is up to the self, and the self alone, to do something (an unspecified something) about the Other. The Other turns into the self's *responsibility*, and this is where morality begins as the possibility of choice between good and evil (BAUMAN, 1995, p. 62).

Com efeito, essa responsabilidade não é um simples atributo da subjetividade, como se já existisse antes da relação moral. Ao contrário, ela é a estrutura essencial, primária e fundamental de minha subjetividade: ir para o outro sem se importar com seu movimento para mim constitui o nó da subjetividade. Não é um *ser para si*, mas um *ser para o outro*. Desde que este outro me olha, sou por ele responsável, mesmo que ele não tenha assumido responsabilidade a meu respeito: a responsabilidade por ele incube-me. É ela que me faz poderoso, mas também “[...] assumes my power; it presents the Other to me as weak; it also assumes her/his weakness. One is responsible to someone stronger than oneself; one is responsible *for* someone weaker than oneself” (BAUMAN, 1995, p. 64). Isso faz toda relação entre mim e o outro fundamentalmente assimétrica. Nesse sentido,

[...] eu sou responsável pelo Outro sem esperar reciprocidade, mesmo que tivesse que morrer por isso. A reciprocidade é questão dele [...]. Eu sou responsável por uma total responsabilidade, que responde por todos os outros e por tudo nos outros, mesmo por sua responsabilidade. O eu sempre tem uma responsabilidade a mais que todos os outros (LEVINAS, 1988, p. 91).

Sendo a responsabilidade o modo de existência do sujeito humano, ela é a estrutura primária da relação intersubjetiva na sua forma mais cristalina, não afetada por quaisquer fatores não morais. Despertar para *ser para o outro*,

portanto, é o despertar do eu, que é o nascimento do eu. Tornar-me responsável é a minha constituição como sujeito. Perder a oportunidade da responsabilidade assim concebida é também perder a oportunidade do eu, da subjetividade, do sujeito moral. Não há nenhum outro despertar, nenhuma outra maneira de descobrir-me. “Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me. Tal é a minha identidade inalienável de sujeito” (LEVINAS, 1988, p. 93). O eu só pode nascer pela união, fruto de minha responsabilidade moral pela *face do outro*, total e inteiramente não heterônoma, que me converteu em eu.

Em uma moralidade anterior ao ser, o que, então, justificaria minha responsabilidade?, perguntaria uma mente incrédula. Para Bauman (1995, 1997b, 1998c, 2001b), na esteira de Levinas, em uma moralidade que vem antes do ser e do existir, não há nada para justificar minha responsabilidade e ainda menos para determinar que eu sou responsável, que a responsabilidade é minha. A determinação e a justificação são traços do ser, do ser ontológico, o único ser que há afinal. Tal mente estará certa

[...] ao apontar que ‘antes do ser’ não existe nada, e, mesmo se existisse, não saberíamos nada sobre ele de alguma forma – não da forma como sabemos sobre fatos. Sim, tudo isso é evidentemente verdadeiro (como a ontologia fornecendo toda a evidência que fosse preciso). E, no entanto, não existe nenhum outro lugar para a moralidade senão antes do ser; isto é, repitamos, no campo-não-campo que é melhor que o ser. E este campo deve ser encontrado pela própria moral, visto que não há nenhum trilho batido e marcado que leve a ele. A responsabilidade evoca a Face que eu encaro, mas também me cria a mim como eu moral. Assumir responsabilidade como se fosse já responsável é ato de criação do espaço moral, que não pode ser urdido alhures e de outra forma. Essa responsabilidade, que é tomada ‘como se já estivesse aí’, é a única fundamentação que pode ter a moralidade. Fundamentação frágil, é preciso admitir. Mas aí estás: pega-a ou larga-a (BAUMAN, 1997b, p. 89).⁵⁷

⁵⁷ Para dizermos de outra forma, “[...] o ‘antes’ da condição moral é um antes não-ontológico, uma condição com a qual a ontologia não interfere; ou uma condição em que se rejeita e se ignora essa interferência e assim ela é também como não-estando lá, e a autoridade da ontologia, também a autoridade sobre ‘antes’ e ‘depois’, sobre ‘junto’ e ‘só’, não se reconhece e perde sua influência [...]. O ‘antes’ da moralidade é instituído não pela ausência da ontologia, mas por seu rebaixamento e destronação. A moralidade é uma *transcendência* de ser; a moralidade é, mais precisamente, a *oportunidade* dessa transcendência. O eu moral chega ao que lhe é próprio por sua habilidade de ascender acima do ser, por seu desprezo do ser; pela escolha do ‘face-a-face’ sobre o ‘com’; pela recusa de aceitar que a garra do ser seja de fato

A estranha verdade da moralidade é que ela é não inevitável e não determinada em qualquer sentido que se considerasse válido desde a perspectiva ontológica. A asserção levinasiana, segundo a qual a “ética é antes da ontologia”, deveria ser lida em termos éticos, o que significa dizer que a ética é melhor do que a ontologia (BAUMAN, 1998c). Compreende-se, pois, por que sua filosofia objetiva a substituição da ontologia pela ética no papel de filosofia primeira, estabelecendo, com isso, a possibilidade de uma nova base para um futuro ético da humanidade (SOUZA, 1999). A exigência moral, portanto, ética, não é, para Levinas (1988), uma necessidade ontológica. Ela carece de fundamentações ou então tem uma fundamentação não fundada:

[...] a ética que salta para o Grande Desconhecido ‘antes do ser’ não o faz para encontrar ou construir fundamentações que nenhuma expedição partindo do ‘ser’ conseguiu revelar ou construir. A ética olha para o ‘antes’ do ser não porque espera que as fundamentações buscadas aí se escondam, mas porque sabe que é precisamente o ato de buscar que funda o eu moral, sendo, por assim dizer, a única fundamentação que a moralidade pode ter e a única que ela suportará (BAUMAN, 1997b, p. 90).

Apenas nessa recusa de ter uma *fundamentação* ética para me estender para o outro é que a responsabilidade me faz livre e uma pessoa moral: “We can no more offer ethical guidance for themoral selves, no more ‘legislative’ morality, or hope to gain such ability once we have applied ourselves more zealously, or more systematically, to the task” (BAUMAN, 1995, p. 18). E essa emancipação da legislação da moral não está contaminada com submissão, mesmo se ela significa colocar-me a mim mesmo como refém do bem-estar e das dores do outro. A unidade moral é pensável, se é que é, não como produto final de globalização do domínio de poderes políticos com pretensões éticas, mas sim como

‘garra de ferro’; por viver o ‘face-a-face’ com o Outro como se o ser, que conhecemos da ontologia, não tivesse nenhuma voz, ou se tivesse voz, pudesse ignorar a voz e não precisasse obedecer-lhe” (BAUMAN, 1997b, p. 86). Um comentário semelhante a respeito da prioridade da ética em relação à ontologia pode ser obtido em Bauman (1998c).

[...] a remota (e, sendo assim, utópica) perspectiva da emancipação do eu moral autônomo e a vindicação de sua responsabilidade moral; como uma perspectiva do eu moral que emerge, sem ser tentado a escapar da inerente e incurável ambivalência na qual aquela responsabilidade o lança e que já é sua sorte, ainda esperando para ser relançado em seu destino (BAUMAN, 1997b, p. 21).

A ambivalência, portanto, reside no coração da moralidade, embora o impulso moral não seja consciente de sua presença; o próprio ato moral é endemicamente ambivalente, “[...] sempre a ameaçar com insegurança as linhas tênues que separam cuidado de dominação e tolerância da indiferença” (BAUMAN, 1997b, p. 208). A cena moral está repleta de ameaças e promessas, de perigo e de oportunidades. É por isso que a *carícia* é a melhor metáfora para expressar a ambivalência envolvida na responsabilidade incondicional pelo outro:

[...] acariciar amorosamente os contornos del cuerpo del outro teniendo cuidado de no apretar demasiado, de no agarrar al acariciado demasiado firme e inconfortable, de no amenazar con deformar su silueta, masculina o femenina. El yo y la alteridad están condenados a encontrar-se, aunque permancezcan en universos diferentes (BAUMAN, 2002a, p. 180-181).

Isso coloca à escolha moral um preço: o que ganhamos por um lado podemos perder por outro. Poucas escolhas, assim, são boas sem ambigüidades, sendo a maior parte delas feitas entre impulsos contraditórios. Eis a aporia da proximidade moral: se não “[...] ajo na minha representação do bem-estar do Outro, não sou culpado de indiferença pecaminosa? E se eu agir, até que ponto devo ir ao quebrar a resistência do Outro, quanto de sua autonomia posso tirar?” (BAUMAN, 1997b, p. 108).

Para melhor ou pior, com seu terrível potencial para amor e ódio, para auto-sacrifício e dominação, para cuidado e crueldade, só aí a moralidade é suficiente. Nenhuma solução unilateral a qualquer

[...] desses problemas é a toda prova. A pessoa moral não pode derrotar a ambivalência; pode apenas aprender a conviver com ela. A arte da moralidade (se se nos perdoa o uso dessa expressão espalhafatosamente oximorônica) só pode ser a arte de viver na

ambivalência – e tomar sobre si a responsabilidade por essa vida e suas conseqüências (BAUMAN, 1997b, p. 208-209).

Quando, porém, essa ambivalência é transformada em oposição binária, o egoísmo se coloca contra o altruísmo, o interesse próprio contra o bem-estar comum e o eu moral cede à norma ética socialmente endossada. Na presença da lei que luta para destilar o bem puro e separá-lo do mal puro, o eu moral adquire a consciência de sua inata ambivalência; este é o momento, entretanto, em que a pureza da abertura moral ao mundo se perde (BAUMAN, 1995, 1997b, 1997c, 2001b).

É dessa vida que precisamos *despertar*, emergindo para a sensatez, fazendo voltar a ambivalência confusa, incongruente, não discursiva, que fundamenta verdadeiramente o eu moral. Voltar para a incurável ambivalência do *ser para o Outro*, pelo estranho que mora ao lado, significa, portanto, afastar-se daquela confortante segurança do ser para a temerosa insegurança da responsabilidade (BAUMAN, 1997b, 1998c, 2001b). “Moral life is a life of continuous uncertainty” (BAUMAN, 1995, p. 3). E é essa incerteza que embala o berço da moralidade, a fragilidade a persegue pela vida. Ser moral é assumir a oportunidade entre fazer o bem ou o mal, ainda que se possa, nessa escolha, muito facilmente perder. Talvez seja essa a maldição da pessoa moral, mas é, com certeza, sua maior oportunidade.

A frustração dessa incerteza, crê Bauman (1995, 1997b, 1998c, 2001b), pode se converter em ganho para a moralidade, já que a incerteza foi sempre o chão familiar da escolha, embora a moderna filosofia moral e a prática adiafórica da racionalidade instrumental tenham feito o máximo para negá-la na teoria e reprimi-la na prática. Nenhum código ético logicamente coerente pode harmonizar-se com a condição ambivalente da moralidade, de tal modo que não se pode garantir escapar dos dilemas em se assumir uma conduta moral. A situação moral livre da ambivalência talvez funcione apenas como existência utópica indispensável para um eu moral, mas jamais como alvo realista da prática ética. O dever de visualizar o impacto futuro da ação significa

exatamente agir sobre a aguda pressão da incerteza, sendo a posição verdadeiramente moral aquela que consiste em se precaver que essa incerteza não seja nem descartada nem surpresa, mas conscientemente abraçada.

Este ambivalente mundo moral do qual Bauman (1995, 1997b, 1997c, 1998a, 1998b, 1998c, 2001b, 2002a) tanto fala, sempre em companhia de Levinas, é, contudo, um mundo que se estende entre o eu e o Outro, no âmbito daquilo que o filósofo denomina de *partido moral de dois*. Todavia, o eu moral constituído no interior dessa *primal scene of morality* não deixará de ficar inquieto no momento em que a reunião moral de dois é interrompida pelo *Terceiro*. Pode ele sobreviver a essa intrusão? Em outras palavras, pode a moral nascida e criada na estufa do encontro de duas pessoas morais suportar a investida de um *Terceiro participante*, momento em que a sociedade *stricto sensu* começa? (BAUMAN, 1995, 1998b, 1998c, 2001b). Quando isso ocorre, o estar-junto primordial e ingênuo do *partido moral de dois* deixa de ser primordial e ingênuo. Quando estamos em meio a muitos, a primeira coisa que é perdida é a face do outro. “The Other(s) is(are) now faceless” (BAUMAN, 2001b, p. 179). Agora estamos negociando com máscaras, não com faces. Isso faz a alteridade do *Terceiro* tornar-se inteiramente diversa daquela da cena primordial na qual o jogo moral foi encenado e dirigido por minha responsabilidade. O Outro, que é o *Terceiro*, apenas “[...] can be met with only if we have already left the realm of Levinas’s morality, and entered another world, the realm of *Social Order*, ruled by *Justice*” (BAUMAN, 2001b, p. 178).

De encontro às forças dos eus que podem optar pela moralidade ou não, o *Terceiro*, como um juiz, deve estabelecer os critérios objetivos dos interesses e vantagens envolvidos na relação em sociedade. Desarma-se, assim, aquela exigência incondicional desencadeada pela simples presença do *ser para o outro*. Agora, a assimetria típica do comportamento moral a que Levinas se referia cede lugar à simetria das relações; os parceiros precisam explicar os atos que fazem enfrentando os argumentos e justificar a si mesmos por referência a padrões distintos daqueles que animavam o eu moral. Por conseqüência, é necessário pesar, pensar, julgar, comparando o incomparável

(LEVINAS, 1988). Agora, sim, nós entramos no campo do ser: o terreno é desobstruído para dar novamente lugar a normas, leis, interesse racional, regras éticas e tribunais de justiça. A sociedade é o nome do armazém onde essas regras e normas estão localizadas e serão obtidas. Nesse bojo, a razão, expulsa inicialmente da primitiva cena moral, é chamada de volta do exílio para cuidar da humanidade, pois a moralidade do eu é tênue e inconsistente para sustentar, evitando, assim, a desorientação e o caos. É necessário esse retorno, pois, em primeiro lugar, a razão permite, com objetividade, que se julgue e/ou compare o incomparável e, secundariamente, oferece regras racionais para se impor um limite à extravagância da infinita generosidade com o outro.

Todavia esse recurso à razão é profícuo precisamente graças à lembrança da *singularidade* do Outro, de seu rosto, que foi originalmente aprendida no relacionamento moral (o Outro como a figura decisiva do processo ético pelo qual o eu moral chega ao que é seu). É no interior desse espaço que o eu moral encontrará o berço da ética e todo alimento necessário para manter essa ética viva. A vida em sociedade, portanto, simultaneamente, é produto legítimo e uma distorção do mundo moral. A idéia de justiça só pode ser concebida no momento de encontro entre a experiência da singularidade (como se dá no *partido moral de dois*) e a experiência da multiplicidade de outros (que ocorre na dissonante vida social). Se não fosse pela lembrança da singularidade do Rosto (do outro) – do estar face a face – não haveria idéia de justiça generalizada e impessoal. A justiça, exercida pelas instituições que são inevitáveis, deve ser controlada pela relação interpessoal inicial: “[...] só tem sentido se conservar o espírito do des-inter-esse que anima a idéia da responsabilidade pelo outro homem” (LEVINAS, 1988, p. 91). E essa é a verdade, apesar de a impessoalidade significar um desafio ou negação da personalidade, do mesmíssimo valor que deve ser defendido, acalentado e preservado no relacionamento moral. Assim, a moralidade é a escola da justiça – embora a categoria de justiça lhe seja estranha e redundante dentro do relacionamento moral (BAUMAN, 1998b, 2001b).

Portanto, o macroequivalente da responsabilidade no *partido moral de dois* chama-se justiça, um atributo da existência humana que requer a prevenção de desastres globais em longo prazo, como sua condição preliminar, mas de modo algum pode reduzir-se a isso, e que não necessita ser suprido e satisfeito ainda que essa prevenção se tornasse, de algum modo, eficaz (BAUMAN, 1998b, 1998c). Se a justiça deve ser entendida como extensão e generalização da estreitamente aplicada e seletiva responsabilidade moral pelo singular ou distinguido Outro, então, como essa responsabilidade moral, ela precisa originar-se não das exigências do Outro, mas do impulso e preocupação morais do eu moral, que assume responsabilidade por se fazer justiça. Estar disposto a fazer exatamente isso, que é condição *sine qua non* “[...] dessa justiça que pode ser propriamente considerada o ‘macro’ equivalente da ‘micro’ atitude moral, é uma proposição filosófica. Mas, se a maioria contente é capaz de fazê-lo, é uma questão sociológica e política” (BAUMAN, 1998b, p. 80). O problema dessa concepção levinasiana de justiça é que a consciência sociológica e a sensibilidade política não são os fortes do próprio Levinas. É por isso que, por mais que esteja convicto da visão moral de Levinas, Bauman suspeita que este visualize a sociedade moral

[...] como nada más, pero también nada menos, que una reunión de yoes morales. Luego, no proporciona punto de apoyo para defender que la sociedad y la ética no son distintas y que la segunda debe situarse por encima de la primeira, en calidad de inspector y una jueza severa. Creo que el problema de extender las intuiciones e impulsos morales a la sociedad en un sentido amplio (y, lo que es muy importante, a la compleja red de sus instituciones) es un cuestión política más que moral, aunque si no hubiese seres morales que respondieran a la descripción de Levinas, apenas podríamos plantearnos todo esto como un problema y, desde luego, no nos molestaríamos por conocer su eventual solución (de ahí que yo perciba mi reciente viraje hacia el examen de la política como una continuación de la ética levinasiana y no como una ruptura con ella) (BAUMAN, 2002a, p. 88).

Imersos como estamos na *cena primordial da moralidade*, em um tempo que pode – apenas pode! – favorecer a remoralização das relações humanas e o enfrentamento com a questão da responsabilidade moral com o estranho, o Outro, não podemos deixar de tornar-nos cada vez mais moralmente sensíveis bem como propensos a fixar objetivos éticos, irremediavelmente políticos, que

se estendam *para além do partido moral de dois* a um mundo regido pelos princípios da justiça, em vez de apenas pela responsabilidade pelo outro. A moralidade a distância somente pode adotar uma forma política, sendo a política da justiça um postulado moral. Esta é, de fato, uma resposta moral à aparição daquele *Terceiro* que é a marca característica da vida em sociedade (BAUMAN, 1997b, 2001b, 2002a).

Parece, infelizmente, que as instituições sociais que poderiam servir como veículo dessa responsabilidade ética ampliada obstruem, de fato, a sua tradução em progresso prático da justiça. De qualquer modo, e aqui vemos o quanto a política é central no projeto de uma teoria sociológica com consciência moral em Bauman, “A estrada do ‘cenário moral primordial’ para a macro ética passa pela ação política” (BAUMAN, 1998b, p. 85), pela retomada da *ágora*, essa quintessência do ato político, o primeiro passo do caminho que nos leva àquela meta. Em outras palavras, a dificuldade hoje é como traduzir o impulso moral que germina na *oikos* na linguagem da *eclésia*, materializando esta tradução. É a *ágora*, a carência mais conspícua de nossa sociedade atual, o *lócus* dessa tradução. A política, portanto, deveria ser a extensão e institucionalização da responsabilidade moral, esta que é a mais pessoal e inalienável das posses humanas e o mais precioso dos direitos humanos (BAUMAN, 1997b, 1997c, 2000a, 2002a).

Esta espécie de *globalização da responsabilidade moral*, alçada à pauta do dia pelas questões envolvendo a relação da justiça social com a política, estende até o limite (ou para além dele) a resistência do impulso moral, desafiando-o, já que, como discutimos, esse impulso é atuante quando circunscrito à cena do *partido moral de dois*, tendo todas as possibilidades de operar quando na proximidade do *outro que conheço*. Agora, contudo, “[...] necessita abraçar un Otro distante, realmente ‘abstrato’, un Otro que probablemente nunca encontrará y una miseria con la que apenas nunca se tendrá que ver cara a cara” (BAUMAN, 2002a, p. 195).

Entre esse conhecimento e a ação, entre a ação e suas conseqüências, porém, abrem-se abismos espantosos e potencialmente apocalípticos. Em outras palavras, diz Bauman (2002a, p. 178),

[...] lo que echamos en falta no es el sentimiento ni el conocimiento, sino puentes con el arco suficiente para abrirles el camino de vuelta a la condición humana. Pero los abismos que tienen que franquear dichos puentes se ensanchan día a día. La política nunca ha estado tan mal como ahora: corren tiempos duros y ha perdido mucha de su capacidad como constructora de puentes.

A tarefa de ligar proximidade e distância, bem como de colocá-las em diálogo contínuo – tarefa que se esperava que a *ágora* levasse a cabo de forma satisfatória –, resulta cada vez mais difícil de conduzir, talvez até o ponto em que ela se manifeste impossível. Mas se existe algum tipo de ação política à vista que possa revelar-se adequada a essa tarefa é uma pergunta que, ao que nos é dado supor atualmente, a história não parece tender para *A Verdadeira Sociedade Justa* e todas as tentativas para obrigá-la a seguir nessa direção são propensas a acrescentar novas injustiças àquelas que ela está empenhada em reparar. Ao contrário, precisamos aprender a viver sem essas garantias e conscientes de que elas jamais serão oferecidas: uma sociedade perfeita, assim como um ser humano perfeito, não é uma perspectiva viável, ao passo que tentativas de provar o contrário acabam se transformando em mais injustiça que humanidade e certamente em menor moralidade. Os campos de concentração na modernidade foram as provas irrefutáveis dessa tentativa de, no fundo, eliminar a ambivalência e a contingência da imperfeita vida humana. Justiça, portanto, significa sempre querer mais de si mesma, sempre em movimento em busca de padrões mais elevados em vez de um objetivo ou qualquer *estado final* descritível ou atingido de auto-satisfação (BAUMAN, 1998b; BAUMAN, 2002a). Nesse aspecto crucial, o âmbito da justiça não difere em nada do âmbito da responsabilidade moral. Ambos

[...] os domínios são reinos da ambivalência; ambos são manifestamente desprovidos de soluções patenteadas, remédios isentos de efeitos colaterais e movimentos isentos de riscos; ambos necessitam dessa incerteza, caráter inconclusivo, subdeterminação e

ambivalência para manter o impulso moral e o desejo de justiça eternamente vivo, vigilante e – à sua maneira limitada e menos que perfeita – eficaz. Ambos têm tudo a ganhar, nada a perder por ter conhecimento de sua endêmica e incurável ambivalência, e por se abster de uma cruzada antiambivalência (afinal, suicida) [...]. Tanto a moralidade quanto a justiça (ou, como prefeririam alguns, a micro-ética e macro-ética) são fiéis a seu nome somente como condições contingentes e projetos cômicos de sua contingência. Elas são ligadas por essa semelhança tanto quanto são ligadas geneticamente (BAUMAN, 1998b, p. 90).

E não nos esqueçamos de que é no terreno diminuto da responsabilidade moral com o Outro do *partido moral de dois* que aprendemos a lidar com a ambivalência endemicamente contida na pressuposição dessa responsabilidade. Sendo assim,

[...] parece plausível que a chave para um problema tão vasto quanto a justiça social reside em um problema tão (ostensivamente) diminuto quanto o ato moral primordial de assumir responsabilidade para com o Outro próximo, a pequena distância – para o Outro enquanto Rosto. É aqui que a sensibilidade moral nasce e ganha força, até se fortalecer o suficiente para suportar o fardo da responsabilidade por qualquer caso de sofrimento e infortúnio humano, seja o que for que as regras legais ou pesquisas empíricas possam revelar sobre os seus vínculos causais e a partilha 'objetiva' de culpa (BAUMAN, 1998b, p. 90).

Se os códigos éticos socialmente endossados na modernidade anterior omitiam a responsabilidade incondicional e inalienável do sujeito moral, a modernidade atual não augura dias fáceis para a perspectiva do sujeito moral. Seu influxo na sociedade atual coincide com mudanças sociais que, potencialmente, obnubilam tão devastadoramente a remoralização do espaço humano, se não mais, que a modernidade anterior. Consideremos, por exemplo, o fato de que, ao mesmo tempo em que estão colocadas as possibilidades de repersonalização da moral, simultaneamente os indivíduos são privados da segurança da orientação universal que a fábrica social da moralidade oferecia. O resultado desse paradoxo é que a responsabilidade moral individual, em tempo privatizante como o nosso, vem junto com a solidão da escolha moral. Em conseqüência, a ética tem se transformado em um problema de arbítrio individual, uma tarefa de risco no reino da crônica incerteza que é característica do mundo atual (BAUMAN, 1995, 1997c).

Sob essas circunstâncias, não é tão óbvio o caminho que poderiam guiar os homens de nosso tempo do reino da indiferença generalizada em direção à solidariedade, em relação àqueles que sofrem os desígnios perversos da modernização capitalista: os refugos de nossa sociedade de consumo atual, sejam eles consumidores falhos, sejam refugiados de guerras, sejam trabalhadores imigrantes em busca de melhores condições de vida, etc., enfim, todos eles *homini sacri* da sociedade atual.

Além disso, não devemos nos esquecer de que a consolidação da responsabilidade moral pessoal depende de um vínculo estreito com a durabilidade, a estabilidade e a segurança do tipo *até que a morte nos separe*, características hoje com os dias contados na sociedade que fez do curto prazo e da busca de sensação máxima seu paradigma ético (melhor seria dizer estético!). Nessas situações, aquela condição primordial da moralidade, o face a face, o encontro com o rosto do outro do qual Levinas nos falava, tornou-se objeto da estética, definido pela qualidade de sensações que dele se espera ou que pode proporcionar (a isso, como dissemos em uma nota no Capítulo IV, Bauman dá o nome de socialidade). O destino desse outro da sociedade de consumo atual realiza o trabalho de adiaforização que

[...] in the heyday of modernity was performed by bureaucracy with its institutional 'rule of nobody'; they are the new, postmodern factors of adiaphorization [...]. Disengagement and commitment-avoidance favoured by all four postmodern strategies have a backlash effect in the shape of the suppression of moral impulsive and disavowal and denigration of moral sentiments (BAUMAN, 1995, p. 156)

A *sociologia*, com uma *consciência moral* de que Bauman tanto fala, precisa, portanto, ultrapassar os muitos desafios colocados pela sociedade de consumo atual e que enfraquecem o poder de “coerção” da responsabilidade moral individual, redirecionando nossa atenção no presente, totalmente consumida por preocupações centradas no indivíduo, para o fato de que a qualidade da vida administrada individualmente depende de fatores que são gestados socialmente: as raízes de tudo que nos molesta ou que se coloca em nosso caminho na busca por uma vida mais digna, feliz e moralmente satisfatória se

fundem muito mais além do alcance da ação individual. Nesse âmbito, a célebre mensagem de Peter Drucker (não há mais salvação pela sociedade) é expressão de imoralidade. Se, na modernidade anterior, sólida, o significado da sociologia, com uma consciência moral sob a sombra dos campos, era defender a liberdade e a dignidade individual contra os tentáculos da maré totalitária que fluía dos poderes sociais concentrados, solapando, assim, qualquer possibilidade de uma consciência moral dissonante com as normas morais dominantes na sociedade, sua tarefa, na variante líquida da modernidade, consiste, ao contrário, em reconstituir a sociedade como propriedade e responsabilidade comum dos indivíduos livres que lutam por uma vida mais digna e moral (BAUMAN, 1997c, 2000a, 2001a, 2002a).