

SUMÁRIO

Título original:
Liquid Modernity

Tradução autorizada da edição inglesa
publicada em 2000 por Polity Press,
de Oxford, Inglaterra

Copyright © 2000, Zygmunt Bauman

Copyright da edição em língua portuguesa © 2001:
Jorge Zahar Editor Ltda.
rua México 31 sobreloja
20031-144 Rio de Janeiro, RJ
tel.: (21) 2108-0808 / fax: (21) 2108-0800
e-mail: jze@zahar.com.br
site: www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.

A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo
ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Capa: Carol Sá e Sérgio Campante

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

Bauman, Zygmunt, 1925-
B341m Modernidade líquida / Zygmunt Bauman; tradu-
ção, Plínio Dentzien. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar
Ed., 2001

Tradução de: Liquid modernity
ISBN: 978-85-7110-598-0

1. Civilização moderna – Século XX. 2. Sociolo-
gia. I. Título.

01-0404

CDD 303.4
CDU 316.42

Prólogo: Ser Leve e Líquido	7
Capítulo 1. Emancipação	23
As bênçãos mistas da liberdade • As casualidades e a sorte cambiantes da crítica • O indivíduo em combate com o cida- dao • O compromisso da teoria crítica na sociedade dos indi- víduos • A teoria crítica revisitada • A crítica da política-vida	
Capítulo 2. Individualidade	64
Capitalismo – pesado e leve • Tenho carro, posso viajar • Pare de me dizer; mostre-me! • A compulsão transformada em vício • O corpo do consumidor • Comprar como ritual de exorcismo • Livre para comprar – ou assim parece • Separados, compramos	
Capítulo 3. Tempo/Espaço	107
Quando estranhos se encontram • Lugares êmicos, lugares lápícos, não-lugares, espaços vazios • Não fale com estranhos • A modernidade como história do tempo • Da modernidade pesada à modernidade leve • A sedutora leveza do ser • Vida instantânea	
Capítulo 4. Trabalho	150
Progresso e fé na história • Ascensão e queda do trabalho • Do casamento à coabitação • Digressão: breve história da procrastina- ção • Os laços humanos no mundo fluido • A autoperpetua- ção da falta de confiança	

2 • INDIVIDUALIDADE

Agora, *aqui*, veja, é preciso correr o máximo que você puder para permanecer no mesmo lugar. Se quiser ir a algum outro lugar, deve correr pelo menos duas vezes mais depressa do que isso!

Lewis Carroll

É difícil lembrar, e ainda mais difícil compreender, que há não mais de 50 anos a disputa sobre a essência dos prognósticos populares, sobre o que se deveria temer e sobre os tipos de horrores que o futuro estava fadado a trazer se não fosse parado a tempo se travava entre o *Brave New World* de Aldous Huxley e o *1984* de George Orwell.

A disputa certamente era legítima e honesta, pois os mundos tão vividamente retratados pelos dois visionários distópicos eram tão diferentes quanto água e vinho. O de Orwell era um mundo de miséria e destituição, de escassez e necessidade; o de Huxley era uma terra de opulência e devassidão, de abundância e saciedade. Como era de se esperar, os habitantes do mundo de Orwell eram tristes e assustados; os de Huxley, despreocupados e alegres. Havia muitas outras diferenças não menos notáveis: os dois mundos se opunham em quase todos os detalhes.

No entanto, havia alguma coisa que unia as duas visões. (Sem isso, as duas distopias não dialogariam, e muito menos se oporiam.) O que elas compartilhavam era o pressentimento de um *mundo estritamente controlado*; da liberdade individual não apenas reduzida a nada ou quase nada, mas agudamente rejeitada por pessoas treinadas a obedecer a ordens e seguir rotinas estabelecidas; de uma pequena elite que manejava todos os cordões — de

tal modo que o resto da humanidade poderia passar toda sua vida movendo-se como marionetes; de um mundo dividido entre administradores e administrados, projetistas e seguidores de projetos — os primeiros guardando os projetos grudados ao peito e os outros nem querendo nem sendo capazes de espiar os desenhos para captar seu sentido; de um mundo que fazia de qualquer alternativa algo inimaginável.

O fato de o futuro trazer menos liberdade, mais controle, vigilância e opressão não estava em discussão. Orwell e Huxley não discordavam quanto ao destino do mundo; eles apenas viam de modo diferente o caminho que nos levaria até lá se continuássemos suficientemente ignorantes, obtusos, plácidos ou indolentes para permitir que as coisas seguissem sua rota natural.

Em carta de 1769 a Sir Horace Mann, Horace Walpole escrevia que “o mundo é uma comédia para os que pensam, e uma tragédia para os que sentem”. Mas os sentidos de “cômico” e “trágico” mudam ao longo do tempo, e quando Orwell e Huxley esboçaram os contornos do trágico futuro, ambos sentiram que a tragédia do mundo era seu ostensivo e incontrolável progresso rumo à separação entre os cada vez mais poderosos e remotos controladores e o resto, cada vez mais destituído de poder e controlado. A visão de pesadelo que assombrava os dois escritores era a de homens e mulheres que não mais controlavam suas próprias vidas. De modo semelhante a pensadores de outros tempos, Platão e Aristóteles, que não eram capazes de imaginar uma sociedade boa ou má sem escravos, Huxley e Orwell não podiam conceber uma sociedade, fosse ela feliz ou infeliz, sem administradores, projetistas e supervisores que em conjunto escreviam o roteiro que outros deveriam seguir, ordenavam o desempenho, punham as falas na boca dos atores e demitiam ou encarceravam quem quer que improvisasse seus próprios textos. Não podiam imaginar um mundo sem torres e mesas de controle. Os medos de seu tempo, tanto quanto suas esperanças e sonhos, giravam em torno de Repartições de Comando Supremo.

Capitalismo — pesado e leve

Nigel Thrift teria talvez classificado as histórias de Orwell e Huxley como “discurso de Joshua” e não como “discurso do Gênesis”.¹

(Discursos, diz Thrift, são “metalinguagens que ensinam as pessoas a viver como pessoas”) “Enquanto no discurso de Joshua a ordem é a regra e a desordem, uma exceção, no discurso do Gênesis a desordem é a regra e a ordem, uma exceção.” No discurso de Joshua, o mundo (aqui Thrift cita Keneth Jowitt) é “centralmente organizado, rigidamente delimitado e historicamente preocupado com fronteiras impenetráveis”.

“Ordem”, permitam-me explicar, significa monotonia, regularidade, repetição e previsibilidade; dizemos que uma situação está “em ordem” se e somente se alguns eventos têm maior probabilidade de acontecer do que suas alternativas, enquanto outros eventos são altamente improváveis ou estão inteiramente fora de questão. Isso significa que em algum lugar alguém (um Ser Supremo pessoal ou impessoal) deve interferir nas probabilidades, manipulá-las e viciar os dados, garantindo que os eventos não ocorram aleatoriamente.

O mundo ordeiro do discurso de Joshua é um mundo rigidamente controlado. Tudo nesse mundo serve a algum propósito, mesmo que não seja claro (por enquanto, para alguns, mas para sempre, para a maioria) qual é esse propósito. Esse mundo não tem espaço para o que não tiver uso ou propósito. O não-uso, além disso, seria reconhecido nesse mundo como propósito legítimo. Para ser reconhecido, deve servir à manutenção e perpetuação do todo ordenado. É a própria ordem, e somente ela, que não requer legitimação; ela é, por assim dizer, “seu próprio propósito”. Ela simplesmente *é* e não adianta desejar que não fosse: isso é tudo o que precisamos ou podemos saber sobre ela. Talvez exista porque Deus a fez existir em Seu ato de Criação Divina; ou porque criaturas humanas, mas à imagem de Deus, a fizeram existir em seu trabalho continuado de projetar, construir e administrar. Em nossos tempos modernos, com Deus em prolongado afastamento, a tarefa de projetar e servir à ordem cabe aos seres humanos.

Como Karl Marx descobriu, as idéias das classes dominantes tendem a ser as idéias dominantes (proposição que, com nossa nova compreensão da linguagem e de seu funcionamento, poderíamos considerar pleonástica). Por pelo menos 200 anos foram os administradores das empresas capitalistas que dominaram o mun-

do — isto é, separaram o factível do implausível, o racional do irracional, o sensato do insano, e de outras formas ainda determinaram e circunscreveram a gama de alternativas dentro das quais confinar as trajetórias da vida humana. Era, portanto, sua visão do mundo, em conjunto com o próprio mundo, formado e reformado à imagem dessa visão, que alimentava e dava substância ao discurso dominante.

Até recentemente era o discurso de Joshua; agora, e cada vez mais, é o discurso do Gênesis. Mas ao contrário do que Thrift dá a entender, o encontro de hoje, dentro do mesmo discurso, de empresas e academia, dos que fazem e os que interpretam o mundo, não é novidade; nem uma qualidade restrita ao novo capitalismo (“mole”, como o chama Thrift) ávido de conhecimento. Por alguns séculos, a academia não teve outro mundo para envolver em suas tramas conceituais, sobre o qual refletir, para descrever e interpretar, que não aquele sedimentado pela visão e prática capitalistas. Durante esse período, empresas e academia estavam em permanente contato, mesmo que — por sua incapacidade de conversar entre si — tenham dado a impressão de manter distância. E o lugar de encontro tem sido sempre, como hoje, indicado e fornecido pela primeira.

O mundo que sustentava o discurso de Joshua e lhe dava credibilidade era o mundo fordista. (O termo “fordismo” foi utilizado pela primeira vez há muito tempo por Antonio Gramsci e Henri de Man, mas, fiel aos hábitos da coruja de Minerva de Hegel, foi redescoberto e trazido ao primeiro plano e ao uso comum apenas quando o sol que brilhava sobre as práticas fordistas começou a se pôr.) Na descrição retrospectiva de Alain Lipietz, o fordismo foi, em seu apogeu, um modelo de industrialização, de acumulação e de *regulação*:

[uma] combinação de formas de ajuste das expectativas e do comportamento contraditório dos agentes individuais aos princípios coletivos do regime de acumulação ...

O paradigma industrial incluía o princípio *tailorista* da racionalização, juntamente com a constante mecanização. Essa “racionalização” baseava-se na separação dos aspectos intelectual e manual do traba-

lho ... o conhecimento social sistematizado a partir de cima e incorporado ao maquinário pelos projetistas. Quando Taylor e os engenheiros tailoristas introduziram esses princípios no começo do século XX, seu objetivo explícito era forçar o controle da administração sobre os trabalhadores.²

Mas o modelo fordista era mais que isso, um local epistemológico de construção sobre o qual se erigia toda uma visão de mundo e a partir da qual ele se sobrepunha majestaticamente à totalidade da experiência vivida. O modo como os seres humanos entendem o mundo tende a ser sempre *praxeomórfico*: é sempre determinado pelo *know-how* do dia, pelo que as pessoas podem fazer e pelo modo como usualmente o fazem. A fábrica fordista — com a meticulosa separação entre projeto e execução, iniciativa e atendimento a comandos, liberdade e obediência, invenção e determinação, com o estreito entrelaçamento dos opostos dentro de cada uma das oposições binárias e a suave transmissão de comando do primeiro elemento de cada par ao segundo — foi sem dúvida a maior realização até hoje da engenharia social orientada pela ordem. Não surpreende que tenha estabelecido o quadro metafórico de referência (mesmo que a referência não fosse citada) para todos os que tentavam compreender como a realidade humana opera em todos os seus níveis — tanto o societal-global quanto o da vida individual. Sua presença dissimulada ou aberta é fácil de detectar em visões aparentemente tão distantes como o “sistema social” parsoniano, que se auto-reproduz e é dirigido pelo “conjunto central de valores”, e o “projeto de vida” sartreano, que serve como projeto-guia para o esforço de construção da identidade do eu.

De fato, parecia não existir alternativa à fábrica fordista, nem algum obstáculo sério a impedir a expansão do modelo fordista até os mais recônditos recessos e fissuras da sociedade. O debate entre Orwell e Huxley, assim como o confronto entre socialismo e capitalismo, foi, a esse respeito, não mais que uma desavença em família. O comunismo, afinal, desejava apenas livrar o modelo fordista de suas poluições presentes (não imperfeições) — do maligno caos gerado pelo mercado que se interpunha no caminho da últi-

ma e total derrota dos acidentes e da contingência e que assim limitava o planejamento racional. Nas palavras de Lênin, a visão do socialismo seria efetivada se os comunistas conseguissem “combinar o poder soviético e a organização soviética da administração com o último progresso do capitalismo”;³ com a “organização soviética da administração” significando, para Lênin, permitir que o “último progresso do capitalismo” (isto é, como ele insistia em repetir, a “organização científica do trabalho”) transbordasse de dentro dos muros da fábrica para penetrar e saturar a vida social como um todo.

O fordismo era a autoconsciência da sociedade moderna em sua fase “pesada”, “volumosa”, ou “imóvel” e “enraizada”, “sólida”. Nesse estágio de sua história conjunta, capital, administração e trabalho estavam, para o bem e para o mal, condenados a ficar juntos por muito tempo, talvez para sempre — amarrados pela combinação de fábricas enormes, maquinaria pesada e força de trabalho maciça. Para sobreviver, e principalmente para agir de modo eficiente, tinham que “cavar”, desenhar fronteiras e marcá-las com trincheiras e arame farpado, ao mesmo tempo em que faziam a fortaleza suficientemente grande para abrigar todo o necessário para resistir a um cerco prolongado, talvez sem perspectivas. O capitalismo pesado era obcecado por volume e tamanho, e, por isso, também por fronteiras, fazendo-as firmes e impenetráveis. O gênio de Henry Ford foi descobrir o modo de manter os defensores de sua fortaleza industrial dentro dos muros — para guardá-los da tentação de desertar ou mudar de lado. Como disse o economista da Sorbonne Daniel Cohen:

Henry Ford decidiu um dia “dobrar” os salários de seus trabalhadores. A razão (publicamente) declarada, a célebre frase “quero que meus trabalhadores sejam pagos suficientemente bem para comprar meus carros” foi, obviamente, uma brincadeira. As compras dos trabalhadores eram uma fração ínfima de suas vendas, mas os salários pesavam muito mais em seus custos ... A verdadeira razão para o aumento dos salários foi a formidável rotatividade de força de trabalho que a Ford enfrentava. Ele decidiu dar o aumento espetacular aos trabalhadores para fixá-los à linha ...⁴

A corrente invisível que prendia os trabalhadores a seus lugares e impedia sua mobilidade era, nas palavras de Cohen, “o coração do fordismo”. O rompimento dessa corrente foi também o divisor de águas decisivo na experiência de vida, e se associa à decadência e extinção aceleradas do modelo fordista. “Quem começa uma carreira na Microsoft”, observa Cohen, “não sabe onde ela vai terminar. Começar na Ford ou na Renault implicava, ao contrário, a quase certeza de que a carreira seguiria seu curso no mesmo lugar.”

Em seu estágio pesado, o capital estava tão fixado ao solo quanto os trabalhadores que empregava. Hoje o capital viaja leve – apenas com a bagagem de mão, que inclui nada mais que pasta, telefone celular e computador portátil. Pode saltar em quase qualquer ponto do caminho, e não precisa demorar-se em nenhum lugar além do tempo que durar sua satisfação. O trabalho, porém, permanece tão imobilizado quanto no passado – mas o lugar em que ele imaginava estar fixado de uma vez por todas perdeu sua solidez de outrora; buscando rochas, as âncoras encontram areias movediças. Alguns dos habitantes do mundo estão em movimento; para os demais, é o mundo que se recusa a ficar parado. O discurso de Joshua soa vazio quando o mundo, que uma vez teve legislador, árbitro e corte de apelação reunidos em uma só entidade, parece cada vez mais com um dos jogadores, escondendo as cartas, preparando armadilhas e aguardando sua vez de blefar.

Os passageiros do navio “Capitalismo Pesado” confiavam (nem sempre sabiamente) em que os seletos membros da tripulação com direito a chegar à ponte de comando conduziram o navio a seu destino. Os passageiros podiam dedicar toda sua atenção a aprender e seguir as regras a eles destinadas e exibidas ostensivamente em todas as passagens. Se reclamavam (ou às vezes se amotinavam), era contra o capitão, que não levava o navio a porto com a suficiente rapidez, ou por negligenciar excepcionalmente o conforto dos passageiros. Já os passageiros do avião “Capitalismo Leve” descobrem horrorizados que a cabine do piloto está vazia e que não há meio de extrair da “caixa preta” chamada piloto automático qualquer informação sobre para onde vai o avião, onde aterrizará, quem escolherá o aeroporto e sobre se existem regras

que permitam que os passageiros contribuam para a segurança da chegada.

Tenho carro, posso viajar

Podemos dizer que o rumo dos eventos no mundo do capitalismo provou ser o exato oposto do que Max Weber previa quando escolheu a burocracia como protótipo da sociedade por vir e a retratou como a forma por excelência da ação racional. Extrapolando sua visão do futuro a partir da experiência contemporânea do capitalismo pesado (o homem que cunhou a expressão “gaiola de ferro” não podia estar ciente de que o “peso” era um mero atributo temporário do capitalismo e que outras modalidades da ordem capitalista eram concebíveis e estavam em gestação), Weber previu o triunfo iminente da “racionalidade instrumental”: com o destino da história humana dado como sabido, e a questão dos fins da ação humana acertada e não mais aberta à contestação, as pessoas passariam a se ocupar mais, talvez exclusivamente, da questão dos meios – o futuro seria, por assim dizer, obcecado com os meios. Toda racionalização adicional, em si mesma uma conclusão antecipada, consistiria em afiar, ajustar e aperfeiçoar os meios. Sabendo que a capacidade racional dos seres humanos tende a ser solapada constantemente por propensões afetivas e outras inclinações igualmente irracionais, poder-se-ia suspeitar de que a disputa sobre os fins dificilmente chegaria a um final; mas essa disputa seria no futuro expulsa da corrente principal, impulsionada pela inexorável racionalização – e deixada para os profetas e pregadores à margem dos superiores (e decisivos) afazeres da vida.

Weber também se referiu a outro tipo de ação orientada, a que chamou de racional por referência a *valores*, mas aí se referia à procura de valores “enquanto tais” e “independente da perspectiva de sucesso exterior”. Também deixou claro que os valores em que pensava eram de tipo ético, estético ou religioso – isto é, pertencentes à categoria que o capitalismo moderno degradou e declarou praticamente dispensável e irrelevante, quando não prejudicial, para a conduta racional que promovia.⁵ Podemos apenas

especular que a necessidade de adicionar a racionalidade por referência a valores a seu inventário dos tipos de ação ocorreu a Weber tardiamente, sob o impacto da revolução bolchevique, que parecia refutar a conclusão de que a questão dos objetivos tinha sido resolvida de uma vez por todas, e implicava, ao contrário, que ainda poderia surgir uma situação em que algumas pessoas se manteriam fiéis a seus ideais, por mais remota e ínfima que fosse a chance de realizá-los e por mais exorbitante que fosse o custo da tentativa – e assim se desviariam da única preocupação legítima, a saber, o cálculo dos meios apropriados à obtenção de determinados fins.

Quaisquer que sejam as aplicações do conceito da racionalidade referida a valores no esquema weberiano da história, esse conceito é inútil se quisermos captar a essência do momento histórico presente. O capitalismo leve de hoje não é “racional por referência a valores” no sentido de Weber, ainda que se afaste do tipo ideal da ordem racional-instrumental. O capitalismo leve parece estar a anos-luz de distância da racionalidade referida a valores no estilo weberiano; se alguma vez na história os valores foram abraçados “em termos absolutos”, isso certamente não é o que acontece hoje. O que realmente aconteceu no curso da passagem do capitalismo pesado para o leve foi o desbaratamento dos invisíveis “politburos” capazes de “absolutizar” os valores, das cortes supremas destinadas a pronunciar veredictos sem apelação sobre os objetivos dignos de perseguição (as instituições indispensáveis e centrais para o discurso de Joshua).

Na falta de uma Suprema Repartição (ou melhor, na presença de muitas repartições competindo pela supremacia, nenhuma delas com grandes chances de vencer), a questão dos objetivos está novamente posta e destinada a tornar-se causa de muita hesitação e de agonia sem fim, a solapar a confiança e a gerar a sensação enervante de incerteza e, portanto, também um Estado de ansiedade perpétua. Nas palavras de Gerhard Schulze, este é um novo tipo de incerteza: “não saber os fins, em lugar da incerteza tradicional de não saber os meios”.⁶ Não é mais o caso de tentar, sem ter o conhecimento completo, calcular os meios (os já disponíveis e os tidos como necessários e zelosamente buscados) em relação

a determinado fim. O que está em pauta é a questão de considerar e decidir, em face de todos os riscos conhecidos ou meramente adivinhados, quais dos muitos flutuantes e sedutores fins “ao alcance” (isto é, que podem ser razoavelmente perseguidos) devem ter prioridade – dada a quantidade de meios disponíveis e levando em consideração as ínfimas chances de sua utilidade duradoura.

Nas novas circunstâncias, o mais provável é que a maior parte da vida humana e a maioria das vidas humanas consuma-se na agonia quanto à escolha de objetivos, e não na procura dos meios para os fins, que não exigem tanta reflexão. Ao contrário de seu antecessor, o capitalismo leve tende a ser *obcecado por valores*. O pequeno anúncio apócrifo na coluna de “empregos procurados” – “tenho carro, posso viajar” – pode servir de epítome às novas problemáticas da vida, ao lado da questão atribuída aos chefes dos institutos e laboratórios técnicos e científicos de hoje: “Achamos a solução. Vamos agora procurar o problema.” A pergunta “o que posso fazer?” passou a dominar a ação, minimizando e excluindo a questão “como fazer da melhor maneira possível aquilo que tenho que não posso deixar de fazer?”

Como as Supremas Repartições que cuidavam da regularidade do mundo e guardavam os limites entre o certo e o errado não estão mais à vista, o mundo se torna uma coleção infinita de possibilidades: um contêiner cheio até a boca com uma quantidade incontável de oportunidades a serem exploradas ou já perdidas. Há mais – muitíssimo mais – possibilidades do que qualquer vida individual, por mais longa, aventureira e industriosa que seja, pode tentar explorar, e muito menos adotar. É a infinidade das oportunidades que preenche o espaço deixado vazio pelo desaparecimento da Suprema Repartição.

Não surpreende que não mais se escrevam distopias nestes tempos: o mundo pós-fordista, “moderno fluido”, dos indivíduos que escolhem em liberdade, não mais se ocupa do sinistro *Grande Irmão*, que puniria os que saíssem da linha. Neste mundo, no entanto, tampouco há espaço para o benigno e cuidadoso *Irmão Mais Velho* em quem se podia confiar e buscar apoio para decidir que coisas eram dignas de ser feitas ou possuídas e com quem se

podia contar para proteger o irmão mais novo dos valentões que se punham em seu caminho; e assim as utopias da boa sociedade também deixaram de ser escritas. Tudo, por assim dizer, corre agora por conta do indivíduo. Cabe ao indivíduo descobrir o que é capaz de fazer, esticar essa capacidade ao máximo e escolher os fins a que essa capacidade poderia melhor servir – isto é, com a máxima satisfação concebível. Compete ao indivíduo “amansar o inesperado para que se torne um entretenimento”.⁷

Viver num mundo cheio de oportunidades – cada uma mais apetitosa e atraente que a anterior, cada uma “compensando a anterior, e preparando o terreno para a mudança para a seguinte”⁸ – é uma experiência divertida. Nesse mundo, poucas coisas são predeterminadas, e menos ainda irrevogáveis. Poucas derrotas são definitivas, pouquíssimos contratempos, irreversíveis; mas nenhuma vitória é tampouco final. Para que as possibilidades continuem infinitas, nenhuma deve ser capaz de petrificar-se em realidade para sempre. Melhor que permaneçam líquidas e fluidas e tenham “data de validade”, caso contrário poderiam excluir as oportunidades remanescentes e abortar o embrião da próxima aventura. Como dizem Zbyszko Melosik e Tomasz Szkudlarek em seu interessante estudo de problemas da identidade,⁹ viver em meio a chances aparentemente infinitas (ou pelo menos em meio a maior número de chances do que seria razoável experimentar) tem o gosto doce da “liberdade de tornar-se qualquer um”. Porém essa doçura tem uma cica amarga porque, enquanto o “tornar-se” sugere que nada está acabado e temos tudo pela frente, a condição de “ser alguém”, que o tornar-se deve assegurar, anuncia o apito final do árbitro, indicando o fim do jogo: “Você não está mais livre quando chega o final; você não é você, mesmo que tenha se tornado alguém.” Estar inacabado, incompleto e subdeterminado é um estado cheio de riscos e ansiedade, mas seu contrário também não traz um prazer pleno, pois fecha antecipadamente o que a liberdade precisa manter aberto.

A consciência de que o jogo continua, de que muito vai ainda acontecer, e o inventário das maravilhas que a vida pode oferecer são muito agradáveis e satisfatórios. A suspeita de que nada do que já foi testado e apropriado é duradouro e garantido contra a

decadência é, porém, a proverbial mosca na sopa. As perdas equivalem aos ganhos. A vida está fadada a navegar entre os dois, e nenhum marinheiro pode alardear ter encontrado um itinerário seguro e sem riscos.

O mundo cheio de possibilidades é como uma mesa de bufê com tantos pratos deliciosos que nem o mais dedicado comensal poderia esperar provar de todos. Os comensais são *consumidores*, e a mais custosa e irritante das tarefas que se pode pôr diante de um consumidor é a necessidade de estabelecer prioridades: a necessidade de dispensar algumas opções inexploradas e abandoná-las. A infelicidade dos consumidores deriva do excesso e não da falta de escolha. “Será que utilizei os meios à minha disposição da melhor maneira possível?” é a pergunta que mais assombra e causa insônia ao consumidor. Como disse Marina Bianchi num trabalho coletivo de economistas que tinham em mente os vendedores de bens de consumo,

no caso do consumidor, a função objetiva ... está vazia ...

Os fins coerentemente se equivalem aos meios, mas os próprios fins não são escolhidos racionalmente ...

Hipoteticamente, os consumidores, mas não as firmas, não podem nunca errar, ou ser pegos errando.¹⁰

Mas se não se pode errar, também não se pode saber se se está certo. Se não há movimentos errados, não há nada que permita distinguir um movimento como melhor, e assim nada que permita reconhecer o movimento certo entre as várias alternativas – nem antes nem depois de fazer o movimento. É uma bênção mista que o perigo do erro não esteja nas cartas – uma alegria duvidosa, certamente, dado que seu preço é a incerteza perpétua e um desejo que provavelmente nunca será saciado. É uma boa notícia, uma promessa de permanecer no ramo, para os vendedores, mas para os compradores é a certeza de que continuarão aflitos.

Pare de me dizer; mostre-me!

O capitalismo pesado, no estilo fordista, era o mundo dos que litavam as leis, dos projetistas de rotinas e dos supervisores; o

mundo de homens e mulheres dirigidos por outros, buscando fins determinados por outros, do modo determinado por outros. Por essa razão era também o mundo das autoridades: de líderes que sabiam mais e de professores que ensinavam a proceder melhor.

O capitalismo leve, amigável com o consumidor, não aboliu as autoridades que ditam leis, nem as tornou dispensáveis. Apenas deu lugar e permitiu que coexistissem autoridades em número tão grande que nenhuma poderia se manter por muito tempo e menos ainda atingir a posição de exclusividade. Ao contrário do erro, a verdade é só uma, e pode ser reconhecida como verdade (isto é, com o direito de declarar erradas todas as alternativas a ela mesma) justamente por ser única. Parando para pensar, “numerosas autoridades” é uma contradição em termos. Quando as autoridades são muitas, tendem a cancelar-se mutuamente, e a única autoridade efetiva na área é a que pode escolher entre elas. É por cortesia de quem escolhe que a autoridade se torna uma autoridade. As autoridades não mais ordenam; elas se tornam agradáveis a quem escolhe; tentam e seduzem.

O “líder” foi um produto não-intencional, e um complemento necessário, do mundo que tinha por objetivo a “boa sociedade”, ou a sociedade “certa e apropriada”, e procurava manter as alternativas impróprias à distância. O mundo da “modernidade líquida” não faz nem uma coisa nem outra. A infame frase de efeito de Margaret Thatcher “não existe essa coisa de sociedade” é ao mesmo tempo uma reflexão perspicaz sobre a mudança no caráter do capitalismo, uma declaração de intenções e uma profecia autocumprida: em seus rastros veio o dismantelamento das redes normativas e protetoras, que ajudavam o mundo em seu percurso de tornar-se carne. “Não-sociedade” significa não ter nem utopia nem distopia: como Peter Drucker, o guru do capitalismo leve, disse, “não mais salvação pela sociedade” – sugerindo (ainda que por omissão e não por afirmação) que, por implicação, a responsabilidade pela danoção não pode ficar com a sociedade; a redenção e a condenação são produzidas pelo indivíduo e somente por ele – o resultado do que o agente livre fez livremente de sua vida.

Não faltam, obviamente, pessoas que afirmam “estar por dentro”, e muitas delas têm legiões de seguidores prontos a lhes fazer

coro. Tais pessoas “por dentro”, mesmo aquelas cujo conhecimento não foi posto publicamente em dúvida, não são, no entanto, *líderes*; elas são, no máximo, *conselheiros* – e uma diferença crucial entre líderes e conselheiros é que os primeiros devem ser seguidos e os segundos precisam ser contratados e podem ser demitidos. Os líderes demandam e esperam disciplina; os conselheiros podem, na melhor das hipóteses, contar com a boa vontade do outro de ouvir e prestar atenção. E devem primeiro conquistar essa vontade bajulando os possíveis ouvintes. Outra diferença crucial entre líderes e conselheiros é que os primeiros agem como intermediários entre o bem individual e o “bem de todos”, ou, (como diria C. Wright Mills) entre as preocupações privadas e as questões públicas. Os conselheiros, ao contrário, cuidam de nunca pisar fora da área fechada do privado. Doenças são individuais, assim como a terapia; as preocupações são privadas, assim como os meios de lutar para resolvê-las. Os conselhos que os conselheiros oferecem se referem à *política-vida*, não à Política com P maiúsculo; eles se referem ao que as pessoas aconselhadas podem fazer elas mesmas e para si próprias, cada uma para si – não ao que podem realizar em conjunto para cada uma delas, se unirem forças.

Em um dos maiores sucessos entre os popularíssimos livros de auto-ajuda (vendeu mais de cinco milhões de cópias desde sua publicação em 1987), Melody Beattie adverte/aconselha seus leitores: “A maneira mais garantida de enlouquecer é envolver-se com os assuntos de outras pessoas, e a maneira mais rápida de tornar-se são e feliz é cuidar dos próprios.” O livro deve seu sucesso instantâneo ao título sugestivo (*Codependent no More*), que resume seu conteúdo: tentar resolver os problemas de outras pessoas nos torna dependentes, e a dependência oferece reféns ao destino – ou, mais precisamente, a coisas que não dominamos e a pessoas que não controlamos; portanto, cuidemos de nossos problemas, e apenas de nossos problemas, com a consciência limpa. Há pouco a ganhar fazendo o trabalho de outros, e isso desviaria nossa atenção do trabalho que ninguém pode fazer senão nós mesmos. Tal mensagem soa agradável – como uma confirmação, uma absolvição e uma luz verde necessária – a todos os que, sós, são forçados a seguir, a favor ou contra seu próprio juízo, e não

sem dor na consciência, a exortação de Samuel Butler: “No fim, o prazer é melhor guia que o direito ou o dever.”

“Nós” é o pronome pessoal usado com mais freqüência pelos líderes. Já os conselheiros têm pouco que fazer com ele: “nós” não é mais que um agregado de “eus”, e o agregado, ao contrário do “grupo” de Émile Durkheim, não é maior que a soma de suas partes. Ao fim da sessão de aconselhamento, as pessoas aconselhadas estão tão sós quanto antes. Isso quando sua solidão não foi reforçada: quando sua impressão de que seriam abandonadas à sua própria sorte não foi corroborada e transformada em uma quase certeza. Qualquer que fosse o conteúdo do aconselhamento, este se referia a coisas que a pessoa aconselhada deveria fazer por si mesma, aceitando inteira responsabilidade por fazê-las de maneira apropriada, e não culpando a ninguém pelas conseqüências desagradáveis que só poderiam ser atribuídas a seu próprio erro ou negligência.

O melhor conselheiro é o que está ciente do fato de que aqueles que receberão os conselhos querem uma lição-objeto. Desde que a natureza dos problemas seja tal que eles possam ser enfrentados pelos indivíduos por conta própria e por esforços individuais, o que as pessoas em busca de conselho precisam (ou acreditam precisar) é um *exemplo* de como outros homens e mulheres, diante de problemas semelhantes, se desincumbem deles. E elas precisam do exemplo por razões ainda mais essenciais: o número dos que se sentem “infelizes” é maior que o dos que conseguem indicar e identificar as causas de sua infelicidade. O sentimento de “estar infeliz” é muitas vezes difuso e solto; seus contornos são apagados, suas raízes, espalhadas; precisa tornar-se “tangível” – moldado e nomeado, a fim de tornar o igualmente vago desejo de felicidade uma tarefa específica. Olhando para a experiência de outras pessoas, tendo uma idéia de suas dificuldades e atribulações, esperamos descobrir e localizar os problemas que causaram nossa própria infelicidade, dar-lhes um nome e, portanto, saber para onde olhar para encontrar meios de resistir a eles ou resolvê-los.

Explicando a fenomenal popularidade do *Jane Fonda's Workout Book* (1981) e a técnica de auto-disciplina que esse livro pôs à

disposição de milhões de mulheres norte-americanas, Hilary Radner observa que

a instrutora se oferece como um exemplo ... mais do que como uma autoridade...

A mulher que se exercita possui seu próprio corpo pela identificação com uma imagem que não é a sua própria mas a dos corpos que lhe são oferecidos como exemplo.

Jane Fonda é bastante explícita sobre a essência do que oferece e bastante direta sobre o tipo de exemplo que seus leitores devem seguir: “Gosto muito de pensar que meu corpo é produto de mim mesma, é meu sangue e entranhas. É minha responsabilidade.”¹¹ A mensagem de Fonda para toda mulher é que trate seu corpo como sua propriedade (*meu* sangue, *minhas* entranhas), seu próprio produto e, acima de tudo, sua própria *responsabilidade*. Para sustentar e reforçar o *amour de soi* pós-moderno, ela invoca (ao lado da tendência de consumidora de auto-identificar-se pela propriedade) a memória do muito pré-pós-moderno – em verdade mais pré-moderno do que moderno – instinto de artesanato: o produto de meu trabalho é tão bom quanto (e não melhor que) a habilidade, atenção e cuidado que ponho em sua produção. Quaisquer que sejam os resultados, não tenho ninguém mais a quem possa elogiar (ou culpar, se for o caso). O lado inverso da mensagem também não é ambíguo, ainda que não soletrado com a mesma clareza: você *deve* a seu corpo cuidado, e se negligenciar esse dever, você deve sentir-se culpada e envergonhada. Imperfeições de *seu* corpo são *sua* culpa e vergonha. Mas a redenção do pecado está ao alcance das mãos da pecadora, e só de suas mãos.

Repito com Hilary Radner: ao dizer tudo isso, Jane Fonda não age como autoridade (como quem formula a lei, estabelece a norma, prega ou ensina). Ela se “oferece como exemplo”. Sou famosa e amada; sou um objeto de desejo e admiração. Por quê? Qualquer que seja a razão, existe porque eu a fiz existir. Olhem meu corpo: é esguio, flexível, tem boa forma – perenemente jovem. Você certamente gostaria de ter – de ser – um corpo como o meu. Meu corpo é meu trabalho; se você se exercitar como eu, você poderá

tê-lo. Se você sonha em “ser como Jane Fonda”, lembre-se que fui eu, Jane Fonda, que fiz de mim a Jane Fonda desses sonhos.

Ser rica e famosa ajuda, é claro; confere peso à mensagem. Embora Jane Fonda se esforce para se pôr como exemplo, e não autoridade, seria tolo negar que, sendo quem é, seu exemplo traz “naturalmente” uma autoridade que outros exemplos teriam que trabalhar muito para obter. Jane Fonda é de certa maneira um caso excepcional: ela herdou a condição de “estar sob os refletores” e atraiu ainda mais refletores sobre suas atividades muito antes de decidir fazer de seu corpo um exemplo. Em geral, porém, não podemos estar certos da direção em que funciona a relação causal entre a disposição de seguir um exemplo e a autoridade da pessoa que serve como exemplo. Como observou Daniel J. Boorstin – com graça, mas não de brincadeira (em *The Image*, 1961) –, uma celebridade é uma pessoa conhecida por ser muito conhecida, e um *best-seller* é um livro que vende bem porque está vendendo bem. A autoridade amplia o número de seguidores, mas, no mundo de fins incertos e cronicamente subdeterminados, é o número de seguidores que faz – que é – a autoridade.

Qualquer que seja o caso, no par exemplo-autoridade a parte do exemplo é a mais importante e mais solicitada. As celebridades com autoridade suficiente para fazer com que o que dizem seja digno de atenção mesmo antes que o digam são muito poucas para estrelar os inumeráveis programas de entrevistas da TV (e raramente aparecem nos mais populares deles, como o de Oprah e o de Trisha), mas isso não impede que esses programas sejam uma compulsão diária para milhões de homens e mulheres ávidos por aconselhamento. A autoridade da pessoa que compartilha sua história de vida pode fazer com que os espectadores observem o exemplo com atenção e aumenta os índices de audiência. Mas a falta de autoridade de quem conta sua vida, o fato de ela não ser uma celebridade, sua anonimidade, pode fazer com que o exemplo seja mais fácil de seguir e assim ter um potencial adicional próprio. As não-celebridades, os homens e mulheres “comuns”, “como você e eu”, que aparecem na telinha apenas por um momento passageiro (não mais do que o necessário para contar a história e receber o aplauso merecido, assim como alguma crítica por es-

conder partes picantes ou gastar tempo demais com as partes desinteressantes) são tão desvalidas e infelizes quanto os espectadores, sofrendo o mesmo tipo de golpes e buscando desesperadamente uma saída honrosa e um caminho promissor para uma vida mais feliz. E assim, o que elas fizeram eu também posso fazer; talvez até melhor. Posso aprender alguma coisa *útil* tanto com suas vitórias quanto com suas derrotas.

Seria arrogante, além de equivocando, condenar ou ridicularizar o vício dos programas de entrevistas como efeito da eterna avidez humana pela fofoca e da “curiosidade barata”. Num mundo repleto de meios, mas notoriamente pouco claro sobre os fins, as lições retiradas dos programas de entrevistas respondem a uma demanda genuína e têm valor pragmático inegável, pois já sabemos que depende de nós mesmos fazer (e continuar a fazer) o melhor possível de nossas vidas; e como também sabemos que quaisquer recursos requeridos por tal empreendimento só podem ser procurados e encontrados entre nossas próprias habilidades, coragem e determinação, é vital saber como agem outras pessoas diante de desafios semelhantes. Podem ter descoberto estratégias admiráveis que não percebemos; podem ter explorado partes da questão a que não demos atenção ou em que não nos aprofundamos o suficiente.

Essa não é, porém, a única vantagem. Como dito acima, nomear o problema é em si uma tarefa assustadora, e sem esse nome para o sentimento de inquietação ou infelicidade não há esperança de cura. No entanto, embora o sofrimento seja pessoal e privado, uma “linguagem privada” é uma incongruência. O que quer que seja nomeado, inclusive os sentimentos mais secretos, pessoais e íntimos, só o é propriamente se os nomes escolhidos forem de domínio público, se pertencerem a uma linguagem compartilhada e pública e forem compreendidos pelas pessoas que se comunicam nessa linguagem. Os programas de entrevistas são lições públicas de uma linguagem ainda-não-nascida-mas-prestes-a-nascer. Fornecem as palavras que poderão ser utilizadas para “nomear o problema” – para expressar, em modos publicamente legíveis, o que até agora era inefável e assim permaneceria sem tais palavras.

Esse é, em si, um ganho da maior importância – mas há ainda outros. Nos programas de entrevistas, palavras e frases que se referem a experiências consideradas íntimas e, portanto, inadequadas como tema de conversa são pronunciadas em público – para aprovação, divertimento e aplauso universais. Pela mesma razão, os programas de entrevistas *legitimam* o discurso público sobre questões privadas. Tornam o indizível dizível, o vergonhoso, decente, e transformam o feio segredo em questão de orgulho. Até certo ponto são rituais de exorcismo – e muito eficazes. Graças aos programas de entrevistas, posso falar de agora em diante abertamente sobre coisas que eu pensava (equivocadamente, agora vejo) infames e infamantes e, portanto, destinadas a permanecer secretas e a serem sofridas em silêncio. Como minha confissão não é mais secreta, ganho mais que o conforto da absolvição: não preciso mais me sentir envergonhado ou temeroso de ser desprezado, condenado por impudência ou relegado ao ostracismo. Essas são, afinal, as coisas de que as pessoas falam compungidas na presença de milhões de espectadores. Seus problemas privados, e assim também meus próprios problemas, tão parecidos aos deles, são *adequados para discussão pública*. Não que se tornem *questões públicas*, entram na discussão precisamente em sua condição de *questões privadas* e, por mais que sejam discutidas, como os leopardos, também não mudam suas pintas. Ao contrário, são reafirmadas como privadas e emergirão da exposição pública reforçadas em seu caráter privado. Afinal, todos os que falaram concordaram que, na medida em que foram experimentadas e vividas privadamente, é assim que essas coisas devem ser confrontadas e resolvidas.

Muitos pensadores influentes (sendo Jürgen Habermas o mais importante deles) advertem sobre a possibilidade de que a “esfera privada” seja invadida, conquistada e colonizada pela “pública”. Voltando à memória recente da era que inspirou as distopias como as de Huxley ou de Orwell, pode-se compreender tal temor. As premonições parecem, no entanto, surgir da leitura do que acontece diante de nossos olhos com as lentes erradas. De fato, a tendência oposta à advertência é a que parece estar se operando

– a colonização da esfera pública por questões anteriormente classificadas como privadas e inadequadas à exposição pública.

O que está ocorrendo não é simplesmente outra renegociação da fronteira notoriamente móvel entre o privado e o público. O que parece estar em jogo é uma redefinição da esfera pública como um palco em que dramas privados são encenados, publicamente expostos e publicamente assistidos. A definição corrente de “interesse público”, promovida pela mídia e amplamente aceita por quase todos os setores da sociedade, é o dever de encenar tais dramas em público e o direito do público de assistir à encenação. As condições sociais que fazem com que tal desenvolvimento não seja surpreendente e pareça mesmo “natural” devem ficar evidentes à luz do argumento precedente; mas as conseqüências desse desenvolvimento ainda não foram inteiramente exploradas. Podem ter maior alcance do que em geral se aceita.

A conseqüência que pode ser considerada mais interessante é o desaparecimento da “política como a conhecemos” – da Política com P maiúsculo, a atividade encarregada de traduzir problemas privados em questões públicas (e vice-versa). É o esforço dessa tradução que hoje está se detendo. Os problemas privados não se tornam questões públicas pelo fato de serem ventilados em público; mesmo sob o olhar público não deixam de ser privados, e o que parece resultar de sua transferência para a cena pública é a expulsão de todos os outros problemas “não-privados” da agenda pública. O que cada vez mais é percebido como “questões públicas” são os *problemas privados de figuras públicas*. A tradicional questão da política democrática – quão útil ou prejudicial para o bem-estar de seus súditos/eleitores é o modo como as figuras públicas exercitam seus deveres públicos – foi pelo ralo, sinalizando para que o interesse público na boa sociedade, na justiça pública ou na responsabilidade coletiva pelo bem-estar individual a siga no caminho do esquecimento.

Atingido por uma série de “escândalos” (isto é, exposição pública de frouxidão moral nas vidas privadas de figuras públicas), Tony Blair (no *Guardian* de 11.1.1999) se queixava de que “a política se reduziu a uma coluna de mexericos” e conclamava a audiência a enfrentar a alternativa: “Ou teremos a pauta de notí-

cias dominada pelo escândalo, pelo mexerico e pela trivialidade, ou pelas coisas que realmente importam.”¹² Tais palavras não podem senão surpreender, vindo, como vêm, de um político que consulta diariamente “grupos focais” na esperança de ser regularmente informado sobre os sentimentos da base e “as coisas que realmente importam” na *opinião* de seus eleitores, e cujo modo de manejar as coisas que realmente importam para as *condições* em que seus eleitores vivem é ela mesma um fator importante no tipo de vida responsável pela “redução da política a uma coluna de mexericos” que ele lamenta.

As condições de vida em questão levam os homens e mulheres a buscar exemplos, e não líderes. Levam-nos a esperar que as pessoas sob os refletores – todas e qualquer uma delas – mostrem como “as coisas que importam” (agora confinadas a suas próprias quatro paredes e aí trancadas) são feitas. Afinal, eles ouvem diariamente que o que está errado em suas vidas provém de seus próprios erros, foi sua própria culpa e deve ser consertado com suas próprias ferramentas e por seus próprios esforços. Não é, portanto, por acaso que supõem que a maior utilidade (talvez a única) das pessoas que alegam “estar por dentro” é mostrar-lhes como manejar as ferramentas e fazer o esforço. Ouviram repetidamente dessas “pessoas por dentro” que ninguém mais faria o que eles mesmos deveriam fazer, cada um por si. Por que, então, alguém ficaria intrigado se o que atrai a atenção e provoca o interesse de tantos homens e mulheres é o que os políticos (e outras celebridades) fazem em privado? Ninguém entre os “grandes e poderosos”, nem mesmo a “opinião pública” ofendida, propôs o impeachment de Bill Clinton por ter abolido a previdência enquanto “questão federal” – e, portanto, em termos práticos, anulado a promessa coletiva e o dever de proteger os indivíduos contra os movimentos do destino, notórios por seu hábito desagradável de administrar individualmente seus golpes.

No espetáculo colorido das celebridades da telinha e das manchetes, os homens e mulheres de Estado não ocupam uma posição privilegiada. Não importa muito qual a razão da “notoriedade” que, segundo Boorstin, faz com que uma celebridade seja uma celebridade. Um lugar sob os refletores é um modo de ser por si

mesmo, que estrelas do cinema, jogadores de futebol e ministros de governo compartilham em igual medida. Um dos requisitos que se aplica a todos é que se espera – “eles têm o dever público” – que confessem “para consumo público” e ponham suas vidas privadas à disposição, e que não reclamem se outros o fizerem por eles. Uma vez expostas, essas vidas privadas podem se mostrar pouco esclarecedoras ou decididamente pouco atraentes: nem todos os segredos privados contêm lições que outras pessoas poderiam considerar úteis. Os desapontamentos, por mais numerosos que sejam, dificilmente mudarão os hábitos confessionais ou dissiparão o apetite pelas confissões; afinal – repito – o modo como as pessoas individuais definem individualmente seus problemas individuais e os enfrentam com habilidades e recursos individuais é a única “questão pública” remanescente e o único objeto de “interesse público”. E enquanto isso for assim, espectadores e ouvintes treinados para confiar em seu próprio julgamento e esforço na busca de esclarecimento e orientação continuarão a olhar para as vidas privadas de outros “como eles” com o mesmo zelo e esperança com que poderiam ter olhado para as lições, homilias e sermões de visionários e pregadores quando acreditavam que as misérias privadas só poderiam ser aliviadas ou curadas “reunindo as cabeças”, “cerrando fileiras” e “em ordem unida”.

A compulsão transformada em vício

Procurar exemplos, conselho e orientação é um vício: quanto mais se procura, mais se precisa e mais se sofre quando privado de novas doses da droga procurada. Como meio de aplacar a sede, todos os vícios são auto-destrutivos; destroem a possibilidade de se chegar à satisfação.

Exemplos e receitas são atraentes enquanto não-testados. Mas dificilmente algum deles cumpre o que promete – virtualmente, cada um fica aquém da realização que dizia trazer. Mesmo que algum deles mostrasse funcionar do modo esperado, a satisfação não duraria muito, pois no mundo dos consumidores as possibilidades são infinitas, e o volume de objetivos sedutores à disposição

nunca poderá ser exaurido. As receitas para a boa vida e os utensílios que a elas servem têm “data de validade”, mas muitos cairão em desuso bem antes dessa data, apequenados, desvalorizados e destituídos de fascínio pela competição de ofertas “novas e aperfeiçoadas”. Na corrida dos consumidores, a linha de chegada sempre se move mais veloz que o mais veloz dos corredores; mas a maioria dos corredores na pista tem músculos muito flácidos e pulmões muito pequenos para correr velozmente. E assim, como na Maratona de Londres, pode-se admirar e elogiar os vencedores, mas o que verdadeiramente conta é permanecer na corrida até o fim. Pelo menos a Maratona de Londres tem um fim, mas a outra corrida – para alcançar a promessa fugidia e sempre distante de uma vida sem problemas –, uma vez iniciada, nunca termina: comecei, mas posso *não* terminar.

Então é a continuação da corrida, a satisfatória consciência de permanecer na corrida, que se torna o verdadeiro vício – e não algum prêmio à espera dos poucos que cruzam a linha de chegada. Nenhum dos prêmios é suficientemente satisfatório para destituir os outros prêmios de seu poder de atração, e há tantos outros prêmios que acenam e fascinam porque (por enquanto, sempre por enquanto, desesperadamente por enquanto) ainda não foram tentados. O desejo se torna seu próprio propósito, e o único propósito não-contestado e inquestionável. O papel de todos os outros propósitos, seguidos apenas para serem abandonados na próxima rodada e esquecidos na seguinte, é o de manter os corredores correndo – como “marcadores de passo”, corredores contratados pelos empresários das corridas para correr poucas rodadas apenas, mas na máxima velocidade que puderem, e então retirar-se tendo puxado os outros corredores para o nível de quebra de recordes, ou como os foguetes auxiliares que, tendo levado a espaçonave à velocidade necessária, são ejetados para o espaço e se desintegram. Num mundo em que a gama de fins é ampla demais para o conforto e sempre mais ampla que a dos meios disponíveis é ao volume e eficácia dos meios que se deve atender com mais cuidado. Permanecer na corrida é o mais importante dos meios, de fato o meta-meio: o meio de manter viva a confiança em outros meios e a demanda por outros meios.

O arquétipo dessa corrida particular em que cada membro de uma sociedade de consumo está correndo (tudo numa sociedade de consumo é uma questão de escolha, exceto a compulsão da escolha – a compulsão que evolui até se tornar um vício e assim não é mais percebida como compulsão) é a atividade de comprar. Estamos na corrida enquanto andamos pelas lojas, e não são só as lojas ou supermercados ou lojas de departamentos ou aos “templos do consumo” de George Ritzer que visitamos. Se “comprar” significa esquadrinhar as possibilidades, examinar, tocar, sentir, manusear os bens à mostra, comparando seus custos com o conteúdo da carteira ou com o crédito restante nos cartões de crédito, pondo alguns itens no carrinho e outros de volta às prateleiras – então vamos às compras tanto nas lojas quanto fora delas; vamos às compras na rua e em casa, no trabalho e no lazer, acordados e em sonhos. O que quer que façamos e qualquer que seja o nome que atribuamos à nossa atividade, é como ir às compras, uma atividade feita nos padrões de ir às compras. O código em que nossa “política de vida” está escrito deriva da pragmática do comprar.

Não se compra apenas comida, sapatos, automóveis ou itens de mobiliário. A busca ávida e sem fim por novos exemplos aperfeiçoados e por receitas de vida é também uma variedade do comprar, e uma variedade da máxima importância, seguramente, à luz das lições gêmeas de que nossa felicidade depende apenas de nossa competência pessoal mas que somos (como diz Michael Parenti¹³) pessoalmente incompetentes, ou não tão competentes como deveríamos, e poderíamos, ser se nos esforçássemos mais. Há muitas áreas em que precisamos ser mais competentes, e cada uma delas requer uma “compra”. “Vamos às compras” pelas habilidades necessárias a nosso sustento e pelos meios de convencer nossos possíveis empregadores de que as temos; pelo tipo de imagem que gostaríamos de vestir e por modos de fazer com que os outros acreditem que somos o que vestimos; por maneiras de fazer novos amigos que queremos e de nos desfazer dos que não mais queremos; pelos modos de atrair atenção e de nos escondermos do escrutínio; pelos meios de extrair mais satisfação do amor e pelos meios de evitar nossa “dependência” do parceiro amado ou

amante; pelos modos de obter o amor do amado e o modo menos custoso de acabar com uma união quando o amor desapareceu e a relação deixou de agradar; pelo melhor meio de poupar dinheiro para um futuro incerto e o modo mais conveniente de gastar dinheiro antes de ganhá-lo; pelos recursos para fazer mais rápido o que temos que fazer e por coisas para fazer a fim de encher o tempo então disponível; pelas comidas mais deliciosas e pela dieta mais eficaz para eliminar as conseqüências de comê-las; pelos mais poderosos sistemas de som e as melhores pílulas contra a dor de cabeça. A lista de compras não tem fim. Porém por mais longa que seja a lista, a opção de não ir às compras não figura nela. E a competência mais necessária em nosso mundo de fins ostensivamente infinitos é a de quem vai às compras hábil e infatigavelmente.

O consumismo de hoje, porém, não diz mais respeito à satisfação das necessidades – nem mesmo as mais sublimes, distantes (alguns diriam, não muito corretamente, “artificiais”, “inventadas”, “derivativas”) necessidades de identificação ou a auto-segurança quanto à “adequação”. Já foi dito que o *spiritus movens* da atividade consumista não é mais o conjunto mensurável de necessidades articuladas, mas o *desejo* – entidade muito mais volátil e efêmera, evasiva e caprichosa, e essencialmente não-referencial que as “necessidades”, um motivo autogerado e autopropelido que não precisa de outra justificação ou “causa”. Apesar de suas sucessivas e sempre pouco duráveis reificações, o desejo tem a si mesmo como objeto constante, e por essa razão está fadado a permanecer insaciável qualquer que seja a altura atingida pela pilha dos outros objetos (físicos ou psíquicos) que marcam seu passado.

E no entanto, por óbvias que sejam suas vantagens sobre as necessidades, muito menos maleáveis e mais lentas, o desejo põe mais limites à prontidão dos consumidores para ir às compras do que os fornecedores de bens de consumo consideram palatável ou até suportável. Afinal, toma tempo, esforço e considerável gasto despertar o desejo, levá-lo à temperatura requerida e canalizá-lo na direção certa. Os consumidores guiados pelo desejo devem ser “produzidos”, sempre novos e a alto custo. De fato, a própria produção de consumidores devora uma fração intoleravelmente gran-

de dos custos totais de produção – fração que a competição tende a ampliar ainda mais.

Mas (felizmente para os produtores e comercializadores de bens de consumo) o consumismo em sua forma atual não está, como sugere Harvie Ferguson, “fundado sobre a regulação (estimulação) do desejo, mas sobre a liberação de fantasias desejosas”. A noção de desejo, observa Ferguson,

liga o consumo à auto-expressão, e a noções de gosto e discriminação. O indivíduo expressa a si mesmo através de suas posses. Mas, para a sociedade capitalista avançada, comprometida com a expansão continuada da produção, esse é um quadro psicológico muito limitado, que, em última análise, dá lugar a uma “economia” psíquica muito diferente. O querer substitui o desejo como força motivadora do consumo.¹⁴

A história do consumismo é a história da quebra e descarte de sucessivos obstáculos “sólidos” que limitam o vôo livre da fantasia e reduzem o “princípio do prazer” ao tamanho ditado pelo “princípio da realidade”. A “necessidade”, considerada pelos economistas do século XIX como a própria epítome da “solidez” – inflexível, permanentemente circunscrita e finita – foi descartada e substituída durante algum tempo pelo desejo, que era muito mais “fluido” e expansível que a necessidade por causa de suas relações meio ilícitas com sonhos plásticos e volúveis sobre a autenticidade de um “eu íntimo” à espera de expressão. Agora é a vez de descartar o desejo. Ele sobreviveu à sua utilidade: tendo trazido o vício do consumidor a seu Estado presente, não pode mais ditar o ritmo. Um estimulante mais poderoso, e, acima de tudo, mais versátil é necessário para manter a demanda do consumidor no nível da oferta. O “querer” é o substituto tão necessário; ele completa a libertação do princípio do prazer, limpando e dispondo dos últimos resíduos dos impedimentos do “princípio de realidade”: a substância naturalmente gasosa foi finalmente liberada do contêiner. Citando Ferguson uma vez mais:

Enquanto a facilitação do desejo se fundava na comparação, vaidade, inveja e a “necessidade” de auto-aprovação, nada está por baixo do

imediatismo do querer. A compra é casual, inesperada e espontânea. Ela tem uma qualidade de sonho tanto ao expressar quanto ao realizar um querer, que, como todos os querereres, é insincero e infantil.¹⁵

O corpo do consumidor

Como afirmei em *Life in Fragments* (Polity Press, 1996), a sociedade pós-moderna envolve seus membros primariamente em sua condição de consumidores, e não de produtores. A diferença é fundamental.

A vida organizada em torno do papel de produtor tende a ser normativamente regulada. Há um mínimo de que se precisa a fim de manter-se vivo e ser capaz de fazer o que quer que o papel de produtor possa requerer, mas também um máximo com que se pode sonhar, desejar e perseguir, contando com a aprovação social das ambições, sem medo de ser desprezado, rejeitado e posto na linha. O que passar acima desse limite é luxo, e desejar o luxo é pecado. O principal cuidado, portanto, é com a *conformidade*: manter-se seguramente entre a linha inferior e o limite superior — manter-se no mesmo nível (tão alto ou baixo, conforme o caso) do vizinho.

A vida organizada em torno do consumo, por outro lado, deve se bastar sem normas: ela é orientada pela sedução, por desejos sempre crescentes e querereres voláteis — não mais por regulação normativa. Nenhum vizinho em particular oferece um ponto de referência para uma vida de sucesso; uma sociedade de consumidores se baseia na comparação universal — e o céu é o único limite. A idéia de “luxo” não faz muito sentido, pois a idéia é fazer dos luxos de hoje as necessidades de amanhã, e reduzir a distância entre o “hoje” e o “amanhã” ao mínimo — tirar a espera da vontade. Como não há normas para transformar certos desejos em necessidades e para deslegitimar outros desejos como “falsas necessidades”, não há teste para que se possa medir o padrão de “conformidade”. O principal cuidado diz respeito, então, à *adequação* — a estar “sempre pronto”; a ter a capacidade de aproveitar a oportunidade quando ela se apresentar; a desenvolver novos desejos

feitos sob medida para as novas, nunca vistas e inesperadas seduções; e a não permitir que as necessidades estabelecidas tornem as novas sensações dispensáveis ou restrinjam nossa capacidade de absorvê-las e experimentá-las.

Se a sociedade dos produtores coloca a saúde como o padrão que seus membros devem atingir, a sociedade dos consumidores acena aos seus com o ideal da *aptidão* (*fitness*). Os dois termos — saúde e aptidão — são freqüentemente tomados como coextensivos e usados como sinônimos; afinal, ambos se referem a cuidados com o corpo, ao Estado que se quer que o corpo alcance e ao regime que se deve seguir para realizar essa vontade. Tratar esses termos como sinônimos é, porém, um erro — e não meramente pelos fatos conhecidos de que nem todos os regimes de aptidão “são bons para a saúde” e de que o que ajuda a manter a saúde não necessariamente leva à aptidão. Saúde e aptidão pertencem a dois discursos muito diferentes e apelam a preocupações muito diferentes.

A saúde, como todos os conceitos normativos da sociedade dos produtores, demarca e protege os limites entre “norma” e “anormalidade”. “Saúde” é o estado próprio e desejável do corpo e do espírito humanos — um Estado que (pelo menos em princípio) pode ser mais ou menos exatamente descrito e também precisamente medido. Refere-se a uma condição corporal e psíquica que permite a satisfação das demandas do papel socialmente designado e atribuído — e essas demandas tendem a ser constantes e firmes. “Ser saudável” significa na maioria dos casos “ser empregável”: ser capaz de um bom desempenho na fábrica, de “carregar o fardo” com que o trabalho pode rotineiramente onerar a resistência física e psíquica do empregado.

O estado de “aptidão”, ao contrário, é tudo menos “sólido”; não pode, por sua natureza, ser fixado e circunscrito com qualquer precisão. Ainda que muitas vezes tomado como resposta à pergunta “como você está se sentindo?” (se estou “apto”, provavelmente responderei “ótimo”), seu verdadeiro teste fica para sempre no futuro: “estar apto” significa ter um corpo flexível, absorvente e ajustável, pronto para viver sensações ainda não testadas e impossíveis de descrever de antemão. Se a saúde é uma condição “nem

mais nem menos”, a aptidão está sempre aberta do lado do “mais”: não se refere a qualquer padrão particular de capacidade corporal, mas a seu (preferivelmente ilimitado) potencial de expansão. “Aptidão” significa estar pronto a enfrentar o não-usual, o não-rotineiro, o extraordinário – e acima de tudo o novo e o surpreendente. Quase se poderia dizer que, se a saúde diz respeito a “seguir as normas”, a aptidão diz respeito a quebrar todas as normas e superar todos os padrões.

Chegar a um padrão interpessoal seria de qualquer forma demais, pois uma comparação objetiva de graus de aptidão individuais não é possível. A aptidão, por contraste com a saúde, diz respeito a uma *experiência subjetiva* (no sentido de experiência “vívida”, “sentida” – e não a um Estado ou evento que possa ser observado de fora, e verbalizado e comunicado). Como todos os estados subjetivos, a experiência de “estar apto” é notoriamente difícil de articular de modo adequado à comunicação interpessoal, e menos ainda à comparação interpessoal. A satisfação e o prazer são sensações que não podem ser postas em termos abstratos: precisam ser “subjetivamente experimentadas” – vividas. Nunca saberemos com certeza se nossas sensações são tão profundas e excitantes, tão prazerosas em suma, como as do próximo. A busca da “aptidão” é como garimpar em busca de uma pedra preciosa que não podemos descrever até encontrar; não temos, porém, meios de decidir que encontramos a pedra, mas temos todas as razões para suspeitar de que não a encontramos. A vida organizada em torno da busca da aptidão promete uma série de escaramuças vitoriosas, mas nunca o triunfo definitivo.

Ao contrário do cuidado com a saúde, a busca da aptidão não tem, portanto, um fim natural. Os objetivos podem ser estabelecidos apenas para a presente etapa do esforço sem fim – e a satisfação de alcançar um objetivo é apenas momentânea. Na longa busca pela aptidão não há tempo para descanso, e toda celebração de sucessos momentâneos não passa de um intervalo antes de outra rodada de trabalho duro. Uma coisa que os que buscam a “aptidão” sabem com certeza é que ainda não estão suficientemente aptos, e que devem continuar tentando. A busca da aptidão é um

estado de auto-exame minucioso, auto-recriminação e auto-depreciação permanentes, e assim também de ansiedade contínua.

A saúde, circunscrita por seus padrões (quantificável e mensurável, como a temperatura do corpo ou a pressão sanguínea) e armada de uma clara distinção entre “norma” e “anormalidade”, deveria estar, a princípio, livre dessa ansiedade insaciável. Também a princípio, deveria ser claro o que deve ser feito a fim de alcançar um estado saudável e protegê-lo, em que condições podemos declarar que uma pessoa goza de “boa saúde”, ou em que ponto do tratamento podemos declarar que o estado de saúde foi restaurado e nada mais precisa ser feito. A princípio sim...

Na verdade, porém, o status de todas as normas, inclusive a norma da saúde, foi severamente abalado e se tornou frágil, numa sociedade de infinitas e indefinidas possibilidades. O que ontem era considerado normal e, portanto, satisfatório, pode hoje ser considerado preocupante, ou mesmo patológico, requerendo um remédio. Primeiro, estados do corpo sempre renovados tornam-se razões legítimas para intervenção médica – e as terapias disponíveis também não ficam estáticas. Segundo, a idéia de “doença”, outrora claramente circunscrita, torna-se cada vez mais confusa e nebulosa. Em vez de ser percebida como um evento excepcional com um começo e um fim, tende a ser vista como permanente companhia da saúde, seu “outro lado” e ameaça sempre presente: clama por vigilância incessante e precisa ser combatida e repelida dia e noite, sete dias por semana. O cuidado com a saúde torna-se uma guerra permanente contra a doença. E, finalmente, o significado de um “regime saudável de vida” não fica parado. Os conceitos de “dieta saudável” mudam em menos tempo do que duram as dietas recomendadas simultânea ou sucessivamente. O alimento que se pensava benéfico para a saúde ou inócuo é denunciado por seus efeitos prejudiciais a longo prazo antes que sua influência benigna tenha sido devidamente saboreada. Terapias e regimes preventivos voltados para algum tipo de enfermidade aparecem como patogênicos em outros aspectos; a intervenção médica é cada vez mais requerida pelas doenças “iatrogênicas” – enfermidades causadas por terapias passadas. Quase qualquer cura apresenta grandes riscos, e mais curas são necessárias para enfrentar as conseqüências de riscos assumidos no passado.

Por tudo isso, o cuidado com a saúde, contrariamente à sua natureza, torna-se estranhamente semelhante à busca da aptidão: contínuo, fadado à insatisfação permanente, incerto quanto à adequação de sua direção atual e gerando muita ansiedade.

Enquanto o cuidado com a saúde se torna cada vez mais semelhante à busca da aptidão, esta tenta imitar, quase sempre em vão, o que era a base da autoconfiança em relação aos cuidados com a saúde: a mensurabilidade do padrão de saúde, e conseqüentemente também do progresso terapêutico. Essa ambição explica, por exemplo, a notável popularidade do controle do peso entre os muitos “regimes de aptidão” disponíveis: os centímetros e gramas que desaparecem são dois dos poucos ganhos visíveis que podem realmente ser medidos com algum grau de precisão – como a temperatura do corpo no diagnóstico da saúde. A semelhança é uma ilusão: seria preciso imaginar um termômetro sem base em sua escala ou uma temperatura que melhoraria quanto mais a marca baixasse.

Na esteira dos ajustes recentes ao modelo da “aptidão”, o cuidado com a saúde se expande a tal ponto que Ivan Illich recentemente sugeriu que “a própria busca da saúde tornou-se o fator patogênico mais importante”. O diagnóstico não tem mais como objeto o indivíduo: seu verdadeiro objeto, em cada vez mais casos, é a distribuição das probabilidades, uma estimativa do que pode derivar da condição em que o paciente diagnosticado se encontra.

A saúde é cada vez mais identificada com a otimização dos riscos. Isso é, em todo caso, o que os habitantes da sociedade de consumo treinados a trabalhar por sua aptidão física esperam e desejam que seus médicos façam – e o que os irrita e os torna hostis aos médicos que não cumprem com esse papel. Num caso que gerou jurisprudência, um médico de Tübingen foi condenado por dizer à grávida que a probabilidade de a criança nascer com alguma má-formação não era “grande demais”, em vez de citar a probabilidade exata.¹⁶

Comprar como ritual de exorcismo

Pode-se conjecturar que os temores que assolam o “dono do corpo” obcecado com níveis inalcançáveis de aptidão e com uma

saúde cada vez menos definida e cada vez mais à imagem da aptidão provocariam cautela e circunspeção, moderação e austeridade – atitudes que destoam da lógica da sociedade de consumidores, para a qual podem ser desastrosas. Mas essa conclusão seria errônea. Exercitar os demônios interiores requer uma atitude positiva e muita ação – e não a retirada e o silêncio. Como quase toda ação numa sociedade de consumidores, esta custa caro; requer diversos mecanismos e ferramentas especiais que só o mercado de consumo pode fornecer. A atitude “meu corpo é uma fortaleza sitiada” não leva ao ascetismo, à abstinência ou à renúncia; significa consumir mais – porém consumir alimentos especiais, “saudáveis”, comprados no comércio. Antes de ser retirada do mercado por seus efeitos prejudiciais, a droga mais popular entre as pessoas preocupadas com controle de peso era o *Xenilin*, anunciada pelo slogan “coma mais e pese menos”. Segundo os cálculos de Barry Glassner, em um ano – 1987 – os norte-americanos preocupados com o corpo gastaram 74 bilhões de dólares em alimentos dietéticos, cinco bilhões em academias, 2,7 bilhões em vitaminas e 738 milhões em equipamentos de exercícios.¹⁷

Há, em suma, razões mais que suficientes para “ir às compras”. Qualquer explicação da obsessão de comprar que se reduza a uma causa única está arriscada a ser um erro. As interpretações comuns do comprar compulsivo como manifestação da revolução pós-moderna dos valores, a tendência a representar o vício das compras como manifestação aberta de instintos materialistas e hedonistas adormecidos, ou como produto de uma “conspiração comercial” que é uma incitação artificial (e cheia de arte) à busca do prazer como propósito máximo da vida, capturam na melhor das hipóteses apenas parte da verdade. Outra parte, e necessário complemento de todas essas explicações, é que a compulsão-transformada-em-vício de comprar é uma luta morro acima contra a incerteza aguda e enervante e contra um sentimento de insegurança incômodo e estupidificante.

Como observou T.H. Marshall em outro contexto, quando muitas pessoas correm simultaneamente na mesma direção, é preciso perguntar duas coisas: *atrás* de quê e *do* quê estão correndo? Os consumidores podem estar correndo atrás de sensações – tá-

teis, visuais ou olfativas — agradáveis, ou atrás de delícias do paladar prometidas pelos objetos coloridos e brilhantes expostos nas prateleiras dos supermercados, ou atrás das sensações mais profundas e reconfortantes prometidas por um conselheiro especializado. Mas estão também tentando escapar da agonia chamada insegurança. Querem estar, pelo menos uma vez, livres do medo do erro, da negligência ou da incompetência. Querem estar, pelo menos uma vez, seguros, confiantes; e a admirável virtude dos objetos que encontram quando vão às compras é que eles trazem consigo (ou parecem por algum tempo) a promessa de segurança.

Ainda que possa ser algo mais, o comprar compulsivo é também um ritual feito à luz do dia para exorcizar as horrendas aparições da incerteza e da insegurança que assombram as noites. É, de fato, um ritual *diário*: os exorcismos precisam ser repetidos diariamente, porque quase nada é posto nas prateleiras dos supermercados sem um carimbo como “melhor consumir antes de”, e porque o tipo de certeza à venda nas lojas pouco adianta para cortar as raízes da insegurança, que foram o que levou o comprador a visitar as lojas. O que importa, porém, e permite que o jogo continue — não obstante a falta de perspectivas —, é a maravilhosa qualidade dos exorcismos: eles são eficazes e satisfatórios não tanto porque afugentam os fantasmas (o que raramente fazem), mas pelo próprio fato de serem realizados. Enquanto a arte de exorcizar estiver viva, os fantasmas não podem reivindicar a invencibilidade. E, na sociedade dos consumidores individualizados, tudo o que precisa ser feito precisa ser feito *à la* “faça-você-mesmo”. O que mais, além das compras, preenche tão bem os pré-requisitos desse tipo de exorcismo?

Livre para comprar — ou assim parece

As pessoas de nosso tempo, observou Albert Camus, sofrem por não serem capazes de possuir o mundo de maneira suficientemente completa:

Exceto por vívidos momentos de realização, toda a realidade para eles é incompleta. Suas ações lhes escapam na forma de outras ações,

retornam sob aparências inesperadas para julgá-los e desaparecem, como a água que Tântalo desejava beber, por algum orifício ainda não descoberto.

Isso é o que cada um de nós sabe por um olhar introspectivo: isso é o que nossas próprias biografias, quando examinadas em retrospecto, nos ensinam sobre o mundo em que vivemos. Mas não quando olhamos ao redor: quanto aos outros que conhecemos, e especialmente pessoas de que sabemos — “vistas à distância, [sua] existência parece ter uma coerência e uma unidade que na verdade não pode ter, mas que parece evidente ao espectador”. Isso é uma ilusão de ótica. A distância (quer dizer, a pobreza de nosso conhecimento) borra os detalhes e apaga tudo o que não se encaixa na *Gestalt*. Ilusão ou não, tendemos a ver as vidas dos outros como obras de arte. E tendo-as visto assim, lutamos para fazer o mesmo: “Todo o mundo tenta fazer de sua vida uma obra de arte.”¹⁸

Essa obra de arte que queremos moldar a partir do estofado quebradiço da vida chama-se “identidade”. Quando falamos de identidade há, no fundo de nossas mentes, uma tênue imagem de harmonia, lógica, consistência: todas as coisas que parecem — para nosso desespero eterno — faltar tanto e tão abominavelmente ao fluxo de nossa experiência. A busca da identidade é a busca incessante de deter ou tornar mais lento o fluxo, de solidificar o fluido, de dar forma ao disforme. Lutamos para negar, ou pelo menos encobrir, a terrível fluidez logo abaixo do fino envoltório da forma; tentamos desviar os olhos de vistas que eles não podem penetrar ou absorver. Mas as identidades, que não tornam o fluxo mais lento e muito menos o detêm, são mais parecidas com crostas que vez por outra endurecem sobre a lava vulcânica e que se fundem e dissolvem novamente antes de ter tempo de esfriar e fixar-se. Então há necessidade de outra tentativa, e mais outra — e isso só é possível se nos aferrarmos desesperadamente a coisas sólidas e tangíveis e, portanto, que prometam ser duradouras, façam ou não parte de um conjunto, e dêem ou não razões para que esperemos que permaneçam juntas depois que as juntamos. Nas palavras de Deleuze e Guattari, “o desejo constantemente une o

fluxo contínuo e objetos parciais que são por natureza fragmentários e fragmentados”.¹⁹

As identidades parecem fixas e sólidas apenas quando vistas de relance, de fora. A eventual solidez que podem ter quando contempladas de dentro da própria experiência biográfica parece frágil, vulnerável e constantemente dilacerada por forças que expõem sua fluidez e por contracorrentes que ameaçam fazê-la em pedaços e desmanchar qualquer forma que possa ter adquirido.

A identidade experimentada, vivida, só pode se manter unida com o adesivo da fantasia, talvez o sonhar acordado. Mas, dada a teimosa evidência da experiência biográfica, qualquer adesivo mais forte – uma substância com maior poder de fixação que a fantasia fácil de dissolver e limpar – pareceria uma perspectiva tão repugnante quanto a ausência do sonhar acordado. É precisamente por isso que a moda, como observou Efrat Tseëlon, é tão adequada: exatamente a coisa certa, nem mais fraca nem mais forte que as fantasias. A moda oferece “meios de explorar os limites sem compromisso com a ação, e ... sem sofrer as conseqüências”. “Nos contos de fadas”, lembra Tseëlon, “as roupas de sonho são a chave da verdadeira identidade da princesa, como a fada-madrinha sabe perfeitamente ao vestir Cinderela para o baile.”²⁰

Em vista da volatilidade e instabilidade intrínsecas de todas ou quase todas as identidades, é a capacidade de “ir às compras” no supermercado das identidades, o grau de liberdade genuína ou supostamente genuína de selecionar a própria identidade e de mantê-la enquanto desejado, que se torna o verdadeiro caminho para a realização das fantasias de identidade. Com essa capacidade, somos livres para fazer e desfazer identidades à vontade. Ou assim parece.

Numa sociedade de consumo, compartilhar a dependência de consumidor – a dependência *universal* das compras – é a condição *sine qua non* de toda liberdade *individual*, acima de tudo da liberdade de ser diferente, de “ter identidade”. Num arroubo de sinceridade (ao mesmo tempo em que acena para os clientes sofisticados que sabem como é o jogo), um comercial de TV mostra uma multidão de mulheres com uma variedade de penteados e cores de cabelos, enquanto o narrador comenta: “Todas únicas;

todas individuais; todas escolhem X” (X sendo a marca anunciada de condicionador). O utensílio produzido em massa é a ferramenta da variedade individual. A identidade – “única” e “individual” – só pode ser gravada na substância que todo o mundo compra e que só pode ser encontrada quando se compra. Ganha-se a independência rendendo-se. Quando no filme *Elizabeth* a rainha da Inglaterra decide “mudar sua personalidade”, tornar-se a “filha de seu pai” e forçar os cortesãos a obedecerem a suas ordens, ela o faz mudando o penteado, cobrindo o rosto com grossa camada de pinturas artesanais e usando uma tiara também feita por artesãos.

A medida em que essa liberdade fundada na escolha de consumidor, especialmente a liberdade de auto-identificação pelo uso de objetos produzidos e comercializados em massa, é genuína ou putativa é uma questão aberta. Essa liberdade não funciona sem dispositivos e substâncias disponíveis no mercado. Dado isso, quão ampla é a gama de fantasias e experimentação dos felizes compradores?

Sua dependência não se limita ao ato da compra. Lembre-se, por exemplo, o formidável poder que os meios de comunicação de massa exercem sobre a imaginação popular, coletiva e individual. Imagens poderosas, “mais reais que a realidade”, em telas ubíquas estabelecem os padrões da realidade e de sua avaliação, e também a necessidade de tornar mais palatável a realidade “vivida”. A vida desejada tende a ser a vida “vista na TV”. A vida na telinha diminui e tira o charme da vida vivida: é a vida vivida que parece irreal, e continuará a parecer irreal enquanto não for remodelada na forma de imagens que possam aparecer na tela. (Para completar a realidade de nossa própria vida, precisamos passá-la para videotape – essa coisa confortavelmente apagável, sempre pronta para a substituição das velhas gravações pelas novas). Como diz Christopher Lasch: “A vida moderna é tão completamente mediada por imagens eletrônicas que não podemos deixar de responder aos outros como se suas ações – e as nossas – estivessem sendo gravadas e transmitidas simultaneamente para uma audiência escondida, ou guardadas para serem assistidas mais tarde.”²¹

Em livro posterior,²² Lasch lembra a seus leitores que “o velho sentido da identidade se refere tanto a pessoas como a coisas.

Ambas perderam sua solidez na sociedade moderna, sua definição e continuidade”. A implicação é que, nesse universal “desmanchar dos sólidos”, a iniciativa está com as coisas; e, como as coisas são os ornamentos simbólicos das identidades e as ferramentas dos esforços de identificação, as pessoas logo as seguem. Referindo-se ao famoso estudo de Emma Rothschild sobre a indústria automobilística, Lasch sugere que

as inovações de Alfred Sloan no marketing – a mudança anual de modelos, o constante aperfeiçoamento do produto, o esforço de associá-lo ao status social, a deliberada estimulação de um apetite ilimitado pela mudança – constituíram uma contrapartida necessária à inovação de Henry Ford na produção ... Ambas tendiam a desencorajar a iniciativa e o pensamento independente e a fazer com que os indivíduos desconfiassem de seu próprio julgamento, mesmo em questões de gosto. Parecia que suas próprias preferências não-tuteladas poderiam se atrasar em relação à moda e também precisavam ser periodicamente aperfeiçoadas.

Alfred Sloan era um pioneiro do que mais tarde se tornaria uma tendência universal. A produção de mercadorias como um todo substitui hoje “o mundo dos objetos duráveis” pelos “produtos perecíveis projetados para a obsolescência imediata”. As consequências dessa substituição foram sagazmente descritas por Jeremy Seabrook:

O capitalismo não entregou os bens às pessoas; as pessoas foram crescentemente entregues aos bens; o que quer dizer que o próprio caráter e sensibilidade das pessoas foi reelaborado, reformulado, de tal forma que elas se agrupam aproximadamente ... com as mercadorias, experiências e sensações ... cuja venda é o que dá forma e significado a suas vidas.²³

Num mundo em que coisas deliberadamente instáveis são a matéria-prima das identidades, que são necessariamente instáveis, é preciso estar constantemente em alerta; mas acima de tudo é preciso manter a própria flexibilidade e a velocidade de reajuste em relação aos padrões cambiantes do mundo “lá fora”. Como observou recentemente Thomas Mathiesen, a poderosa metáfora do Panóptico de Bentham e de Foucault não dá conta dos modos

em que o poder opera. Mudamo-nos agora, sugere Mathiesen, de uma sociedade do estilo Panóptico para uma sociedade do estilo *sinóptico*: as mesas foram viradas e agora são muitos que observam poucos.²⁴ Os espetáculos tomam o lugar da supervisão sem perder o poder disciplinador do antecessor. A obediência aos padrões (uma maleável e estranhamente ajustável obediência a padrões eminentemente flexíveis, acrescento) tende a ser alcançada hoje em dia pela tentação e pela sedução e não mais pela coerção – e aparece sob o disfarce do livre-arbítrio, em vez de revelar-se como força externa.

Essas verdades devem ser reafirmadas mais e mais, pois o cadáver do “conceito romântico do eu”, adivinhando uma profunda essência íntima que se esconde por trás das aparências externas e superficiais, hoje em dia tende a ser artificialmente reanimado pelos esforços conjuntos do que Paul Atkinson e David Silverman apropriadamente denominaram de “sociedade da entrevista” (“apoiada, em todos os seus aspectos, em entrevistas face a face para revelar o eu pessoal e privado do sujeito”) e de grande parte da pesquisa social de hoje (que visa a “chegar à verdade subjetiva do eu” provocando e então dissecando as narrativas pessoais na esperança de nelas encontrar uma revelação da verdade íntima). Atkinson e Silverman contestam essa prática:

Nas ciências sociais não revelamos eus coletando narrativas, mas criamos o eu pela narrativa do trabalho biográfico ...

O desejo de revelação e revelações do desejo dão a aparência de autenticidade mesmo quando a própria possibilidade de autenticidade está em questão.²⁵

A possibilidade em questão é, de fato, bastante questionável. Numerosos estudos mostram que as narrativas pessoais são meramente ensaios de retórica pública montados pelos meios públicos de comunicação para “representar verdades subjetivas”. Mas a não-autenticidade do eu supostamente autêntico está inteiramente disfarçada pelos espetáculos de sinceridade – os rituais públicos de perguntas pessoais e confissões públicas de que os programas de entrevistas são o exemplo mais preeminente, ainda que não

o único. Ostensivamente, os espetáculos existem para dar vazão à agitação dos “eus íntimos” que lutam para se expor; de fato, são os veículos da versão da sociedade do consumo de uma “educação sentimental”: expõem e carimbam com a aceitação pública o anseio por Estados emotivos e suas expressões com os quais serão tecidas as “identidades inteiramente pessoais”.

Como disse recentemente Harvie Ferguson, com sua maneira inimitável,

no mundo pós-moderno todas as distinções se tornam fluidas, os limites se dissolvem, e tudo pode muito bem parecer seu contrário; a ironia se torna a sensação perpétua de que as coisas poderiam ser um tanto diferentes, ainda que nunca fundamental ou radicalmente diferentes.

Em tal mundo, o cuidado com a identidade tende a adquirir um brilho inteiramente novo:

A “idade da ironia” foi substituída pela “idade do glamour”, em que a aparência é consagrada como única realidade ...

A modernidade, assim, muda de um período do eu “autêntico” para um período do eu “irônico” e para uma cultura contemporânea do que poderia ser chamado de eu “associativo” – um “afrouxamento” contínuo dos laços entre a alma “interior” e a forma “exterior” da relação social ... As identidades são assim oscilações contínuas ...²⁶

Isso é o que a condição presente parece quando posta sob o microscópio dos analistas culturais. O retrato da inautenticidade publicamente produzida pode ser verdadeiro; os argumentos que apóiam sua verdade são irresistíveis. Mas não é a verdade desse retrato que determina o impacto dos “espetáculos de sinceridade”. O que importa é como se sente a necessidade planejada da construção e reconstrução da identidade, como ela é percebida “de dentro”, como ela é “vívida”. Seja genuíno ou putativo aos olhos do analista, o status frouxo, “associativo”, da identidade, a oportunidade de “ir às compras”, de escolher e descartar o “verdadeiro eu”, de “estar em movimento”, veio a significar liberdade na sociedade do consumo atual. A escolha do consumidor é hoje um valor

em si mesma; a ação de escolher é mais importante que a coisa escolhida, e as situações são elogiadas ou censuradas, aproveitadas ou ressentidas, dependendo da gama de escolhas que exibem.

A vida de quem escolhe será sempre uma bênção mista, porém, mesmo se (ou talvez porque) a gama de escolhas for ampla e o volume das experiências possíveis parecer infinito. Essa vida está assolada pelos riscos: a incerteza está destinada a ser para sempre a desagradável mosca na sopa da livre escolha. Além disso (e a adição é importante) o equilíbrio entre a alegria e a tristeza do viciado depende de fatores outros que a mera gama de escolhas à disposição. Nem todas elas são realistas; e a proporção de escolhas realistas não é função do número de itens à disposição, mas do volume de recursos à disposição de quem escolhe.

Quando os recursos são abundantes pode-se sempre esperar, certo ou errado, estar “por cima” ou “à frente” das coisas, ser capaz de alcançar os alvos que se movem com rapidez; pode-se mesmo estar inclinado a subestimar os riscos e a insegurança e supor que a profusão de escolhas compensa de sobra o desconforto de viver no escuro, de nunca estar seguro sobre quando e onde termina a luta, se é que termina. É a própria corrida que entusiasma, e, por mais cansativa que seja, a pista é um lugar mais agradável que a linha de chegada. É a essa situação que se aplica o velho provérbio segundo o qual “viajar com esperança é melhor do que chegar”. A chegada, o fim definitivo de toda escolha, parece muito mais tediouso e consideravelmente mais assustadora do que a perspectiva de que as escolhas de amanhã anulem as de hoje. Só o desejar é desejável – quase nunca sua satisfação.

Esperar-se-ia que o entusiasmo pela corrida diminuísse com a força dos músculos – que o amor pelo risco e a aventura se apartaria com a diminuição dos recursos e com a chance de escolher uma opção verdadeiramente desejável cada vez mais nebulosa. Essa expectativa está fadada a ser refutada, porém, porque os corredores não muitos e diferentes, mas a pista é a mesma para todos. Como diz Jeremy Seabrook,

os pobres não vivem numa cultura separada da dos ricos. Eles devem viver no mesmo mundo que foi planejado em proveito daqueles que

têm dinheiro. E sua pobreza é agravada pelo crescimento econômico, da mesma forma que é intensificada pela recessão e pelo não-crescimento.²⁷

Numa sociedade sinóptica de viciados em comprar/assistir, os pobres não podem desviar os olhos; não há mais para onde olhar. Quanto maior a liberdade na tela e quanto mais sedutoras as tentações que emanam das vitrines, e mais profundo o sentido da realidade empobrecida, tanto mais irresistível se torna o desejo de experimentar, ainda que por um momento fugaz, o êxtase da escolha. Quanto mais escolha parecem ter os ricos, tanto mais a vida sem escolha parece insuportável para todos.

Separados, compramos

Paradoxalmente, ainda que nada inesperadamente, o tipo de liberdade que a sociedade dos viciados em compras elevou ao posto máximo de valor – valor traduzido acima de tudo como a plenitude da escolha do consumidor e como a capacidade de tratar qualquer decisão na vida como uma escolha de consumidor – tem um efeito muito mais devastador nos espectadores relutantes do que naqueles a que ostensivamente se destina. O estilo de vida da elite com recursos, dos senhores da arte de escolher, sofre uma mudança fatal no curso de seu processamento eletrônico. Ela escorre pela hierarquia social, filtrada pelos canais do sinóptico eletrônico e por reduzidos volumes de recursos, como a caricatura de um mutante monstruoso. O produto final desse “escorrimento” está despido da maioria dos prazeres que o original prometia – em vez disso expondo seu potencial destrutivo.

A liberdade de tratar o conjunto da vida como uma festa de compras adiadas significa conceber o mundo como um depósito abarrotado de mercadorias. Dada a profusão de ofertas tentadoras, o potencial gerador de prazeres de qualquer mercadoria tende a se exaurir rapidamente. Felizmente para os consumidores *com recursos*, estes os garantem contra conseqüências desagradáveis como a mercantilização. Podem descartar as posses que não mais

querem com a mesma facilidade com que podem adquirir as que desejam. Estão protegidos contra o rápido envelhecimento e contra a obsolescência planejada dos desejos e sua satisfação transitória.

Ter recursos implica a liberdade de escolher, mas também – e talvez mais importante – a liberdade em relação às conseqüências da escolha errada, e portanto a liberdade dos atributos menos atraentes da vida de escolhas. Por exemplo, “o sexo de plástico”, “amores múltiplos” e “relações puras”, os aspectos da mercantilização das parcerias humanas, foram retratados por Anthony Giddens como veículos de emancipação e garantia de uma nova felicidade que vem em sua esteira – a nova escala sem precedentes da autonomia individual e da liberdade de escolha. Se isso é verdade, e nada mais que a verdade, para a elite móvel dos ricos e poderosos é uma questão aberta. Mesmo no caso deles, só é possível aderir de coração à afirmativa de Giddens pensando no mais forte dos membros da parceria, que necessariamente inclui o mais fraco, não tão bem dotado dos recursos necessários para seguir livremente seus desejos (para não mencionar as crianças – essas involuntárias mas duráveis conseqüências das parcerias, que raramente vêem o rompimento de um casamento como manifestação de sua própria liberdade). Mudar de identidade pode ser uma questão privada, mas sempre inclui a ruptura de certos vínculos e o cancelamento de certas obrigações; os que estão do lado que sofre quase nunca são consultados, e menos ainda têm chance de exercitar sua liberdade de escolha.

E, no entanto, mesmo levando em consideração tais “efeitos secundários” de “relações puras”, pode-se ainda dizer que no caso dos ricos e poderosos os arranjos costumeiros de divórcio e as pensões para as crianças ajudam a aliviar a insegurança intrínseca às parcerias até-que-acabem, e que qualquer que seja a insegurança remanescente ela não é um preço excessivo a pagar pela “redução dos prejuízos” e por evitar a necessidade do arrependimento eterno pelos pecados porventura cometidos. Mas não há dúvida de que, “escorrida” para os pobres e destituídos, a parceria nesse novo estilo com a fragilidade do contrato matrimonial e a “purificação” da união de todas as funções exceto a da “satisfação mútua”

espalha muita tristeza, agonia e sofrimento e um volume crescente de vidas partidas, sem amor e sem perspectivas.

Em suma: a mobilidade e a flexibilidade da identificação que caracterizam a vida do “ir às compras” não são tanto veículos de *emancipação* quanto instrumentos de *redistribuição das liberdades*. São por isso bênçãos mistas – tanto tentadoras e desejadas quanto repulsivas e temidas, e despertam os sentimentos mais contraditórios. São valores altamente ambivalentes que tendem a gerar reações incoerentes e quase neuróticas. Como diz Yves Michaud, filósofo da Sorbonne, “com o excesso de oportunidades, crescem as ameaças de desestruturação, fragmentação e desarticulação”.²⁸ A tarefa da auto-identificação tem efeitos colaterais altamente destrutivos; torna-se foco de conflitos e dispara energias mutuamente incompatíveis. Como a tarefa compartilhada por todos tem que ser realizada por cada um sob condições inteiramente diferentes, divide as situações humanas e induz à competição mais ríspida, em vez de unificar uma condição humana inclinada a gerar cooperação e solidariedade.