

GABRIEL COHN*

CIVILIZAÇÃO, CIDADANIA E CIVISMO:
A TEORIA POLÍTICA FRENTE AOS
NOVOS DESAFIOS

TOMAREI COMO PONTO DE PARTIDA uma referência não convencional no campo da reflexão política. Não entrarei no tema pela via da cidadania, pela via do civismo, nem pela via da civilização diretamente, mas pela via daquilo que eu chamaria de *civilidade*, um modo específico de agir que talvez em uma dimensão específica condense tudo aquilo que nos preocupa neste momento. E a referência não convencional que tomarei como ponto de partida é um ensaio de Theodor Adorno, o grande mestre da teoria crítica da sociedade.

Entre os belos pequenos ensaios e aforismos de seu livro *Minima moralia*, encontra-se um cujo título tomado ao pé da letra seria “tato” (mais precisamente, “dialética do tato”), mas que na realidade é melhor traduzido por “civilidade”. Nele está em jogo o que aparentemente há de mais trivial –a sociabilidade cotidiana– mas por um ângulo muito especial, que dá ao texto o seu tom crítico. Trata-se de uma particular forma social da sensibilidade, a capacidade para relacionar-se com o outro de maneira inteira e com inteiro respeito. Esta é a questão de fundo.

* Professor do Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo (USP).

O que nos importa nas observações de Adorno? É o modo como ele materialmente localiza o seu tema, quando afirma que a civilidade tem um momento histórico único. Esse momento é aquele em que a burguesia se libera dos entraves do *Ancien Regime*, é quando as convenções que anteriormente pesavam sobre a ação se enfraquecem, mas não desaparecem de todo, e uma nova forma de individualidade emerge. O essencial é a conjugação entre a emergência de uma forma histórica de individualidade e o enfraquecimento, mas não pleno desaparecimento, das convenções que regem a sociabilidade. Nessas condições a nova forma de individualidade que vem à tona não fica solta sem mais, ela encontra um cenário privilegiado para exercer relacionamentos, para estabelecer contatos sociais ainda demarcados pelas convenções enfraquecidas do regime anterior mas não mais subordinados a elas. Essa dialética original da civilidade tem como exercer-se porque nesse momento privilegiado não é tolhida em seus momentos constitutivos. Não ocorre a imposição imperativa de um quadro de convenções sobre a ação individual nem se dá a pura e simples presença de uma individualidade desencadeada, solta, sem limites e sem referências, indeterminada, portanto. É essa a dialética original que ele vê como se desgastando à medida que as próprias formas específicas que caracterizam a civilidade vão se emancipando, perdem suas referências concretas e, ao se tornarem autônomas, remotas, abstratas, ao invés de gerarem a justiça mútua trazem consigo o germe da injustiça. A manifestação de respeito ao outro torna-se vazia, desprovida de conteúdo, reinstalando pelo lado das próprias novas maneiras de relacionamento algo que as corrói precisamente no que têm de civis. Isso prejudica o desenvolvimento do que seria a dialética mais profunda da civilidade, que é o jogo entre gestos de renúncia consciente pelo indivíduo, da sua capacidade consciente de renunciar a certos atos em nome do respeito à dignidade do outro, e, por outro lado, a própria manifestação da individualidade, a individuação. Na realidade a civilidade, na perspectiva do Adorno, envolve uma dialética complexa entre o juízo consciente de cada qual sobre até onde se pode chegar, entre essa renúncia consciente a certos atos que possam agredir o outro, ao mesmo tempo o desenvolvimento de uma individualidade autônoma não circunscrita externamente por um quadro fechado de convenções.

É difícil ler este texto sem lembrar as referências àquilo que Cícero Araújo, conhece muito bem, o pensamento escocês oitocentista. É neste que um autor como Pocock localiza a reinterpretção das virtudes clássicas em termos de “maneiras”, de *manners*. Por este prisma o

que Adorno está descrevendo aqui evoca uma manifestação peculiar de modos polidos, de maneiras refinadas de comércio (no sentido lato do termo) com o outro: precisamente aquela que corresponde a uma forma do exercício das virtudes clássicas que acaba fundamentando o que pode ser uma concepção republicana da convivência dos homens. De modo que o texto de Adorno, que aparentemente se refere a algo muito miúdo, muito fino no campo das relações sociais, é atravessado pelo grande tema de relações entre os homens marcadas por um respeito republicano. Essa é a porta de entrada que eu elegeria para propor algumas questões sobre como devemos pensar nossos grandes temas neste específico momento.

Pocock distingue uma linguagem das virtudes de uma linguagem dos direitos. Em nosso momento presente cabe-nos uma exigência difícil, que é a de articular essas linguagens. Elas aparecem de vários modos nos debates contemporâneos, mas no fundamental o nosso problema é que não podemos escolher entre a linguagem das maneiras e a linguagem das virtudes. Temos que articular o tema das “maneiras” como exercício moderno das virtudes, que de modo muito indireto podemos encontrar em Adorno, com o tema dos direitos. Na realidade ambos se entrelaçam na questão da cidadania. Podemos ler, é claro, a cidadania em dois registros. Primeiro, como participação ativa considerando o corpo constitutivo da sociedade –no registro das virtudes republicanas. Depois, como exercício de direitos –no registro das liberdades liberais.

Mais uma vez estamos às voltas com um complicado jogo de dois termos opostos mas inseparáveis, agora entre essas duas dimensões da cidadania. Não tentarei acompanhar isso aqui. É claro, contudo, que também com referência à cidadania há algo assim como uma dialética entre a linguagem do direito e a linguagem das virtudes, entre a linguagem daquilo que se pode reivindicar como próprio e a linguagem dos modos adequados de se relacionar com aquilo que remete ao conjunto mais amplo da sociedade. É igualmente claro, e da maior importância, que a linguagem dos direitos tem referências universais ainda que abstratas quando tomadas de *per se*, e que a linguagem das virtudes tem referências particulares, de contexto, igualmente abstratas quando tomadas de *per se*.

É nesse sentido que eu colocaria a questão da civilidade como uma espécie de conceito síntese do que nos preocupa neste momento. Talvez isso possa ser desenvolvido tomando como referência dois paradigmas da política, ou do pensamento político, naquilo que nos

preocupa aqui hoje. Por um lado o paradigma que se concentra na oposição entre *guerra* e *paz*, por outro lado aquele que se concentra na oposição entre *separação* e *ligação*. A perspectiva colocada por Adorno, na qual eu detecto uma espécie de fio condutor subterrâneo de caráter republicano, tem uma posição clara no que diz respeito ao contraste entre guerra e paz, a favor da segunda, claro. A posição que vê a política como confronto direto, como guerra, como distinção amigo-inimigo, evoca de imediato, como representante paradigmático, a figura de Carl Schmitt. A posição que é colocada por Adorno, ainda que sem referência política imediata, remete à questão da busca infinita da reconciliação das diferenças no interior do corpo social. Assinala algo a que voltarei mais à frente, que é a idéia ampliada de política como o processo contínuo e nunca encerrado de construção conjunta de uma ordem pública, digna de ser vivida. Uma concepção bastante abrangente de política, sem dúvida. Mas esse paradigma é importante, embora esteja sujeito à objeção de que deixa de lado o aspecto conflituoso da vida social. Não deixa, entretanto, porque a construção conjunta do espaço público digno de ser vivido ao qual eu me referi é marcada pelo conflito. Importa que é uma construção que envolve a todos, e que não dispensa as formas de civilidade, mesmo porque o conflito não se reduz ao confronto destruidor.

Ao mesmo tempo, isso permite colocar a concepção da política pelo ângulo da paz (em contraste com a guerra) no âmbito de uma distinção mais forte no que diz respeito ao pensamento político. Ela figuraria nesse passo como a concepção que marca o momento do estabelecimento dos vínculos, da ligação, em oposição à que marca na dimensão política o momento da separação. Se projetarmos essa distinção sobre a trajetória do pensamento político, certamente o momento moderno seria aquele em que a ênfase está na separação. A idéia de separação está associada, no que estou colocando aqui, à introdução em posição central na questão política da idéia de interesse. Interesse é exatamente o que se interpõe entre as pessoas, o que as vincula, sim, mas separando-as. Nele o momento da separação predomina sobre o momento do vínculo. Essa é a marca do pensamento moderno na política, porque é o foco no interesse que leva a se pensar a ação política em termos de escolhas orientadas por preferências. Por essa via ganha novos contornos um problema central da política, que é o da organização. E para além da questão da organização, está o problema da eficiência. Posto que a atenção se concentra nos interesses dos indivíduos, estes aparecerão como detentores de preferências, capazes de realizar escolhas, e

o problema político de como articula-las coloca-se em termos de formas de organização, da eficiência da organização e administração dos homens. Essa é uma maneira eminentemente moderna de pensar a política, e contrasta como uma maneira que tem antecedentes clássicos, relacionada com a idéia da política como exercício de certas virtudes civis. Nesta enfatiza-se a deliberação no lugar das preferências e das escolhas. Importa a deliberação, a formação de uma vontade pública, e põe-se como problema fundamental, não tanto a organização eficaz, mas sim a autonomia e a liberdade. Ora, a questão da civilidade só faz sentido no interior do paradigma que pensa a política pelo ângulo dos vínculos que se estabelecem entre os homens, e, se me permitirem o termo, da legitimidade desses vínculos. Está em jogo a capacidade dos homens de construírem conjuntamente o seu mundo.

Nessas condições claramente se vincula o paradigma da paz com o paradigma do estabelecimento de vínculos, pelo exercício da deliberação civicamente virtuosa. Isso reforça essa concepção muito ampliada de política pela qual ela se define como construção conjunta e conflitiva do espaço público –uma tarefa interminável, sem solução definitiva, um horizonte. Isso é uma quimera, dirão alguns: é uma concepção da política pacificadora e complacente, no mal sentido do termo, por aí não se vai caminhar nada. Minha resposta seria: não sei se é mais quimera do que se eu defendesse aqui certas noções que com freqüência circulam entre nós, de forte caráter normativo e para além disso ideológico, como por exemplo à idéia da sociedade civil. Nesta encontramos uma concepção dissimuladamente normativa, marcada por exigências tópicas de um certo momento histórico. No entanto, ela sobrecarrega o nosso debate, e acaba introduzindo muito mais fantasmagorias na nossa reflexão política do que se avançarmos até o fim e sustentarmos que a política não pode ser pensada sem a sua dimensão normativa. Quando falo da exigência da construção conjunta da ordem pública isto pelo menos é explicitamente normativo, é um horizonte de referência, e não se refere a uma suposta entidade que realize o poder em aliança ou em confronto com outras. O mesmo se aplica a um conceito como “opinião pública”, que também ainda parece pesar nas nossas concepções e nos nossos debates. Também ela tem seu momento histórico, que foi esquecido. Tanto quanto “sociedade civil”, a noção de “opinião pública” emerge em um momento histórico particular, marcado pelo confronto de um grupo social que busca atrair para si a capacidade de legitimação com o poder absoluto. É um recurso no embate político, assim como a idéia de sociedade civil foi explicita-

mente um meio de luta, inclusive nos processos de redemocratização da Europa do Leste. Invocar a opinião pública significa reivindicar a legitimidade de uma instância de poder, não descrever algum grupo ou organização. No plano empírico ela se reduz a uma distribuição de interesses privados, e não chega de *per se* a justificar a sua referência pública. Se quisermos, portanto, pensar em termos de grandes formulações, devemos estar atentos para a sua carga normativa mais do que descritiva. Pois estamos às voltas com um instrumental conceitual que perdeu sua referência ao momento específico de sua construção, perdeu sua referência propriamente política, de meio de confrontação entre vontades divergentes dentro da sociedade, e a reconstrução disso (que passa pela identificação do momento normativo dos conceitos) exige um contínuo esforço de reflexão. Claro que não trata de desqualificar as análises políticas que vão diretamente ao âmbito institucional. Muita coisa pode ser conseguida por este caminho. Paradoxalmente, quanto mais mergulhamos no âmbito institucional mais estamos no terreno das questões de organização e administração, e menos estamos no terreno daquilo que efetivamente permite dar o tom propriamente político para a reflexão.

Gostaria de sustentar aqui que os grandes temas que nos importam hoje, o tema da civilização, da cidadania, do civismo, têm que enfrentados por via indireta. Para cobrir o âmbito do que importa politicamente convém ir de modo indireto. Retomo neste ponto a questão da civilidade, que, ao dizer respeito a modos de orientação da conduta, remete à dimensão cultural, a dimensão do que eu denominaria cultura política. Não me refiro a uma concepção mais convencional, que de algum modo vincula a cultura política à opinião, à distribuição de respostas a perguntas feitas a um conjunto de indivíduos em momentos dados para, digamos, detectar em que medida se aceita a democracia, ou em que medida se tem posições autoritárias. É um enfoque que eu não desqualificaria sem mais, mas que não chega no ponto ao qual eu gostaria de chegar. Pois importa captar a dimensão significativa, a dimensão cultural da civilidade, que por sua vez traduz modos específicos de orientação da conduta que oferecem conteúdo significativo à cidadania, à civilização e à ação cívica.

A cultura, pensada em termos políticos, em termos de cultura política na sua acepção mais ampla, deve também ser pensada como uma tensão intrínseca, dialética, entre conteúdos (tratados pelas pesquisas convencionais de cultura política, ou mesmo de opinião) e pautas subjacentes a esses conteúdos, que os organizam. Essas pautas,

historicamente constituídas como itens do repertório cultural das sociedades, oferecem a chave para a organização significativa da experiência social. São pautas de interpretação da experiência. A dimensão da cultura que realmente me parece importante para pensar politicamente as questões de conduta social referem-se a essas pautas de interpretação da experiência. Elas não são evidentes, não estão presentes sem mais, atuam subterraneamente na ação dos homens. Referem-se àquilo que eu chamaria de “temas fundantes” na experiência social dos homens localizados dentro de um determinado espaço político (um espaço político nacional, uma sociedade historicamente constituída); temas fundantes que têm como característica serem profundamente arraigados e formarem como que o éter no interior no qual se dá toda a percepção e ação política dos homens. Na realidade essas pautas de interpretação, isso que está por trás do modo como espontaneamente os homens interpretam sua experiência social, historicamente constituída, essas pautas fornecem registros de interpretação da experiência, são como chaves de interpretação. São chaves hermenêuticas, que nos alertam contra qualquer concepção substancialista da cultura, que a veja diretamente em termos de conteúdos significativos que circulam no interior das sociedades. O que está em jogo é como esses conteúdos se articulam em complexos significativos determinados e, a partir disso, o modo como a experiência social, uma vez interpretada, por sua vez organiza novos conteúdos.

A título de ilustração vou fazer uma referência rápida ao que no meu entender caracteriza um tema fundante, uma pauta fundamental de interpretação da experiência social com relação ao caso brasileiro. É uma conjectura, mal chega a ser uma hipótese, mas que cada vez mais me parece plausível. Ela vai no sentido de que, no caso da sociedade brasileira, o tema fundante, a pauta decisiva de interpretação que se aplica ao conjunto da experiência social, é o tema da *punição*. Esse tema fundamental da punição traduz-se de muitas maneiras. Uma delas resulta numa frase extremamente expressiva: “Os inocentes pagam pelos pecadores”. Temos aí uma concepção muito peculiar da herança cristã, que está presente ao longo de toda a sociedade. E está presente de uma maneira muito importante, porque marca um modo de interpretar a experiência segundo um registro que se projeta no plano das grandes questões que afetam a todos, mas simultaneamente as despolitizam, porque envolve a contínua presença da punição. Não está em jogo o perdão, ou a compensação do mal por quem o praticou, mas a transferência dos custos, das penas, para o conjunto. A referência a

esse conjunto abstrato, indeterminado, sustenta o que, na falta de melhor termo, eu denominaria gestão distributiva dos custos e das penas. A esfera pública, que poderia ser a referência política para se reformular esse grande tema, aparece na ação espontânea do cidadão comum como um espaço vazio, uma espécie de área de despejo, para onde se transfere uma punição, um custo, ou uma desvantagem que de algum modo pudesse recair sobre esses ou aqueles cidadãos. A esfera pública não aparece como o campo denso no interior do qual se exerce a civilidade, as formas e as maneiras sociais e historicamente polidas de relacionamento respeitoso com o outro, mas aparece como uma área vazia, disponível para se fazer o que, na linguagem utilizada em outro contexto por Celso Furtado, seria a “socialização das perdas”. Os custos são remetidos de maneira indiferenciada para essa área comum. O que eu sugiro é que isso remete a um ponto fundamental para se falar da civilidade e da cultura política, em qualquer sentido mais forte do termo, de uma sociedade como a brasileira. (A sugestão, aqui, refere-se ao caso brasileiro. Seria interessante tentar algo análogo para o caso argentino; penso, por exemplo, em formulações como as de Horacio González sobre o tema da morte na cultura política argentina). Penso que no caso brasileiro a análise pode avançar bastante se caminharmos na direção proposta.

Nessa mesma direção, e ainda com referência ao caso brasileiro, seria possível vincular o tema da punição a dois outros estilos de ação na arena pública, que podem ser identificados como “possessivo” e “predatório”. O estilo possessivo manifesta-se na própria concepção do que é público (em contraste com o privado) na sociedade. Nessa concepção, público é o “é de todos” ou, inversamente, o que “não é de ninguém”. Vale dizer, adota-se o registro privado, da posse exclusiva, para esvaziá-lo de conteúdo (de todos ou de ninguém são ambos termos vazios), mas não se atinge o nível de uma concepção do público como *referência compartilhada para a ação*, como critério norteador da ação. A isso também se associa um ponto da maior importância, que se manifesta diretamente nas políticas adotadas pelo poder público (ou pelas instâncias que se apresentam como tal). Trata-se da tendência a fazer curto-circuito de todas as etapas intermediárias, esvaziando ou neutralizando passos que possam conduzir aos resultados pretendidos, e *começar pelo fim*. Para usar um exemplo trivial, em que a dimensão punitiva também é manifesta: impõe-se multas aos motoristas que transgridem sinais de trânsito antes de se tratar do estado da própria sinalização, da qualidade das vias públicas (termo expressivo e car-

regado de ambigüidade, aliás), sem falar da qualidade mecânica dos veículos e da qualidade civil dos seus usuários. Daí até as técnicas (com frequência institucionalizadas como “assessoria”) de burla e de transferência de danos é um passo. Entre o estilo possessivo do agente privado e o curto-circuito entre propósito e resultado pelo poder público instala-se, como denominador comum, o estilo predatório. A síntese disso é bem ilustrada pela modalidade de ação do poder público que consiste em conceber as penas pecuniárias (multas) aos cidadãos prioritariamente como forma de arrecadação.

O exame feito até aqui permite localizar um dos numerosos desafios que temos a enfrentar na ciência política e, de modo geral, nas ciências sociais. Entre muitos outros, temos hoje que trabalhar conjuntamente sobre um problema, que julgo de especial importância: neste momento cabe empenhar esforços na produção de uma nova e robusta teoria da *experiência social*. Desde Marx (e também Simmel e os que se inspiraram nele; e talvez melhor ainda quando se trabalhou com ambos, como o jovem Lukács) pouco se produziu com envergadura suficiente para fazer frente a essa exigência. Quando Marx constrói conceitos como fetichismo da mercadoria, ele oferece recursos analíticos poderosos, que podem alimentar uma teoria da experiência social, de como se constitui historicamente uma forma de experiência, de como ela adquire significado, de quais são os limites desses significados – uma concepção da tradução significativa da experiência não apenas descritiva mas crítica. Não é mais suficiente trabalhar estritamente com essas categorias, mas talvez tenhamos fôlego para retrabalhar estas ou avançar em outras. Seja como for, sinto falta de uma teoria da experiência social.

É muito difícil pensar as questões fundamentais da política e aquelas que nos estão preocupando aqui nesses dias, é difícil pensar a questão da cidadania sem um instrumental poderoso para aplicar à questão específica da conduta cidadã ou da organização cidadã, ou de todas as dimensões desse complexo que se chama cidadania, sem dispor da base para pensar o fundamento social dessa experiência. Sem poder, portanto, pensar de modo adequado a natureza específica que uma experiência desse tipo assume nas condições muito peculiares do momento presente do capitalismo.

Tomar a questão da cidadania pelo lado dos direitos representa um avanço notável, ao permitir trabalhar em termos de universalização. Mas só ficar nisso leva a uma universalização abstrata e insuficiente. Tomá-la pelo lado das virtudes oferece uma contextualização ime-

diata, mas com o risco sempre presente de ficar preso ao tópico ou pontual; no limite, de cair no puro e simples relativismo. A nossa questão consiste em como vincular entre si essas duas dimensões. Consiste em encontrar modos de pensar a articulação tensa entre a dimensão dos direitos e aquilo que eu denominei dimensão das virtudes, do exercício virtuoso da cidadania. Trata-se, afinal, de articular universalização e contextualização.

Minha proposta, neste ponto, é que o tema que permite trabalhar simultaneamente a dimensão universalista (ou dos direitos) e a dimensão contextual (ou da cidadania) com referência ao exercício da civilidade ou da organização civilizatória é o da *responsabilidade*. Trata-se de termo carregado, que em geral está presente na linguagem conservadora, na linguagem da direita, mas neste ponto vale a pena trazer uma advertência que já foi feita melhor por outros: não podemos deixar que as questões fundamentais fiquem como propriedade intelectual da direita. Quando trago ao debate esse termo e mesmo lhe atribuo papel central nesse intricado jogo entre as referências universais e as referências estritamente contextuais o estou usando num sentido muito específico. O cerne da questão consiste em contrapor responsabilidade à *indiferença*. Nessa perspectiva a responsabilidade não envolve a mera capacidade, ou o dever, de responder por algum ato. Envolve também a capacidade, e o dever (ético, não legal) de identificar o interlocutor a quem responde (que pode ser, no limite, a humanidade toda, em cada um dos seus representantes). É nesse sentido que ela se contrapõe à indiferença.

Ao falar de indiferença toco no que parece uma marca fundamental no funcionamento do sistema político e econômico na fase atual do capitalismo. Não se trata de caracterizar uma atitude de determinados agentes, mas de algo inscrito no próprio modo de organização e de funcionamento das sociedades contemporâneas. Nesse sentido eu a denomino *indiferença estrutural*. Certamente não é um dado novo que determinados grupos sociais pouco se importem com o que ocorre no restante da sociedade de que fazem parte, ou que sociedades inteiras ignorem outras. Mas o que temos atualmente é sem precedentes não apenas em termos de escala, mas também pela natureza que esse processo assume. Basicamente ele consiste em que os grandes agentes, especialmente os econômicos, altamente concentrados e com um poder nunca antes visto na história, atuam de maneira literalmente monstruosa, vale dizer, sem consciência do alcance do seu poder nem do encadeamento dos seus efeitos. No caso dos mega-agentes econômicos que

atuam em escala global isso é especialmente nítido. Organizados em termos de seus interesses pontuais variáveis, em nome da sua própria eficácia eles necessariamente concentram a atenção sobre uma gama limitada de efeitos de suas decisões, aqueles efeitos que imediatamente se traduzem em vantagens. Isso, de por si, não os diferenciaria de empresários convencionais, salvo pela escala imensamente maior do seu poder. Ocorre que, nessas condições, eles necessariamente deixam de concentrar-se sobre a seqüência de efeitos que seus atos acarretam para além do seu êxito em obter resultados esperados. Dotados de força desmedida, não alcançam nem se preocupam em alcançar o controle pleno do seu poder, cegos aos desdobramentos mais remotos de suas ações. Esses desdobramentos afetam, claro, populações inteiras embora sejam rigorosamente irrelevantes para esses agentes.

Isso suscita em novos termos a questão da responsabilidade. Exigência fundamental para se pensar de maneira séria a questão da política e da cidadania, da civilização e da ação civil, ela ganha agora um caráter específico. Assinala-se com urgência a sua condição mais literal, que é a capacidade de responder; mas não apenas no sentido de o agente, individual ou institucional, pode ser cobrado por seus atos, em alguma variante de *accountability*. Nas condições contemporâneas a responsabilidade deve ser vista como o que é na sua essência, vale dizer, o oposto da indiferença. Isso permite recolocar na mesa a questão dos interlocutores, da qualificação mútua como interlocutor. Pois não se trata simplesmente de uma espécie de cobrança moral unilateral, visto que os agentes mais poderosos são estruturalmente indiferentes aos efeitos mais remotos das suas decisões. Portanto a responsabilidade, a exigência da responsabilidade, passa pela quebra dos mecanismos de indiferença estrutural em nossas sociedades. Com isso ela ocupa posição central na referência que tomei como ponto de partida, que é a civilidade. E esta remete à questão de formas de ação intrinsecamente políticas, que não encontram limites a não ser no exercício do respeito mútuo pelo conjunto dos homens, pela humanidade na sua acepção cosmopolita. A indiferença estrutural é a destruição, é o ponto extremo da negação da civilidade. O que estou tentando sugerir é que a civilidade, a ação civil, no limite a civilização, é sim o fundamento de qualquer política digna de ser levada a sério, pois do contrário fica-se restrito ao plano estritamente administrativo, técnico.

Qual é o cenário melhor para pensar avanços nessas condições? Vou me permitir um jogo de imaginação, retomando a referência de Adorno. A civilidade, diz ele, tem um momento histórico específico,

de convenções enfraquecidas associadas a individualidades em vias de se fortalecerem. Pensemos nossa pequena utopia em termos políticos globais: instituições políticas enfraquecidas, individualidades políticas, particularidades políticas em ascensão. A individualidade não é pensada aqui como o singular solto, mas como a forma determinada que o todo assume na figura do cidadão e de suas formas de organização. O cenário bom seria este, de instituições políticas em fase de enfraquecer-se sem desaparecerem, e avanço das formas de individualização. Avanço, portanto, no âmbito da efetiva responsabilidade da constituição de novas pautas civilizatórias. Não vai acontecer tão logo, e as questões de organização e de ação política envolvidas são difíceis. Entretanto, se nossa atenção não conseguir ir além do olhar de Medusa das instituições tal como encontram (uma passável imagem das modernas sociedades de controle, diga-se de passagem) jamais avançaremos um passo. Contudo, se quiséssemos simplesmente rompê-las, na suposição de que, uma vez elas destruídas, nós, soltos e desencadeados sem mais, poderíamos exercer nossa racionalidade, também estaremos perdidos. A vida política mais ampla, assim como a pequena dimensão da civilidade, se faz pela busca persistente da autonomia livre, associada à renúncia consciente ao ato de pura agressão destrutiva. Entre a adesão cega, a fúria destrutiva e a indiferença fria há espaço para a posição que vê no outro, no conjunto dos outros, os parceiros de uma construção sem fim, a única que importa, de um mundo em vias de civilizar-se.

Estamos falando de civilização, e temos não só o direito como também o dever de falar da barbárie. Porque estamos preocupados com intervir de maneira reflexiva e consciente neste mundo, mesmo sabendo das enormes dificuldades envolvidas. Por exemplo, temos o direito e o dever de buscar em nossas sociedades, e trazer à tona, isso que eu chamei dos temas fundantes que orientam a interpretação, que dão sentido a experiência dos homens; ou pelo menos entender algo de como essa coisa funciona.

Mas, fazemos isso contra o pano de fundo de que a barbárie está aí. Nós não estamos vivendo um momento de construção civilizatória, vivemos um momento de barbárie. Como faremos diante disso? O que, usando um termo empolado, eu denominei indiferença estrutural, tem como componente central a indiferença – e indiferença é barbárie, não é civilização; civilização é exatamente a atenção ao outro. Isso está posto, isso envolve um esforço prolongado e nós estamos, sim, atuando no momento presente num cenário que oferece espaços rela-

tivamente reduzidos de ação global, embora ofereça muitos espaços de ação pontual. Um dos grandes problemas da reflexão e da ação social e política do momento presente consiste exatamente em encontrar formas totalizadoras de articulação da multiplicidade de ações pontuais que se manifestam no interior das nossas sociedades. Isso envolve um problema, que é o de não reproduzir as armadilhas que talvez um pouco precipitadamente assinalei em referência a termos como sociedade civil ou opinião pública. Não podemos mais apostar na multiplicidade ou na mera agregação de interesses particulares organizados. Pois uma coisa é a referencia pública, outra coisa é a organização do interesse privado. Agora o espaço da totalidade está ocupado, este é o dado novo pós-freada do socialismo. Nunca me canso de lembrar, e me permitam lembrarei mais uma vez, não acho que haja nisso uma injustiça com Rosa Luxemburgo, eu a leio como dizendo o seguinte: quando se coloca a questão do socialismo ou barbárie, o que se está colocando é que a crise do capitalismo sem a alternativa socialista significa barbárie. Como ela colocava a questão da crise como inevitável ela colocava a questão da construção do socialismo como alternativa necessária. Essa construção não se deu, e a crise eventualmente esteja aí instalada, ainda que não aberta. O cenário não é bom, é sombrio, mas não é esmagadoramente ruim. Qual é nossa tarefa? É encontrar o sentido desses espaços e tentar articulá-los, e avançar na busca de um sentido global para a articulação entre os espaços de ação existentes e sua ampliação, mas não claro de uma maneira aditiva. No momento falta-nos a capacidade teórica e prática.

Praticamente não está visível e teoricamente é muito difícil: a capacidade de retomar aquilo que foi o grande tema do marxismo, que é pensar a totalidade sem perder de vista os múltiplos conteúdos que se desdobram na sua dinâmica interna. Este é o momento de levar a sério a observação do velho Freud: a voz da razão é débil, mas persistente. Nós temos essa tarefa mesmo em tempos sombrios, talvez nem tão sombrios assim, nós temos graus de liberdade. Vamos ter que ser muito teimosos, muito persistentes, e capazes de reproduzir em escala ampliada esse ato de consciente loucura que é chegar aqui é discutir cidadania, civilização, civilidade, como se todo o mundo estivesse discutindo isso fora desta sala. Não está; mais um razão para não deixar de discuti-las.