

## Modernidade líquida e liberdade consumidora: o pensamento crítico de Zygmunt Bauman

Tiago de Oliveira Fragoso<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo deste artigo é investigar o pensamento crítico de Zygmunt Bauman em relação a três pontos principais: a dissolução dos pontos de referência e estabilidade característicos da modernidade sólida que asseguravam certo direcionamento para a construção individual da vida; a busca frenética por identidade que não deixa nenhuma margem para a construção de uma vida coletiva; e a liberdade consumidora que proporciona aos indivíduos líquidos o sonho de uma vida feliz que nunca chegará. Zygmunt Bauman é um sociólogo polonês que também vem produzindo suas obras dentro de um marco crítico. O intuito de Bauman é compreender qual a possibilidade de resgatar a ação coletiva pela justiça social no momento em que a modernidade torna-se cada vez mais individualizada e privatizada, onde o espaço público torna-se cada vez mais esvaziado das funções de tradução das questões individuais em coletivas e os próprios indivíduos ficam cada vez mais sujeitos a darem uma solução biográfica para problemas que remetem à amplitude maior do tecido social.

**Palavras-chave:** Modernidade. Liberdade. Identidade.

**Abstract:** The aim of this paper is to investigate the critical thought of Zygmunt Bauman on three main points: the dissolution of the reference points and stability characteristic of solid modernity which provided some guidance for a individual life construction; the frantic search for identity that leaves no room for the a collective life construction, and the consumer freedom that provides to the liquids individuals the dream of a happy life that will never come. Zygmunt Bauman is a polish sociologist who also has been producing his works within a critical milestone. Bauman's aim is to understand what is the possibility of rescuing the collective action for social justice in the time that modernity becomes increasingly individualized and privatized, where public space becomes increasingly emptied of translation functions of individual questions in collective ones and the individuals are increasingly subject to give a biographical solution to problems that lead to greater breadth of the social tissue.

**Keywords:** Modernity. Freedom. Identity.

### 1. Modernidade e liquidez: o diagnóstico de uma época

Para Bauman (2001) o momento presente pode ser caracterizado como a era da liquefação do projeto moderno, a modernidade líquida. Desde o século XIX, já com Marx e Engels, mas também com muitos outros pensadores, a modernidade era tida como um processo social, econômico, político e cultural amplo que ao longo de sua marcha histórica derretia todos os sólidos existentes. O grupo de parentesco, a comunidade tradicional fechada e isolada, os laços e obrigações sociais fundados na afetividade e na tradição, a religião, dentre outros, foram, de certa forma, “derretidos” pelo progresso moderno.

Esse processo pode ser expresso na frase clássica de Marx, “tudo que é sólido se desmancha”. No entanto, o projeto moderno não se contentava em apenas derreter esses

---

<sup>1</sup> Mestrando em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará. Programa de pós-graduação em Sociologia.  
E-mail: tiagofragoso\_@hotmail.com

antigos sólidos que moldavam a vida humana desde milênios, a modernidade almejava acima de tudo o melhoramento, o progresso, a razão. Os sólidos que se derretiam eram ressignificados e reinseridos, depurados de seus antigos elementos de superstição e irracionalidades, na nova ordem social moderna. A modernidade pode ser então pensada como um processo de destruição criativa que desenraizava o velho para reenraizá-lo de outra forma.

O momento atual da modernidade é caracterizado justamente pela dissolução das forças ordenadoras que permitiam ativamente reenraizar e reencaixar os antigos sólidos em novas formas sociais modernas. Os padrões sociais de referência que balizavam a ordem social da modernidade tornaram-se liquefeitos, a classe, o Estado-nação, a cidadania, juntamente com a livre expansão global das forças de mercado e o retrocesso da veia totalitária da ordem moderna libertaram os indivíduos de seus grilhões atados a uma ordem rígida e racional-instrumental. Conforme Bauman:

O “derretimento dos sólidos”, traço permanente da modernidade, adquiriu, portanto, um novo sentido, e, mais que tudo, foi redirecionado a um novo alvo, e um dos principais efeitos desse redirecionamento foi a dissolução das forças que poderiam ter mantido a questão da ordem e do sistema na agenda política. Os sólidos que estão para ser lançados no cadinho e os que estão derretendo neste momento, o momento da modernidade fluida, são os elos que entrelaçam as escolhas individuais em projetos e ações coletivas – os padrões de comunicação e coordenação entre as políticas de vida conduzidas individualmente, de um lado, e as ações políticas de coletividades humanas, de outro (BAUMAN, 2001, p. 12).

Para Bauman (2001) a modernidade entrou numa fase aguda de privatização e individualização que desvinculou os poderes de derretimentos dos sólidos da tradição de seu reenraizamento na ordem moderna, e, dessa forma, possibilitou uma cisão entre a construção individual da vida, a “política-vida” e a construção política da sociedade. O fenômeno mais aparente dessa desvinculação é o processo de desregulamentação política, social e econômica que se manifesta na expansão livre dos mercados mundiais, no desengajamento coletivo e esvaziamento do espaço público.

Na modernidade líquida os indivíduos não possuem mais padrões de referência, nem códigos sociais e culturais que lhes possibilitassem, ao mesmo tempo, construir sua vida e se inserir dentro das condições de classe e cidadão. Chega-se no entender de Bauman (2001) a era da comparabilidade universal, onde os indivíduos não possuem mais lugares pré-estabelecidos no mundo onde poderiam se situar, mas devem lutar livremente por sua própria conta e risco para se inserir numa sociedade cada vez mais seletiva econômica e socialmente.

O poder na era da liquidez não é mais aquele que se materializava na disciplina da fábrica fordista, na torre de controle panóptica, na administração pública. O poder agora é extraterritorial, o seu objetivo não é mais impor à sociedade um ordenamento rígido, mas simplesmente, através de uma aceleração compulsiva do tempo e do domínio total do espaço, expor todos os lugares do planeta à livre ação da globalização econômica do mercado capitalista. A elite global não tem mais o interesse de governar a partir de um território, pois ela é cada vez mais desterritorializada e inacessível, vivendo em fortalezas fortificadas por sistemas de segurança *high-tech*, as quais são meras paragens de sua contínua mobilidade espacial.

Os indivíduos comuns, a massa de pessoas que compõem o restante da sociedade, são submetidos a um Estado ordenador total na modernidade sólida. Eles poderiam ter a liberdade de construir suas vidas individualmente, mas os parâmetros sociais estavam dados, essa construção somente poderia ser feita a partir deles. No momento da modernidade líquida, os indivíduos foram justamente “condenados” a serem livres. A segurança da ordem social, dada na modernidade sólida, que poderia garantir um “seguro coletivo contra os infortúnios individuais” se liquefaz jogando aos indivíduos a solitária responsabilidade pelos seus problemas. A insegurança em relação ao futuro decorre justamente do fato de que o poder moderno não é mais público (voltado para manutenção e segurança do mundo público), mas é privatizado, contingente e, para os indivíduos, fugaz.

## **2. A arte da vida na modernidade líquida: a ilusão da felicidade consumidora**

O paradoxo é que sociedades como a nossa, que a cada dia tornam-se mais ricas, também tem a cada dia pessoas menos felizes. A riqueza parece não ser o principal motivo da felicidade, justamente parece ocorrer o contrário, a correlação entre riqueza e felicidade é inversa. O crescimento econômico acelerado parece não provocar um surto concomitante de felicidade, mas ao inverso, é a taxa de criminalidade que é crescente e uma ascendente sensação de incerteza quanto ao destino de cada um.

Os bens necessários a uma vida feliz não podem ser comprados com dinheiro. Não se compra no shopping com cartão de crédito, o amor, a amizade, os prazeres da vida doméstica, o companheirismo, a autoestima por um bom trabalho, o respeito mútuo etc. Tais bens, intangíveis por natureza, não podem ser adquiridos no mercado, por isso a felicidade não pode ser comprada.

No entanto, os mercados vendem a felicidade, ou mais precisamente, vendem outros bens que podem substituir àqueles intangíveis e não-negociáveis.

Uma vez que os bens capazes de tornar a vida mais feliz começam a se afastar dos domínios não-monetários para o mercado de mercadorias, não há como os deter; o movimento tende a desenvolver um impulso próprio e se torna autopropulsor e auto-acelerador, reduzindo ainda mais o suprimento de bens que, pela sua natureza, só podem ser produzidos pessoalmente e só podem florescer em ambientes de relações humanas intensas e íntimas (BAUMAN, 2009, p. 16).

Um dos efeitos de manter a busca da felicidade atrelada ao consumo de mercadorias é tornar essa busca interminável e a felicidade sempre inalcançada. Se não se pode chegar a um estado de felicidade duradouro, então a solução é continuar comprando, com a esperança de que a próxima linha de produtos superfáceis de usar ou a nova tendência outono-inverno redima os incansáveis buscadores de felicidade. A grande cartada dos mercados foi transformar o sonho da felicidade de uma vida plena e satisfatória em uma busca incessante de “meios” para se chegar a isso.

Os principais meios para atingir uma vida feliz são mercadorias, mas não apenas objetos que servem ao consumo. Quem busca uma marca, uma grife, um logo, deseja o reconhecimento que isso irá lhe proporcionar perante os outros.

[...] ter e apresentar em público coisas que portam a marca e/ou logo certos e foram obtidas na loja certa é basicamente uma questão de adquirir e manter a **posição social** que eles detêm ou a que aspiram. A posição social nada significa a menos que tenha sido socialmente **reconhecida** – ou seja, a menos que a pessoa em questão seja aprovada pelo tipo certo de “sociedade” (cada categoria de posição social tem seus próprios códigos jurídicos e seus próprios juízes) como um membro digno e legítimo – como “um de nós” (BAUMAN, 2009, p. 21).

Marcas e grifes são palavras de uma “linguagem de reconhecimento” (BAUMAN, 2009, p. 21). Essas são as principais preocupações para os buscadores da felicidade na época líquido-moderna.

Essa característica da busca frenética da felicidade através do reconhecimento social tem impactos importantes na identidade. Na modernidade sólida, as identidades eram sim autoconstruídas, no entanto, eram também feitas para durar. No caso da experiência dos indivíduos na versão líquida da modernidade, a identidade é continuamente montada e desmontada. E tem de ser assim, visto que a busca fugaz da felicidade exige adaptabilidade e mudança constante, portanto prender-se a uma “identidade” pode ser o desfecho final de um destino infeliz.

As habilidades exigidas para enfrentar o desafio da manipulação líquido-moderna do reprocessamento e reciclagem da identidade são semelhantes às de um malabarista, ou, mais exatamente, à engenhosidade e destreza de um prestidigitador. A prática de tais habilidades tem sido colocada ao alcance de um consumidor comum, mediano, pelo expediente do simulacro – fenômeno (na memorável descrição Jean Baudrillard) similar às doenças psicossomáticas, conhecidas por eliminarem a distinção entre “as coisas tal como são” e “as coisas como aparentam ser”, entre “realidade” e “ilusão”, ou entre o “verdadeiro estado” das coisas e sua simulação. O que antes era visto e sofrido como uma labuta interminável exigindo mobilização ininterrupta e um oneroso escoamento de todos os recursos “interiores”, agora pode ser alcançado com a ajuda de substitutos e engenhocas compráveis por uma módica soma em dinheiro – embora, evidentemente, a atratividade de uma identidade composta de adornos comprados cresça proporcionalmente à quantidade de dinheiro despendida (BAUMAN, 2009, p. 22-23).

O aspecto funcional dessa identidade fabricada e portátil é que ela pode ser descartada no momento em que se tornar inconveniente. Quando não estiver mais feliz com o seu “eu”, *self*, o indivíduo pode descartá-lo e comprar um novo no mercado dos produtos de estilo. Mais fácil para uma felicidade continuamente buscada, visto que se pode fabricar “eus” distintos quando for necessário e dependendo do poder de compra do consumidor.

Dialogando com Nietzsche, Bauman (2009) argumenta que o grande problema do “*übermensch*” nietzschiano é a incapacidade de dissipar todos os resíduos que ficam depois de cada momento presente, pois o passado se acumula como carga e impede a autoafirmação a cada instante. O passado é produto residual de cada autoafirmação presente e restringe o futuro daquele que deseja negar tudo que passou. Isso tudo parece significar, que o próprio movimento contínuo de descarte da identidade acaba por restringir a construção futura dessas identidades, desgastando assim o próprio processo de busca contínua.

Nossas vidas, quer o saibamos ou não e quer o saudemos ou lamentemos, são obras de arte. Para viver como exige a arte da vida, devemos, tal como qualquer outro tipo de artista, estabelecer desafios que são (pelo menos no momento em que estabelecidos) difíceis de confrontar diretamente; devemos escolher alvos que estão (ao menos no momento da escolha) muito além de nosso alcance, e padrões de excelência que, de modo perturbador, parecem permanecer teimosamente muito acima de nossa capacidade (pelo menos a já atingida) de harmonizar com o que quer que estejamos ou possamos estar fazendo. Precisamos tentar o impossível. E, sem o apoio de um prognóstico favorável fidedigno (que dirá de certeza), só podemos esperar que, com longo e penoso esforço, sejamos capazes de algum dia alcançar esses padrões e atingir esses alvos, e assim mostrar que estamos à altura do desafio (BAUMAN, 2009, p. 31).

Ser um indivíduo responsável por suas escolhas não é uma escolha, mas um destino. (aqui escutamos ecos de Sartre) A vida humana é uma perpétua luta contra as condições

externas, contra a realidade e série de tentativa de superação dos desafios impostos em busca de uma “vida boa”.

A imagem desta “vida boa” pode ser expressa na metáfora de Ricouer. A boa vida é uma nebulosa. Cheia de estrelas-guia e trilhas embaçadas pela poeira. Nada garante que a estrela escolhida para indicar o caminho seja a correta. Na nebulosa também não há caminho de volta, apenas um ir em direção ao caminho de uma de suas milhões de estrelas. Na nebulosa, a única saída é a responsabilidade de escolher qual estrela irá ser a guia do caminho.

A diferença intergeracional se manifesta na experiência da arte da vida. Para as gerações antigas, a arte da vida girava em torno de um plano prévio, de coisas permanentes, as quais vinham se associar os eventos, as casualidades e os apetrechos descartáveis. Para as gerações jovens, a arte da vida funciona como os “*happenings*” e as “instalações”, tudo é movimentado, desmontado e montado, tendo em vista o momento presente e as incertezas, que são as únicas coisas permanentes. A arte da vida no mundo líquido-moderno caracteriza-se pelas sublevações intermitentes. A modernidade líquida encontra-se em estado de “revolução permanente”.

Afinal de contas, hoje se decretou que todos nós temos uma chance de “encontrar o Destino”, de ter um golpe ou rodada de sorte que nos levará ao sucesso e a uma vida de felicidade. Se tornar nossas vidas significativas, bem sucedidas e, de modo geral, felizes depende do “encontro com o Destino”, estamos certos em ter a esperança e até a expectativa de que a boa sorte venha em nossa direção, e devemos ajudá-la nesse sentido – estendendo ao máximo nossa imaginação individual e empregando com habilidade todos os recursos que possamos reunir. Em outras palavras, aproveitando todas as **chances** [...] (BAUMAN, 2009, p. 94).

Esse golpe de sorte ao encontrarmos o destino, no entanto não vem acompanhado na modernidade líquida pela massa pesada de trabalho duro e esforço acumulado para se atingir os objetivos. Até o espírito de sacrifício, que marcava a arte da vida na modernidade sólida, tende a desaparecer substituído pelo “talento” excepcional a ser descoberto por um mecenas de muito dinheiro.

Mas não apenas requer talento, a arte da vida líquida espera também dos seus artistas a contínua e ininterrupta mudança e adaptabilidade.

Praticar a arte da vida, fazer de sua existência uma “obra de arte”, significa, em nosso mundo líquido-moderno, viver num estado de transformação permanente, auto-redefinir-se perpetuamente tornando-se (ou pelo menos tentando se tornar) uma pessoa diferente daquela que se tem sido até então. “Tornar-se outra pessoa” significa, contudo, deixar de ser quem se foi até agora, romper e remover a forma que se tinha, tal como uma cobra se livra de sua pele ou uma ostra de sua concha; rejeitar, uma a uma, as *personas* usadas – que o fluxo constante de “novas e

melhores” oportunidades disponíveis revela serem gastas, demasiado estreitas ou apenas não tão satisfatórias quanto foram no passado. Para apresentar em público um novo eu e admirá-lo no espelho e nos olhos dos outros, é preciso tirar o velho das vistas, nossas e de outras pessoas, e possivelmente também da memória, nossa e delas. Ocupados com a autodefinição e a autoafirmação, nós praticamos a **destruição criativa** diariamente (BAUMAN, 2009, p. 99-100).

A arte da vida na versão líquida da modernidade desincumbe o indivíduo de se identificar. Ele pega o que desejar e achar necessário e segue em frente. A potência de se transformar num pessoa diferente torna-se uma obrigação. A identidade individual encontra-se em contínuo estado de nascimento, não podendo se erguer muito além disso. Para explicar isso, Bauman (2009) lança mão de mais uma metáfora. A identidade não possui mais raízes, o seu procedimento principal é agora a ancoragem. A âncora é mais versátil do que a raiz, pois não existe nenhum comprometimento e lealdade. Basta apenas içá-la e partir para outro porto.

Isso reverbera também na dinâmica das próprias comunidades de referência que possibilitam as identidades. Não há mais controle de saída ou de entrada, não é possível mais a existência das comunidades integradoras e panópticas. Se as identidades são navios que ancoram, as comunidades são portos, locais de passagem, que não podem impor limites estreitos ao trânsito dos navios. A “pertença” não poderia deixar de ser múltipla, pois o controle social das comunidades caiu em desuso. São comunidades a “*la carte*” que embasam a busca frenética dos indivíduos pelo seu lugar no mundo.

### **3. Comunidade e identidade líquidas: o cabide dos ricos e a trincheira dos pobres**

Os significados atrelados à palavra “comunidade” sempre remetem a alguma coisa boa. Um lugar seguro, quente e aconchegante. A sociedade pode ser má, mas a comunidade não. Viver em comunidade possibilita a experimentação de prazeres que não se encontram mais acessíveis. Todos estão seguros e têm a certeza de que estão livres de perigos ocultos. Todos se entendem bem, não há a preocupação decorrente da falta de confiança ou da surpresa. Na comunidade pode-se contar com a ajuda alheia sempre que for necessário. A única obrigação na vida comunitária é ajudar uns aos outros. Por fim, a comunidade é o tipo de mundo altamente desejável, mas que não se encontra mais ao alcance, “paraíso perdido ou paraíso ainda esperado” (BAUMAN, 2003, p. 09).

Não é só a dura realidade declaradamente “não comunitária” ou até mesmo hostil à comunidade, que difere daquela comunidade imaginária que produz uma “sensação de aconchego”. Essa diferença apenas estimula a nossa imaginação a andar mais rápido e torna a comunidade imaginada ainda mais atraente. A comunidade imaginada (postulada, sonhada) se alimenta dessa diferença e nela viceja. O que cria

um problema para essa clara imagem é outra diferença: a diferença que existe entre a comunidade de nossos sonhos e a “comunidade realmente existente”: uma coletividade que pretende ser a comunidade encarnada, o sonho realizado, e (em nome de todo o bem que se supõe que essa comunidade oferece) exige lealdade como um ato de imperdoável traição (BAUMAN, 2003, p. 09).

O preço a ser pago, portanto, para a vida em comunidade é a liberdade individual. Se desejares segurança (comunitária) abdica de tua liberdade (identidade) e seja fiel. Essa é a regra primeira de toda comunidade imaginada que se transformou em realmente existente. Para sobreviver à comunidade deve-se requerer a lealdade de seus membros, mas fazendo isso se sacrifica a própria liberdade e autonomia de construção da vida.

Para ilustrar isso, Bauman (2003) nos conta mitos. Tântalo, filho de Zeus era um ser humano que ousou adquirir e compartilhar um conhecimento proibido, descobrindo coisas que estavam vedadas à humanidade, sendo apenas de sabedoria divina. A punição divina que recebeu foi ficar eternamente mergulhado num regato, mas quando ficasse com sede e tentasse beber a água, esta desaparecia. Quando ficasse com fome e fosse pegar algumas frutas que estavam amarradas numa coroa em sua cabeça, o vento soprava e as levava para longe.

A mensagem do mito é que a felicidade se encontra na inocência. Quando perderem a inocência, os seres humanos não serão mais felizes. Não se satisfarão com o que já tem, sempre buscando mais e cada vez menos satisfeitos quando conseguirem os seus desejos, pois quando os realizarem, o seu apetite não ficará satisfeito e procurarão outros objetos de apreço para buscar.

O mito judeu do Gênesis é outra história parecida. Enquanto viviam na inocência do paraíso, os seres humanos não necessitavam realizar escolhas e perseguir seus objetivos, pois tudo estava à mão. Eles viviam sem problemas, porque não estavam conscientes de sua condição. Quando comeram o fruto proibido do conhecimento do bem e do mal, perderam a inocência e receberam o castigo de Deus de trabalharem para perpetuar sua própria vida. Do mesmo modo que Tântalo, Adão e Eva deveriam trabalhar para garantir seu sustento que jamais lhes estaria assegurado pelo resto de suas vidas.

A diferença entre a comunidade antiga e a sociedade moderna em ascensão era um entendimento compartilhado por todos os membros. No entanto, esse entendimento era tácito, não-construído, espontâneo, evidente e natural. Tal entendimento estava na base de todos os acordos, o “ponto de partida” de qualquer união, era inquestionável porque comum e óbvio para todos. Na versão antiga da comunidade, as lealdades não eram dadas por uma relação de cálculo, mas por uma lógica social interna de compartilhamento.

Como “comunidade” significa entendimento compartilhado do tipo “natural” e “tácito”, ela não pode sobreviver ao momento em que o entendimento se torna autoconsciente, estridente e vociferante; quando para usar mais uma vez a terminologia de Heidegger, o entendimento passa do estado de *zuhanden* para o de *vorhanden* e se torna objeto de contemplação e exame (BAUMAN, 2003, p. 17).

Na comunidade verdadeira não existe espaço para a crítica e experimentação, mas isso acontece porque ela somente existe se for distinta (quer dizer separada entre os de dentro e os de fora) de outros agrupamentos humanos, pequena (comunicação densa entre os indivíduos numa relação *face-to-face*) e autossuficiente (possibilitando todas as atividades para toda a vida dos indivíduos, sem a necessidade deles saírem).

A mesmidade da comunidade entra então em desequilíbrio quando a comunicação entre os de dentro e os de fora se avoluma, diminuindo a distinção entre o “nós” e “eles”. Com o aumento da densidade de comunicações da modernidade, a fronteira entre as comunidades foi relativizada, logo também ela.

De agora em diante, toda homogeneidade deve ser “pinçada” de uma massa confusa e variada por via de seleção, separação e exclusão; toda unidade precisa ser construída; o acordo “artificialmente produzido” é a única forma disponível de unidade. O entendimento comum só pode ser uma realização, alcançada (se for) ao fim de longa e tortuosa argumentação e persuasão, e em competição com um número indefinido de outras potencialidades – todas atraindo a atenção e cada uma delas prometendo uma variedade melhor (mais correta, mais eficaz ou mais agradável) de tarefas e soluções para os problemas da vida. E, se alcançado, o acordo comum nunca estará livre da memória dessas lutas passadas e das escolhas feitas no curso delas (BAUMAN, 2003, p. 19).

Essa realidade de sítio e defesa permanente é a realidade atual de toda e qualquer comunidade realmente existente. Mas justamente quando a comunidade é eclipsada pela modernidade, entra em cena a noção de identidade. A identidade é a substituta da comunidade. Apesar de que nenhuma das duas está disponível no mundo da individualização e privatização que transcende as fronteiras do localizado. Mas exatamente pelo fato de que estão distante de serem concretizadas é que a comunidade e a identidade podem ser livremente imaginadas como um antídoto passageiro contra o terror da insegurança pessoal e social. Mas para servir a esse propósito a identidade deve deixar de aparecer como substituta e mostrar-se como a saída diante da decadência da comunidade. A identidade, assim, brota do túmulo da comunidade e floresce pela promessa de ressurreição dos mortos.

Uma vida dedicada à procura da identidade é cheia de som e de fúria. Identidade significa aparecer: ser diferente, por essa diferença, singular – e assim a procura da

identidade não pode deixar de dividir e separar. E no entanto a vulnerabilidade das identidades individuais e a precariedade da solitária construção da identidade levam os construtores da identidade a procurar cabides que possam, em conjunto, pendurar seus medos e ansiedades individualmente experimentados e, depois disso, realizar os ritos de exorcismo em companhia de outros indivíduos também assustados e ansiosos. É discutível se essas “comunidades-cabide” oferecem o que se espera que ofereçam – um seguro coletivo contra incertezas individualmente enfrentadas; mas sem dúvida marchar ombro a ombro ao longo de uma ou duas ruas, montar barricadas na companhia de outros ou roçar os cotovelos em trincheiras lotadas, isso pode fornecer um momento de alívio da solidão (BAUMAN, 2003, p. 21).

O mais paradoxal é que ao mesmo tempo em que as fronteiras dissolvem-se, mais e mais se erguem barreiras em cada esquina, bairro, cidade ou país. Só quando as armas estão direcionadas aos estrangeiros é que se inventam as origens comuns e os mitos fundacionais. Essa é a política da identidade.

Os contemporâneos perseguidores da comunidade e construtores da identidade são diretamente atingidos pela sina de Tântalo, buscar desesperadamente uma coisa que desaparece abruptamente quando pensavam tê-las em mãos. Esse é o dilema da “comunidade realmente existente”.

A comunidade realmente existente será diferente da de seus sonhos – mais semelhante a seu contrário: aumentará seus temores e insegurança em vez de diluí-los ou deixá-los de lado. Exigirá vigilância vinte e quatro horas por dia e a afiação diária das espadas, para a luta, dia sim, dia não, para manter os estranhos fora dos muros e para caçar os vira-casacas em seu próprio meio. E, num toque final de ironia, é só por essa belicosidade, gritaria e brandir de espadas que o sentimento de estar em uma comunidade, de ser uma comunidade pode ser mantido e impedido de desaparecer. O aconchego do lar deve ser buscado, cotidianamente na linha de frente (BAUMAN, 2003, p. 22).

O individualismo moderno sofre de uma ambiguidade inerente demonstrada em sua face de jano. O indivíduo deve se libertar das amarras que o prendiam e seguir seus próprios interesses, no entanto, essa capacidade de ser livre sem os benefícios de uma segurança comunitária somente estava acessível a poucos. A grande maioria dos indivíduos “libertados” ficou prisioneira de sua própria liberdade.

O projeto civilizatório moderno tinha também duas faces. A liberdade requerida era apenas para aqueles que tivessem a capacidade de pagar o preço da insegurança sobressalente. Para os pacientes de Freud que se queixavam do excesso de repressão, a modernidade representava cada vez mais liberdade. Para as massas desenraizadas das antigas comunidades, as quais não tinham condições de lidar com sua liberdade, a solução moderna era a mais dura coerção.

A reinserção dos trabalhadores libertos da antiga rotina de trabalho comunitário permeado por uma teia de relação de obrigação e dever, somente poderia acontecer através do soerguimento de torres de controle e vigia. A comunidade foi substituída pela massa e a teia de relações sociais que faziam o processo de trabalho ser significativo foi substituído pelo rígido controle e cálculo, o poder panóptico. Essa foi a grande era do engajamento do projeto moderno.

No entanto, os poderes modernos perceberam o alto custo da torre de vigília, de manter os dominantes e os dominados, administradores e administrados sob o mesmo teto. A segunda fase da jornada moderna foi tentar re-enraizar a antiga comunidade sob nova roupagem, através do novo planejamento urbano, de novas visões sobre como administrar as pessoas. Começa-se um momento de engajamento mútuo dos indivíduos no trabalho, na família e na sociedade como um todo. A modernidade torna-se então uma engenharia social.

O poder moderno baseava-se na capacidade de controlar e gerenciar pessoas. Essa é a verdade do poder na modernidade, a capacidade de formular regras de conduta e obter obediência a elas. A era do engajamento e da engenharia social marcou a passagem da modernidade capitalista baseada na busca do lucro, pelo capitalismo moderno fundado no domínio panóptico.

A nova transformação social da modernidade tem como uma de suas expressões a palavra desregulamentação. Os poderosos, antes atados a corrente do domínio panóptico, responsáveis por gerenciar a sociedade para que ela atingisse bons termos, não desejam mais exercer o controle. O panóptico disciplina os dominados, mas também prendia os dominantes no lugar. De certa maneira o regime panóptico tinha algumas vantagens para os dominados, pois os mantinham seguros a uma rede de obrigações mútuas com os dominantes. A decadência do panóptico provocou uma libertação total das amarras de ambos os lados. Os poderosos não desejam mais exercer o controle e os dominados se vêem somente com sua escassa capacidade de agir para a construção de suas vidas.

Em suma: foi-se a maioria dos pontos firmes e solidamente marcados de orientação que sugeriam uma situação social que era mais duradoura, mais segura e mais confiável do que o tempo de uma vida individual. Foi-se a certeza de 'nos veremos outra vez', de que nos encontraremos repetidamente e por longo porvir - e com ela a de que podemos supor que a sociedade tem uma longa memória e de que o que fazemos aos outros hoje virá a nos confortar ou perturbar no futuro; de que o que fazemos aos outros tem significado mais do que episódico, dado que as conseqüências de nossos atos permanecerão conosco por muito tempo depois do fim aparente do ato - sobrevivendo nas mentes e feitos de testemunhas que não desaparecerão (BAUMAN, 2003, p. 47).

Mas se todos os pontos de referência e estabilidade desapareceram com a decadência das instituições modernas que exerciam a regulação e o controle social, o que fica é a necessidade de compartilhar para sobreviver à solidão radical que afeta os perseguidores da identidade líquida. Se a comunidade dos indivíduos de fato é um cabide que temporariamente sustenta suas identificações que logo mudam, a comunidade dos indivíduos de *jure* deve tornar-se uma trincheira, estes devem ficar lado a lado, de ombros colados para poderem sobreviver a uma época de insegurança individual e coletiva e incertezas quanto ao futuro. Mas para que haja sucesso na tarefa de sobrevivência, os indivíduos de *jure* devem compartilhar.

[...] uma parte integrante da idéia de comunidade é a “obrigação fraterna” de “partilhar as vantagens entre seus membros, independente do talento ou importância deles”. Esse traço por si só faz do “comunitarismo” uma “filosofia dos fracos”. E os “fracos”, diga-se, são aqueles indivíduos **de jure** que não são capazes de praticar a individualidade **de facto**, e assim são postos de lado se e quando a idéia de que as pessoas merecem o que conseguem obter por seus próprios meios e músculos (e não merecem nada mais que isso) toma o lugar da obrigação de compartilhar. (BAUMAN, 2003, p. 56).

Para a elite global extraterritorial, a identidade é uma mera questão de escolha eventual e postiça. A cultura para eles é mera questão de sobreposição e de convenções revogáveis. Não há nenhum compromisso da parte deles com alguma comunidade territorializada, para eles a comunidade ideal é aquela que se dissolve tão logo é formada. A comunidade da elite global é diferente então da comunidade dos fracos, ela responde a necessidades inteiramente diferentes, a comunidade dos ricos deve ceder tudo à liberdade e à fluidez do consumo.

A identidade então, nesse contexto, deve ser flexível e estar sempre passível de re-elaboração e desgaste.

Na política-vida que envolve a luta pela identidade, a autocriação e a auto-afirmação são os cacifes, e a liberdade de escolha é ao mesmo tempo a principal arma e o prêmio mais desejado. A vitória final de uma só tacada removeria os cacifes, inutilizaria a arma e cancelaria a recompensa. Para evitar que isso aconteça, a identidade deve continuar flexível e sempre passível de experimentação e mudança; deve ser o tipo de identidade “até nova ordem” (BAUMAN, 2003, p. 61).

A comunidade para os indivíduos de *facto*, que são capazes de remodelar suas identidades ao sabor das ondas do mercado, não poderia então solidificar laços e estabelecer compromissos entre os seus participantes. Para Bauman (2003), a comunidade que esses sujeitos procuram é uma “comunidade estética”. O laço social que a sustenta é frouxo, não há

fronteiras bem estabelecidas e o compromisso de ajuda mútua não existe. Os indivíduos vêm e vão, apenas resiste o sonho de uma vida em comum que na realidade não passa de uma comunhão momentânea baseada em sentimentos passageiros.

O poder ou autoridade existente nessas comunidades emocionais não se baseia na liderança carismática ou na dominação tradicional, mas é dado pela “exposição”, glamour e sedução das celebridades que a representam. Quanto maior é o número de pessoas que admiram seus ídolos, maior sua exposição e maior ainda sua autoridade na comunidade.

Os ídolos servem para atestar a experiência comum de fluidez e instabilidade na autoconstrução da vida individual. Eles possibilitam aos seus fãs e admiradores a vivência do sonho de fazer parte quando na verdade estão todos solitários. Na comunidade estética, a experiência de união é sentida como real sem que os laços necessários à permanência da comunidade sejam de fato estabelecidos. A comunidade estética também pode ser entendida como um “cabide” onde os solitários construtores depositam seus sonhos de fazer parte de algo e amenizam os seus pesadelos de uma vida realmente solitária. No entanto, dada a natureza da construção da identidade, esses cabides são totalmente descartáveis e descartados.

A outra fonte do comunitarismo moderno seria a comunidade dos mais fracos. Os indivíduos de *jure* que apenas tem sua liberdade, mas não possuem os meios econômicos de realizá-la.

A comunidade que procuram seria uma comunidade ética, em quase todo o oposto do tipo estético. Teria que ser tecida de compromisso de longo prazo, de direitos inalienáveis e obrigações inabaláveis, que, graças à sua durabilidade prevista (melhor ainda, institucionalmente garantida), pudesse ser tratada como variável dada no planejamento e nos projetos de futuro. E os compromissos que tornariam ética a comunidade seriam do tipo do “compartilhamento fraterno”, reafirmando o direito de todos a um seguro comunitário contra os erros e desventuras que são os riscos inseparáveis da vida individual. Em suma, o que os indivíduos *de jure*, mas decididamente não *de facto*, provavelmente vêm na comunidade é uma garantia de certeza, segurança e proteção – as três qualidades que mais lhes fazem falta nos afazeres da vida e que não podem obter quando isolados e dependendo dos recursos escassos que dispõem em privado (BAUMAN, 2003, p. 68).

A comunidade torna-se emocional, estética e a identidade torna-se à *la carte*, descartável e fluída. Esse movimento de liquidação das referências tem, no entanto, um impacto diferenciado para os chamados indivíduos de *jure*. Eles são desprovidos dos “meios” necessários ao processo de livre autoconstrução de suas vidas. Para fazer frente a isso, tais indivíduos precisam criar comunidades “éticas”, solidamente tecidas e que lhes possibilitem um erguimento de um “poder dos fracos” necessário para eles questionarem o lugar subalterno em que se situam e alavancar o seu próprio processo de autoconstrução individual.

Mas é importante enfatizar dois aspectos. O erguimento dessa comunidade “ética” pelos indivíduos de *jure* não parece significar um simples processo de resistência aos movimentos da era líquido-moderna. Na realidade, parece que esse processo deva ser mais bem compreendido como uma estratégia destes indivíduos de através da ação criativa e coletiva conseguir um questionamento de sua posição na sociedade e realizarem justamente a sua autoconstrução individual de uma vida reconhecida e visível.

#### **4. A crítica da liberdade líquida**

Bauman (2001) também pode ser considerado como herdeiro da tradição crítica moderna. O grande dilema da teoria crítica tradicional era conceber a possibilidade da libertação do indivíduo, diante do totalitarismo de Estado e da rotina embrutecedora da fábrica fordista. Na modernidade líquida, porém, a tarefa crítica deve assumir outro compromisso. A modernidade líquida pode ser entendida como um processo de individualização e privatização do espaço público, relacionado com a nova dominação econômica extraterritorial. A crítica deve então lidar primeiramente com a problemática da liberdade ilusória dos indivíduos produto do processo de individualização.

Por que ilusória? A tão sonhada liberdade, na modernidade líquida, assume a forma de uma liberdade compulsiva e obrigatória. Aos indivíduos é dada a tarefa de autoconstrução de sua vida sem qualquer apelação, visto que são culpados pelo que se tornam, sem qualquer garantia social contra os infortúnios que por vezes podem acontecer. Não existem mais parâmetros, condições e códigos que pudessem regular essa autoconstrução. A volatilidade identitária, a fluidez dos relacionamentos construídos no decorrer da vida, a dificuldade de vislumbrar um futuro seguro e estável (seja no trabalho ou em outros aspectos da vida), tornam a liberdade “líquida”, na verdade, uma sutil e ardilosa prisão.

A tarefa da crítica diante dessa situação deve se concentrar no desmonte dessa liberdade ilusória. Para Bauman (2001) quanto mais o sistema capitalista avança no seu domínio dos espaços planetários, mais o fosso entre os chamados indivíduos de *jure* e indivíduos de *facto* aprofunda-se e alarga-se.

Os primeiros são justamente os seres humanos comuns que foram na verdade condenados a serem livres. A sua autonomia e autodeterminação é pouca ou inexistente e ainda eles são culpados pelos seus próprios infortúnios (desemprego, pobreza, depressão, drogas). Os indivíduos de *jure* compõem a massa crescente da população mundial que se ilude

com a expectativa de ser incluída na sociedade de consumo, mas que na verdade, apenas encontra-se incluída em sua própria solidão impotente.

Os indivíduos de *facto* compõem a chamada elite extraterritorial. Contrariamente, eles não precisam da seguridade social para garantir o seu futuro. Eles se caracterizam pela sua inacessibilidade e mobilidade espacial. Esse grupo (se é que se pode chamá-los assim) não possui nenhum interesse na manutenção de laços que atavam as pessoas aos seus lugares sociais estabelecidos e nem desejam mais que a administração pública se intrometa nos seus negócios. Como elite nômade que são, eles regozijam-se e fortalecem-se no desvanecer das fronteiras econômicas, políticas e na desregulamentação social.

A teoria crítica deve então no entender de Bauman, além de demonstrar a natureza ilusória da liberdade, compreender as possibilidades de transformação dos indivíduos de *jure* em indivíduos de *facto*. Mas para realizar isso, a nova teoria crítica tem que inverter os antigos postulados, em vez de lutar para defender o espaço da liberdade individual diante do totalitarismo do público, ela deve agora defender o espaço público dissolvente da invasão do privado e resgatar a sua função de tradutor das aspirações e desejos individuais em ações coletivas. Conforme Bauman:

Esperava-se que o perigo viesse e os golpes desferidos do lado ‘público’, sempre pronto a invadir e colonizar o ‘privado’, o ‘subjetivo’, o ‘individual’. Muito menos atenção – quase nenhuma – foi dada aos perigos que se ocultavam no estreitamento e esvaziamento do espaço público e à possibilidade da invasão inversa: a colonização da esfera pública pela esfera privada. E, no entanto essa eventualidade subestimada e subdiscutida se tornou hoje o principal obstáculo à emancipação, que em seu estágio presente só pode ser descrita como a tarefa de transformar a autonomia individual de *jure* numa autonomia de *facto* (BAUMAN, 2001, p. 62).

Portanto, para Bauman (2001) a possibilidade de emancipação decorre da necessidade de resgatar o espaço público como espaço de ação coletiva. “A verdadeira libertação do ser humano não irá ocorrer na época do desengajamento e da liberdade do consumidor, mas *a verdadeira libertação requer hoje mais, e não menos, da ‘esfera pública’ e do ‘poder público’*” (BAUMAN, 2001, p. 62, grifo do autor). A emancipação somente será possível se houver a possibilidade de reunir a “política-vida” dos indivíduos com a política com “P” maiúsculo da sociedade.

**REFERÊNCIAS**

- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- \_\_\_\_\_. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- \_\_\_\_\_. **Arte da vida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. Entrevista com Zygmunt Bauman. **Tempo social**. São Paulo, v.16, n.1, 2004. Disponível em:  
<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010320702004000100015&lng=en&nm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010320702004000100015&lng=en&nm=iso)>. Acesso em: 12 dez. 2009.