

Índice

<i>Agradecimentos</i>	11
1 — Introdução: O Mal-Estar da Democracia	15
I — O APROFUNDAMENTO DAS DIVISÕES SOCIAIS	
2 — A Rebelião das Elites	35
3 — Oportunidade na Terra Prometida: Mobilidade Social ou Democratização da Competência?	57
4 — A Democracia Merece Sobreviver?	83
5 — Comunitarismo ou Populismo? Ética da Compaixão e Ética do Respeito	94
II — O DECLÍNIO DO DISCURSO DEMOCRÁTICO	
6 — O Conversar e as Artes Cívicas	117
7 — A Política Racial em Nova Iorque: O Ataque aos Padrões Comuns	128
8 — As Escolas Comuns: Horace Mann e o Ataque à Imaginação	139
9 — A Arte Perdida do Debate	156
10 — O Pseudorradicalismo da Academia: A Charada da “Subversão”	169
III — A NOITE ESCURA DA ALMA	
11 — A Abolição da Vergonha	187
12 — Philip Rieff e a Religião da Cultura	201
13 — A Alma do Homem e o Secularismo	216
<i>Bibliografia</i>	231

Um

INTRODUÇÃO

O Mal-Estar da Democracia

Os meus últimos trabalhos têm que ver, em grande parte, com o problema de saber se a democracia tem futuro. Julgo que muita gente se debate com a mesma questão. Os americanos sentem-se muito menos seguros em relação ao futuro do que já se sentiram, e é compreensível que assim seja. Do declínio da indústria transformadora e conseqüente quebra no emprego até à diminuição da classe média, passando pelo aumento da população pobre, pela subida dos índices de criminalidade, pelo florescente tráfico de drogas e pela degradação urbana, não tem fim o rol das más notícias. Ninguém possui uma solução plausível para estes bicudos problemas, e a maior parte daquilo que se apresenta como debate político não chega sequer a aflorá-los. Travam-se ferozes batalhas ideológicas em torno de temas laterais. As elites, que é quem define as grandes questões, perderam o contacto com o povo. (Ver o capítulo 2, “A Rebelião das Elites”.) O carácter irreal e artificial da nossa política espelha o isolamento delas em relação à vida concreta, bem como uma secreta convicção de que os problemas reais são insolúveis.

O espanto manifestado por George Bush quando viu pela primeira vez, numa caixa de supermercado, um dispositivo de leitura de código de barras tornou bem vivo, como o clarão de um relâmpago, o fosso que separa as classes privilegiadas do resto da nação. Uma classe

privilegiada foi algo que sempre existiu, mesmo nos Estados Unidos da América, mas ela nunca esteve, como agora, tão perigosamente isolada do que a rodeia. No século XIX, era comum as famílias abastadas fixarem-se, muitas vezes durante gerações sucessivas, num dado local. Numa nação de gente em movimento, essa estabilidade domiciliária proporcionava um certo sentido de continuidade. As famílias antigas eram reconhecidas como tal, principalmente nas velhas cidades costeiras, pelo simples facto de, indo contra a tradição migratória, aí terem criado raízes. O seu apego arraigado ao carácter sagrado da propriedade privada era temperado pela ideia de que os direitos de propriedade não eram absolutos nem incondicionais. Entendia-se que a riqueza acarretava obrigações cívicas. Equipamentos públicos como bibliotecas, museus, parques, orquestras, universidades e hospitais constituíam outros tantos símbolos da liberalidade da classe alta.

Sem dúvida que tal generosidade tinha um lado interesseiro: ela sinalizava o augusto estatuto dos ricos, atraía novas indústrias e contribuía para promover a sua cidade natal no confronto com as rivais. Numa época em que era intensa a competição entre as cidades, com cada uma a procurar afirmar-se sobre as demais, a agressividade posta nos esforços cívicos dirigidos para o desenvolvimento era vista como positiva. O importante, porém, era que a filantropia envolvia as elites na vida dos seus semelhantes e das gerações futuras. À tentação de se fecharem num mundo só seu opunham-se os resquícios de uma consciência — que nalguns círculos perdurou mesmo para lá da turbulenta autocomplacência da Idade de Ouro — de que, como afirmou Horace Mann em 1846, todos “receberam benesses dos antepassados” e, portanto, “todos estão obrigados a transmiti-las, como se por juramento, e inclusivamente em versão melhorada, às gerações posteriores”. Segundo Mann, que ao dizê-lo falava em seu nome ao mesmo tempo que dava voz a todo um setor de opinião das cidades mais antigas, em muitos locais da Nova Inglaterra e nas velhas dependências da Nova Inglaterra um pouco por todo o Velho Noroeste, só um ser “isolado e solitário, [...] sem a mínima relação com a comunidade envolvente”, seria capaz de perfilhar a “arrogante doutrina da posse absoluta”.

O declínio do dinheiro antigo e da ética da responsabilidade cívica que o caracterizava faz com que as lealdades locais e regionais se-

jam, infelizmente, muito ténues nos dias de hoje. Para tal, contribuem também a mobilidade do capital e o surgimento do mercado global. As novas elites, em que se englobam não só gestores de empresas como também as profissões associadas à produção e manipulação da informação — que é a seiva do mercado global —, são muito mais cosmopolitas, ou pelo menos mais irrequietas e migratórias, do que aquelas que as precederam. Para progredir no mundo dos negócios e a nível profissional, é preciso, hoje em dia, estar disposto a seguir o canto de sereia da oportunidade, leve ele aonde levar. Ficar em casa é renunciar à possibilidade de mobilidade ascendente. Nunca o êxito esteve tão intimamente associado à mobilidade, conceito que só marginalmente figurava na definição oitocentista de oportunidade (capítulo 3, “Oportunidade na Terra Prometida”). O aumento de importância que conheceu no século xx é um sinal inequívoco da erosão do ideal democrático, que deixou de preconizar a igualdade de condição para buscar unicamente a subida seletiva de não-elites à classe dos profissionais liberais e gestores.

Por isso, aqueles a quem move a ambição compreendem que uma vida migrante é o preço a pagar para poderem singrar. É um preço que pagam de bom grado, pois associam a ideia de casa a parentes e vizinhos metedidos, intriga tacanha e convenções arcaicas. As novas elites estão a rebelar-se contra a “América Mediana” tal como a concebem: uma nação tecnologicamente atrasada, politicamente reacionária, repressiva em matéria de moralidade sexual, mediana nos gostos, jactante e complacente, maçadora e desleixada. Os que aspiram a tornar-se membros da nova aristocracia de cérebros encontram-se, principalmente, no litoral leste e oeste, de costas voltadas para o interior do continente, cultivando laços com o mercado internacional dos fluxos acelerados do dinheiro, do *glamour*, da moda e da cultura massificada. Não é certo que se identifiquem como americanos. Na hierarquia do que consideram virtudes, o patriotismo não ocupa, seguramente, lugar de destaque. Por outro lado, o “multiculturalismo” ajusta-se-lhes na perfeição, ao evocar a imagem de um bazar global em que tradições culinárias exóticas, trajes exóticos e música exótica se prestam a ser indiscriminadamente saboreados, sem que seja preciso dar explicações ou assumir vínculos. As novas elites só estão em casa quando estão em trânsito, a caminho desta ou daquela

reunião de alto nível, da grande inauguração de uma rede de lojas, de um festival de cinema internacional, ou de uma qualquer estância ainda por desvendar. Têm do mundo a visão do turista — o que não é, propriamente, uma perspectiva passível de fomentar uma devoção ardente à democracia.

Em *The True and Only Heaven* (“O único e verdadeiro céu”), procurei recuperar uma tradição do pensamento democrático — chamemos-lhe, à falta de melhor designação, populista — que caiu em desuso. Um crítico surpreendeu-me ao queixar-se de que o livro nada tinha a dizer sobre a democracia (um equívoco que, acredito, desmonto no capítulo 4, “A Democracia Merece Sobreviver?”). O facto de não ter apreendido a mensagem central do livro já nos diz alguma coisa sobre o atual panorama cultural. Revela a confusão que existe sobre o que a democracia significa e quanto acabámos por nos desviar das premissas que estão na base deste país. A palavra não vale, presentemente, senão para designar o Estado terapêutico. Quando hoje falamos de democracia, queremos referir-nos, as mais das vezes, à democratização da “autoestima”. Os grandes chavões destes nossos tempos — diversidade, compaixão, empoderamento, direitos — são, no fundo, a expressão do desejo de que as divisões profundas que atravessam a sociedade americana possam ser superadas com base na boa vontade e num discurso expurgado. Pede-se-nos que reconheçamos que todas as minorias têm direito de ser respeitadas, não pelas suas realizações, mas por causa do que sofreram no passado. É-nos dito que uma atenção compassiva contribuirá, de algum modo, para melhorar a opinião que têm de si mesmas; banir expressões racistas e outras formas de discurso de ódio fará maravilhas para lhes elevar o moral. Na nossa preocupação com as palavras, acabámos por perder de vista as duras realidades das pessoas que as sofrem, e que a mera adulação da sua autoimagem jamais logrará suavizar. Que ganham os habitantes do South Bronx com o facto de as universidades de elite adotarem códigos de discurso?

Durante a primeira metade do século XIX, a maior parte das pessoas que refletiam nesta questão achava que a democracia devia, forçosamente, assentar numa ampla distribuição da propriedade. Tinham a noção de que a riqueza e a pobreza, levadas ao extremo,

seriam fatais para a experiência da democracia. O seu medo da turba, por vezes erroneamente tomado por desprezo aristocrático, tinha na base a constatação de que uma classe trabalhadora depauperada, simultaneamente servil e ressentida, carecia das qualidades de espírito e carácter que eram essenciais à cidadania democrática. Era sua convicção que, para se adquirir hábitos democráticos — autonomia, sentido de responsabilidade, espírito de iniciativa —, nada melhor do que exercer um ofício ou administrar uma pequena exploração ou propriedade. Ter uma “competência”, como então se dizia, designava quer a propriedade em si mesma, quer a inteligência e espírito empreendedor necessários à sua gestão. Assim, a democracia funcionava melhor quando a propriedade era distribuída tão amplamente quanto possível pelos cidadãos.

A questão pode ser posta de uma maneira mais geral: a democracia funciona melhor quando os homens e as mulheres tomam a iniciativa de fazer coisas por si mesmos, com a ajuda dos amigos e vizinhos, em vez de dependerem do Estado. Isso não significa que democracia seja sinónimo de individualismo rude. Autonomia, o ser capaz de depender de si próprio, não é o mesmo que autossuficiência. Como sustento nos capítulos 5 (“Comunitarismo ou Populismo”), 6 (“O Conversar e as Artes Cívicas”) e 7 (“A Política Racial em Nova Iorque”), as unidades basilares da sociedade democrática não são os indivíduos, mas sim comunidades autónomas. É do declínio dessas comunidades, mais do que qualquer outro fator, que vem a ameaça ao futuro da democracia. Os centros comerciais suburbanos não substituem os bairros. Uma após outra, as cidades têm vindo a reproduzir este padrão de desenvolvimento, sempre com os mesmos resultados desconcertantes. A debandada das populações para os subúrbios, seguida da debandada da indústria e dos postos de trabalho, tem levado as nossas cidades à pobreza. A contração da base tributável conduz ao desaparecimento dos serviços públicos e das infraestruturas de lazer. Os esforços de revitalização das cidades pela via da construção de centros de congressos e equipamentos desportivos destinados a atrair turistas não fazem senão exacerbar o contraste entre riqueza e pobreza. A cidade transforma-se num bazar, mas os luxos exibidos nas suas butikues, hotéis e restaurantes exclusivos estão fora do alcance da maioria dos habitantes. Alguma desta

gente volta-se para o crime por ser a única maneira de poder aceder ao cintilante mundo sedutoramente publicitado como sendo o sonho americano. Entretanto, aqueles que têm aspirações mais modestas veem-se afugentados pelas rendas elevadas, pela “gentrificação” urbana, e por políticas errôneas apontadas para dismantelar bairros étnicos alegadamente obstaculizadores da integração racial.

O populismo, tal como eu o vejo, nunca foi uma ideologia exclusivamente agrária. Pelo contrário, almejava uma sociedade constituída por agricultores, mas também por artesãos e comerciantes. Tampouco se opunha terminantemente à ideia de urbanização. Nos cinquenta anos que antecederam a Primeira Guerra Mundial, o crescimento rápido das cidades, o afluxo de imigrantes e a institucionalização do trabalho assalariado colocaram à democracia um desafio tremendo, mas reformadores como Jane Addams, Frederic C. Howe e Mary Parker Follett acreditavam que era possível adaptar as instituições democráticas às novas circunstâncias da vida urbana. Howe captou bem a essência do chamado movimento progressista quando se referiu à cidade como sendo a “esperança da democracia”. Os bairros urbanos pareciam recriar as condições de vida das vilas e pequenas cidades a que a democracia estivera associada durante o século XIX. A cidade fomentava, por si só, novas formas de associativismo, designadamente os sindicatos, além de um forte espírito cívico.

O conflito cidade/campo, tão explorado por demagogos nativistas que retratavam a cidade como um antro de iniquidade, era, em grande medida, ilusório. Os grandes pensadores sempre compreenderam que cidade e campo são complementares e que uma condição importante para aquilo que é a boa sociedade é o equilíbrio saudável entre uma e outro. O equilíbrio só se desfez quando, a seguir à Segunda Guerra Mundial, a cidade se transformou numa megalópole. A própria distinção entre cidade e campo perdeu todo o sentido a partir do momento em que o modo dominante de povoamento deixou de ser urbano ou rural, e muito menos sequer uma síntese de ambos, para passar a ser um conglomerado extenso e amorfo, sem contornos, sem um espaço público ou sem uma identidade cívica que sejam claramente reconhecíveis. Robert Fishman sustentou convincentemente que já não tem sequer cabimento chamar subúrbio ao

novo padrão, porque o subúrbio, que antes era um anexo residencial da cidade, passou a assumir muitas das funções desta. As cidades conservam uma importância residual enquanto sede de grandes sociedades de advogados, agências de publicidade, editoras, empresas da área do entretenimento e museus, mas os bairros de classe média que no passado davam suporte a uma pujante vida cívica estão a desaparecer a um ritmo acelerado. Restos do que já foram, as nossas cidades encontram-se, hoje, cada vez mais polarizadas; profissionais liberais da classe média alta, juntamente com os trabalhadores de serviços que dão resposta às suas necessidades, aguentam precariamente áreas urbanas de rendas altas, barricados contra a pobreza e o crime que ameaçam engoli-los.

Nada disto é benéfico para a democracia, contudo o panorama resulta ainda mais sombrio se levarmos em conta a degradação do debate público. A democracia requer uma vigorosa troca de ideias e opiniões. Tal como a propriedade, as ideias necessitam de ser distribuídas da forma mais ampla possível. No entanto, muita gente dita “superior” — que é como essas pessoas se veem a si mesmas — sempre se mostrou cética quanto à capacidade do cidadão comum para entender temas complexos e emitir juízos críticos. No seu modo de ver, o debate democrático facilmente degenera numa gritaria em que a voz da razão raramente se consegue fazer ouvir. Apesar da sabedoria de que deu mostras em tantos outros aspetos, Horace Mann não viu que a controvérsia política e religiosa é, em si mesma, educativa, e por isso tentou eliminar das escolas comuns as questões fraturantes (capítulo 8, “As Escolas Comuns”). Entende-se essa vontade de evitar disputas sectárias, mas o seu legado ajuda a compreender o carácter insípido, inócuo e entorpecedor daquilo que é, hoje em dia, a educação pública.

Também o jornalismo americano tem sido moldado por reservas deste tipo quanto à capacidade de raciocínio do cidadão comum (capítulo 9, “A Arte Perdida do Debate”). Segundo Walter Lippmann, pioneiro do jornalismo moderno, o “cidadão omnicompetente” constituía, na era da especialização, um anacronismo. Fosse como fosse, a maioria dos cidadãos, segundo ele, pouco se interessava pela substância das políticas públicas. O jornalismo não tinha por finalidade

incentivar o debate público, mas sim proporcionar aos especialistas informação necessária à tomada de decisões inteligentes. Ainda segundo Lippmann, que nisso contrastava com John Dewey e outros veteranos do movimento progressista, a opinião pública era um canção frágil, levado mais pela emoção do que pela ponderação racional. O próprio conceito de público era suspeito. O público idealizado pelos progressistas, capaz de conferir uma orientação inteligente aos assuntos públicos, era uma “fantasmagoria” que só existia na mente de democratas líricos. “O interesse público num dado problema” — escreveu Lippmann — “limita-se ao seguinte: que haja regras. [...] Ao público interessa a lei, não as leis; o método da lei, não a sua substância.” Os aspetos substantivos podiam, perfeitamente, ser deixados aos especialistas, cujo acesso ao conhecimento científico os imunizava contra os líricos “símbolos” e “estereótipos” que dominavam o debate público.

O argumento de Lippmann assentava numa distinção rígida entre opinião e ciência. Segundo o autor, só esta podia reivindicar objetividade, enquanto a opinião consistiria em impressões vagas, em preconceitos e em tomar os desejos por realidade. Este culto do profissionalismo teve uma influência determinante na evolução do jornalismo moderno. Os jornais poderiam ter funcionado como extensões da *town meeting*, uma espécie de assembleia local. Em vez disso, enveredaram por um equívoco ideal de objetividade e adotaram como propósito a circulação de informação fidedigna, quer dizer, o tipo de informação que tende a fugir ao debate em vez de o promover. O aspeto mais curioso de tudo isto, evidentemente, é que embora os americanos estejam, hoje, atulhados em informação, graças aos jornais, à televisão e outros meios de comunicação, os inquéritos de auscultação dão conta do seu crescente desconhecimento dos assuntos públicos. Nesta “era da informação”, o povo americano anda visivelmente mal informado. A explicação para este aparente paradoxo é óbvia, ainda que raramente verbalizada: tendo sido efetivamente excluída do debate público com o argumento da sua incompetência, a maioria dos americanos já não vê qualquer préstimo numa informação que lhe chega em tão grandes quantidades. Assim, estes acabaram por se tornar quase tão incompetentes como afirmavam os seus críticos — o que vem lembrar que só o debate gera o

desejo de possuir informação útil. Na ausência da troca democrática de opiniões e ideias, falta à maior parte das pessoas incentivo para dominarem o conhecimento que faria delas cidadãos capazes.

A distinção enganadora entre conhecimento e opinião reaparece, sob forma algo diversa, nas polêmicas que recentemente abalaram a universidade (capítulo 10, “O Pseudorradicalismo da Academia”). São polêmicas acerbas e inconclusivas, porque ambos os lados partem de uma mesma e inconfessada premissa: a ideia de que o conhecimento, para ter peso, tem obrigatoriamente de assentar em fundamentos incontestáveis. Uma facção — identificada com a esquerda, se bem que o seu ponto de vista pouco se assemelhe à tradição que afirma defender — sustenta que o colapso do “fundacionalismo” permite perceber, pela primeira vez, que o conhecimento não é senão outra forma de designar o poder. Os grupos dominantes — habitualmente identificados como sendo eurocêtricos, brancos e do sexo masculino — impõem a todos os demais as suas ideias, o seu cânone, e uma leitura da História condizente com os seus próprios interesses. A circunstância de terem o poder de suprimir pontos de vista permite-lhes, na aparência pelo menos, reivindicar para a sua específica ideologia o estatuto de verdade universal e transcendente. Para a esquerda acadêmica, a demolição crítica do fundacionalismo põe a nu o vazio de tais pretensões e conduz a que grupos privados de direitos civis contestem a ortodoxia reinante, sob a alegação de que apenas serve para manter as mulheres, os homossexuais e as “pessoas de cor” no seu lugar. Uma vez desacreditada a mundividência dominante, as minorias ficam em posição de a substituir pela sua própria visão ou, pelo menos, de garantir o mesmo número de horas letivas para os estudos sobre negros, estudos feministas, estudos *gay*, estudos *chicanos*, e outras ideologias “alternativas”. Uma vez estabelecida a equiparação entre conhecimento e ideologia, deixa de ser necessário discutir numa base intelectual com a parte contrária ou procurar ver as coisas pela sua perspectiva. Basta pôr-lhe o rótulo de eurocêntrica, racista, sexista, homofóbica — que o mesmo é dizer politicamente suspeita.

Compreensivelmente incomodados com esta rejeição tão radical da cultura ocidental, os críticos conservadores da universidade não encontram outra maneira de a defender que não seja apelando para

a própria premissa cujo desmoronamento suscita o ataque aos clássicos, ou seja, dizendo que o reconhecimento de certos princípios axiomáticos é condição obrigatória para um conhecimento fidedigno. Infelizmente para a causa que defendem, já não é possível ressuscitar os absolutos que outrora pareciam proporcionar alicerces firmes para a edificação de estruturas de pensamento confiáveis. Até porque a busca da certeza, tema obsessivo do pensamento moderno desde que Descartes tentou fundar a filosofia em proposições indubitáveis, consistiu sempre num equívoco. Como bem salientou John Dewey, ela desviou a atenção do verdadeiro objeto da filosofia, quer dizer, do esforço de chegar a “juízos concretos [...] acerca dos meios e dos fins na regulação do comportamento prático”. Na sua busca do absoluto e do imutável, os filósofos acabaram por menosprezar aquilo que é contingente e sujeito ao tempo. “A atividade prática”, como lhe chamou Dewey, tornou-se, aos seus olhos, “algo de intrinsecamente menor.” Na visão do mundo proposta pela filosofia ocidental, deu-se uma separação entre o saber e o fazer, a teoria e a prática, a mente e o corpo.

A crítica à universidade feita pelos setores conservadores é marcada pela influência persistente desta tradição. Para os conservadores, a única defesa contra o relativismo moral e cultural reside no fundacionalismo. Ou o conhecimento assenta em fundações imutáveis, ou então as pessoas são livres de pensar o que muito bem entenderem. “Tudo se esboroa; o centro cede; o mundo cai na anarquia total.” Os conservadores não se cansam de citar os versos de Yeats, para mostrar o que acontece quando os princípios axiomáticos perdem a autoridade. O problema da academia, no entanto, não advém da ausência de alicerces firmes, mas da crença (partilhada, diga-se de novo, pelos dois lados desta discussão) de que, perante tal ausência, a única ilação possível é um ceticismo de tal maneira profundo que se confunde com niilismo. Na verdade, o facto de essa não ser a única ilação possível seria mais do que claro para Dewey, e o renascer do pragmatismo enquanto objeto de estudo histórico-filosófico — um dos pontos positivos num quadro que em tudo o mais se afigura sombrio — faz alimentar alguma esperança numa saída do impasse em que se encontra a academia.
