

CONCEITO DE ÉTICA NA CONTEMPORANEIDADE SEGUNDO BAUMAN

PAULO FERNANDO DA SILVA

CONCEITO DE ÉTICA NA
CONTEMPORANEIDADE
SEGUNDO BAUMAN

Conselho Editorial Acadêmico
Responsável pela publicação desta obra

Prof. Dr. Reinaldo Sampaio Pereira

Prof^ª Dr^ª Mariana Cláudia Broens

Prof Dr Ricardo Pereira Tassinari

Prof^ª Dr^ª Clélia Aparecida Martins

PAULO FERNANDO DA S ILVA

**CONCEITO DE ÉTICA NA
CONTEMPORANEIDADE
SEGUNDO BAUMAN**

**CULTURA
ACADÊMICA**

Editora

© 2013 Editora UNESP
Cultura Acadêmica
Praça da Sé, 108
01001-900 – São Paulo – SP
Tel.: (0xx11) 3242-7171
Fax: (0xx11) 3242-7172
www.editoraunesp.com.br
feu@editora.unesp.br

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

S582

Silva, Paulo Fernando da
Conceito de ética na contemporaneidade segundo Bauman
[recurso eletrônico] / Paulo Fernando da Silva. – São Paulo : Cultura
Acadêmica, 2013.
recurso digital : il.

Formato: ePDF

Requisitos do sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

ISBN 978-85-7983-427-1 (recurso eletrônico)

1. Ética. 2. Ideologia. 3. Livros eletrônicos. I. Título.

13-06383

CDD: 174

CDU: 174

Este livro é publicado pelo Programa de Publicações Digitais da Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP)

AGRADECIMENTOS

Ao meu amigo, o professor Dr. Robespierre de Oliveira, pelo auxílio, solicitude e, sobretudo, pela amizade demonstrada em várias oportunidades.;

Ao camarada Pedro Leão da Costa Neto e sua esposa Grazyna Costa, pela amizade, pelo auxílio na bibliografia e pelas valiosas críticas.

Aos professores Sinésio Ferraz Bueno e Ricardo Monteagudo.

A todos os professores e funcionários da UNESP – Marília.

Aos meus amigos, principalmente ao meu amigo-irmão Ricardo Otaviano dos Santos e família.

Sobretudo, à minha família: Pedro (pai, *in memoriam*), Valdira (mãe), Simone (irmã), Beto (irmão), Santinha (avó). Aos meus sobrinhos e demais familiares.

Muito obrigado!

SUMÁRIO

Apresentação 9

Introdução 13

PARTE I: Das influências recebidas

1. Bauman e o período em Varsóvia: professores e camaradas 17

2. Cultura: objeto e práxis 33

PARTE II: Bauman: análises e proposições éticas

3. Ética moderna e ética “pós-moderna” 49

Conclusão (no fim está o começo) 113

Referências bibliográficas 119

APRESENTAÇÃO

Zygmunt Bauman é um dos mais preeminentes sociólogos e filósofos da atualidade. Muito debatida nos mais variados espaços acadêmicos, sua obra tem ultrapassado inúmeros limites do conhecimento tradicional e se consolida, cada vez mais, como referencial teórico. Contudo, uma leitura superficial das suas proposições pode deixar de perceber algo de muito importante em sua obra: suas influências e metodologia. O objetivo central deste livro é apresentar o conceito de ética na contemporaneidade segundo Bauman. Todavia, não podemos prescindir de uma leitura histórico-metodológica de sua obra, principalmente do seu período como estudante e professor na Universidade de Varsóvia, sua convivência com a intelligentsia polonesa e sua teoria social fundamentada na corrente marxista denominada “ideologia-crítica”. Muito embora Bauman tenha paulatinamente se afastado do marxismo ortodoxo e aderido a elementos de outras correntes filosóficas, uma leitura ao mesmo tempo conceitual e metodológica do seu percurso intelectual culmina inegavelmente em uma melhor interpretação e análise de sua obra.

INTRODUÇÃO

Qualquer pesquisa que tenha como tema questões relacionadas à pós-modernidade é já em si complexa, devido à tentativa de compreender minimamente as mudanças por que tem passado o mundo de hoje sem a necessária distância para a compreensão do todo. Todas as ciências, principalmente as ciências humanas, têm realizado importantes pesquisas visando diagnosticar a realidade e propor, de algum modo, respostas às novas necessidades. É esse caminho, de modo geral, que nos propomos trilhar.

Para apresentar o conceito de ética na contemporaneidade segundo Zygmunt Bauman, procuramos tratar dos temas e questões que entendemos os mais pertinentes ao desenvolvimento de tal conceito. Muito embora Bauman tenha dedicado ao tema um livro em particular, *Ética pós-moderna* (Bauman, 1997), entendemos que, mesmo que o autor não tenha a pretensão de construir um “sistema”, o conjunto de seu trabalho reflete um pouco a tentativa de continuidade e/ou superação de teorias, o que exige uma leitura de sua obra a partir das suas influências e de textos afins ao tema central desta pesquisa.

Entendemos como ponto fundamental à compreensão da realidade atual o processo a partir do qual emergem referências de va-

lores que regulam as relações sociais. Este é o ponto inicial da nossa pesquisa: conceituar o elemento fundamental que especificamente fornece as referências para o agir do sujeito moral (indivíduo ou/e sociedade). Partimos da tese de que o papel ativo da ideologia nas relações sociais constitui a consciência da sociedade e que o sujeito moral (seja no período moderno ou no período pós-moderno), destituído de autonomia, compelido por essa força ideológica, reproduz na vida cotidiana o mandamento da classe dominante. Essa ideologia é a ideologia positivista, que visa prever e ordenar a sociedade segundo os interesses capitalistas. É esta, como veremos, a proposta inicial de Bauman, principalmente influenciado pelo período de estudos e docência em Varsóvia: diagnosticar a ideologia predominante e causadora das referências de valores praticados pelos sujeitos. Isto porque os marxianos poloneses entenderam que, além de elementos histórico-materiais, existe um “conjunto de valores” que visa, conjuntamente com tais elementos, reiterar o “padrão” de comportamento da ideologia predominante.

O recorte específico que fazemos, justamente para que nosso tema seja distinto de temas da Sociologia e de outras áreas afins, procura identificar o conceito de ética contemporânea presente na obra de Bauman. Porém, tal conceito se caracteriza como uma teoria positiva. Há de se observar que esse autor, no decorrer de sua obra, entende que a realidade é forjada pela teoria, pela determinação de teorias que servem ao poder, principalmente aqueles poderes ligados ao interesse capitalista. Desse modo, nossa pesquisa não ocorrerá a partir da análise das relações sociais particulares de determinada sociedade, mas sim das teorias que moldaram (e moldam) a realidade dos períodos moderno e pós-moderno. Este é o aspecto analítico da obra de Bauman: atividade crítica contínua das ideologias, sobre a base de suas raízes históricas, e a análise do papel das ideologias na vida social durante a história. Entendemos que essa influência analítica ainda se encontra presente nos textos recentes de Bauman, mas perdeu-se, como veremos, nos textos propositivos, confundindo-se com aspectos da fenomenologia e de outras correntes filosóficas, como o kantismo.

O “sistema de valores” ou “conjunto de valores” que rege a ação do sujeito moral, individual ou socialmente, provém de uma ideologia específica e atende a determinados fins. A ideologia fundamental torna-se a própria cultura, que passou a ser entendida como sistema de ordem social de realização das normas compartilhadas, internalizadas e mutuamente congruentes. Nesse sentido, a cultura passa a ser a mediadora que assegura o encaixe dos sistemas sociais com a personalidade, uma estação de serviço do sistema social que visa internalizar o processo de socialização, um conhecimento desenvolvido segundo interesse ligado ao poder. É a partir da cultura que emerge a referência para o agir moral. Esse conjunto de valores é objeto de estudo da Filosofia, sobretudo da ética. Visamos analisar, segundo Bauman, qual o “conjunto de valores” (ideologia) que rege o comportamento dos sujeitos. Bauman procura as causas e as distingue nos períodos moderno e pós-moderno. No segundo momento da sua obra, Bauman procura apresentar sua teoria positiva. Procuraremos seguir a ordem sugerida por ele, a saber: no *primeiro momento*, realiza-se uma crítica, a identificação e crítica da ideologia, tanto sobre suas bases históricas como sobre o resultado da ideologia na vida cotidiana das pessoas; no *segundo momento*, a atividade é a proposição teórica como resposta às necessidades, em especial à necessidade de alternativa, em face da ideologia dominante. Inerentemente, tentaremos demonstrar que o autor oscila, fundamentando-se em teorias diversas e, muitas vezes, incapazes de atingir o objetivo proposto.

Desse modo, no primeiro capítulo deste trabalho apresentamos as influências que Bauman recebeu, especificamente durante a formação acadêmica e a atuação como professor, ainda em Varsóvia. Pretendemos problematizar se a influência que ele recebeu no primeiro momento da sua vida intelectual é condição necessária para entender sua obra mais recente.

No segundo capítulo, apresentamos o conceito de cultura segundo Bauman, que tem dupla função: é ao mesmo tempo conceito e categoria. Conceito enquanto objeto de análise que possibilita identificar a ideologia predominante nos valores sociais, e categoria en-

quanto práxis, pois é a atividade essencialmente humana, que pode ser reprodutora da ideologia dominante (passiva), ou revolucionária (ativa), pois a práxis de uma nova cultura é capaz de modificar a cultura dominante, o *statu quo*.

No terceiro capítulo nos propomos a apresentar a ética do trabalho e a ética do consumo como atividades ideológicas, respectivamente, moderna e “pós-moderna”.

A Conculsão apresenta a obra mais recente de Bauman e sua proposta ética “pós-moderna”.

Visamos observar de modo mais dedicado as influências que Bauman recebeu do marxismo. Poderíamos aprofundar mais tal tema a partir de outros autores que de certo modo também influenciaram Bauman, a saber: Lévinas, Weber e Freud. Contudo, o caráter do nosso trabalho não comporta uma pesquisa dessa monta. Esperamos ter atingindo um resultado satisfatório, uma vez que o grau de complexidade do tema, por se tratar de questões contemporâneas, exige novos enfoques.

PARTE I
DAS INFLUÊNCIAS RECEBIDAS

1

BAUMAN E O PERÍODO EM VARSÓVIA: PROFESSORES E CAMARADAS

Segundo Fernandes (1971), uma investigação do desenvolvimento intelectual no continente europeu deve considerar a existência de uma historiografia polonesa das ideias, principalmente aquela por ele nomeada Círculo de Varsóvia de História da Filosofia e do Pensamento Social (Fernandes, 1971, p.387).¹ Compunham o grupo jovens intelectuais que, como militantes, participaram da luta contra o nazismo e abriram caminho para o advento do socialismo polonês. Esse grupo participou entre 1956 e 1958 do movimento político de oposição ao regime Gomulka. Sua grande importância na significativa contribuição da Polônia no campo das ideias encontra-se no debate metodológico e conceitual sobre o pensamento social contemporâneo, agregando elementos humanistas e buscando desenvolver pesquisas que atingiriam questões subjacentes, uma crítica direta, naquele momento, aos métodos biologistas e positivistas.

1. Fernandes cita, como representantes do Círculo de Varsóvia de História da Filosofia e do Pensamento Social, sobretudo os professores Baczko, Kolakowski, Pomian, Szacki, Walicki. Bauman não é citado, porém entendemos que ele também deve ser considerado um representante do desenvolvimento de uma historiografia polonesa das ideias por ter participado, em geral, das mesmas atividades acadêmicas e, quiçá, políticas, que os nomes citados por Fernandes.

O filósofo e fenomenólogo italiano Guido Neri (1980), em livro dedicado a essa questão, enumera Kolakowski, Baczko, Brus e Bauman como as principais figuras da *intelligentsia* polonesa a partir de 1956.

Todavia, é importante partirmos da introdução do pensamento marxista na Polônia, uma vez que Bauman, após ingressar como estudante (1945-1948) na Universidade de Varsóvia, recebeu forte influência do marxismo lá adotado.

Desse modo, pretendemos apresentar alguns aspectos importantes da introdução do pensamento marxista na Polônia do pós-guerra, mais especificamente na Universidade de Varsóvia, e como foi que se constituiu a chamada *intelligentsia* polonesa, à qual Bauman foi ligado: os aspectos históricos e as principais figuras (professores) que configuraram a adoção do pensamento marxista (ou marxiano, como veremos) na Polônia. De forma concomitante, apresentaremos os fundamentos teóricos e metodológicos adotados em Varsóvia e, conseqüentemente, pelo próprio Bauman.² Em muitos momentos, as abordagens podem se confundir, pois trataremos de elementos históricos e teórico-metodológicos no mesmo texto. Contudo, a pertinência de tal abordagem será mais bem compreendida no segundo capítulo, pois partimos do pressuposto de que a obra atual de Bauman deve ser analisada levando em consideração a influência e a metodologia recebidas ainda no período como estudante e, logo depois, como professor em Varsóvia.

2. Uma das principais obras de Bauman, que retrata bem o período de Varsóvia, é seu manual de Sociologia, traduzido como *Por uma Sociologia crítica*. Embora tenha sido escrito já em inglês (1976), retrata fielmente a influência teórico-metodológica herdada do período que viveu em Varsóvia.

Recepção do marxismo na Polônia

Conforme Kolakowski (1976),³ em sua obra *Glówne Nurty Mar- kizizmu (As principais correntes do marxismo)*, que dedica um amplo espaço à introdução do marxismo na Polônia, Kazimierz Kelles- -Kraus, Stanislaw Brzozowski e Rosa Luxemburgo são destacados representantes desse processo.⁴ No entanto, vamos nos ocupar, aqui, sobretudo do sociólogo Krzywicki, também citado por Kolakowski, cuja influência se estendeu praticamente por três gerações da *intelligentsia* polonesa, inclusive aos já citados. Seu trabalho foi dedicado à pesquisa acadêmica, à docência e à produção de artigos publicados em periódicos acadêmicos. Krzywicki ingressou na Universidade de Varsóvia, em 1878, como estudante de Matemática. Anteriormente, teve contato com os socialistas, sobretudo a vertente *sansimoniana*.

-
3. Kolakowski foi um dos principais filósofos poloneses da segunda metade do século XX e também um destacado ativista político. Durante a sua vida passou pelas mais diferentes correntes teóricas: de início, marxista “ortodoxo” e crítico da Igreja e da filosofia católica (período que vai do final dos anos 1940 até meados dos anos 1950); em um segundo momento, torna-se filósofo marxista revisionista – e ativo crítico do marxismo oficial (de 1956 a 1968 – segundo alguns autores, nos últimos anos não podia nem mais ser considerado marxista) – e sua evolução não pode dissociar-se das lutas políticas do período; por fim, no terceiro período, após a sua expulsão da Universidade de Varsóvia, ocorrida em 1968, tornou-se um anticomunista militante. Um exemplo da sua relação com o marxismo é o livro *As principais correntes do marxismo*, que em alguns momentos peca por fortes simplificações. Aliás, segundo observam alguns analistas, Kolakowski sempre teve uma forte propensão à polêmica e nem sempre a travou de forma equilibrada. A amplitude da sua obra (livros dedicados à filosofia católica, a Espinosa, ao positivismo, a Husserl, um conjunto de escritos dedicados a Marx e ao marxismo, além de uma grande quantidade de textos publicados em periódicos) torna muito difícil uma avaliação geral dela. Na obra de Kolakowski são particularmente importantes seus escritos dedicados a Espinosa e às correntes religiosas na Holanda do século XVII (*Swiadomosc religijna i wiez koscielna*, traduzido para o francês como *Chrétiens sans églises*, que talvez seja o seu principal livro).
 4. Para a análise da introdução do marxismo na Polônia, consultar igualmente o artigo de Walicki (1984), no qual é analisada a contribuição desses pensadores para o desenvolvimento de uma tradição marxista na Polônia.

Durante os estudos em Varsóvia leu *O capital*, tendo sido convencido por seus argumentos. Juntamente com “Stanislaw Krusinski (1858-1886) e Bronislaw Bialobloki (1861-1888), fundou o primeiro grupo marxista polonês e introduziu suas ideias no público leitor” (Kolakowski, 1976, p.197). Na leitura de Kolakowski, percebe-se que há uma distinção clara do marxismo adotado por Krzywicki, pois “nem ele nem seus companheiros foram *marxistas ortodoxos em sentido estrito*” (1977, p.197). Assim também, ressalta Kolakowski, Krzywicki desde cedo, porém só inicialmente, adotaria uma tendência – comum à época – positivista e cientificista. Krzywicki e Bialobloki morreram muito cedo, antes mesmo de exercerem alguma influência. Contudo, juntamente com Krzywicki, pertenceram ao primeiro partido socialista polonês, o *Proletariat*. Este foi um grupo clandestino fundado em 1881 e que em 1885 foi dissolvido pelas autoridades. Seus líderes foram enforcados, sendo eles os primeiros mártires do socialismo marxista polonês.

Krzywicki dedicou-se em 1883 a criticar, por meio de artigos, a teoria de Herbert Spencer e seus seguidores poloneses. Nesse mesmo ano, foi expulso da Universidade de Varsóvia por participar de uma manifestação política. Estabeleceu-se em Leipzig, onde preparou a primeira publicação de *O capital* pelo grupo Krzywicki-Krusinski, trabalho que durou de 1884 a 1890. Estudou Antropologia, Sociologia e Economia Política em Leipzig e, posteriormente, foi à Suíça, onde manteve contato com socialistas russos e alemães, incluindo Kautsky e Bernstein, e no início de 1885 se instalou em Paris. Durante esse período, publicou vários artigos sobre marxismo revolucionário. Em 1888, voltou à Polônia, à cidade de Plock, e, mais tarde, a Varsóvia, onde iniciou várias atividades educacionais, legais e clandestinas. Krzywicki manteve estreito contato com a União dos Trabalhadores Poloneses em 1889, e com outros partidos socialistas da época, porém não se filiou a nenhum deles. De 1890 a 1910, suavizou o tom de seus escritos políticos e passou a abordar em seus estudos o socialismo evolucionista. Permaneceu em Varsóvia praticamente desde esse período até a ocupação alemã, quando ocorreu a sua morte.

Segundo Kolakowski,

em sua crítica a Spencer e aos darwinistas sociais, Krzywicki afirmava que os evolucionistas, ao construir modelos sociais segundo o modelo de um organismo vivo, estavam propagando de fato a ideologia da solidariedade de classe, propondo-se a pôr fim à luta de classes e fechando seus olhos para a dissolução dos tradicionais vínculos de união em sociedade marcada pelas contradições e pela competição. (1977, p.199)

Krzywicki também mostrou forte oposição às ideias social-darwinistas propugnadas pelos ideólogos da escola de Manchester. Segundo sua tese, a concorrência e o conflito social não podiam ser considerados como casos particulares da luta biológica pela sobrevivência dos mais aptos. Estes não estão determinados por leis biológicas, mas sim pelo caos da *produção*, que é uma etapa do desenvolvimento social e não uma lei da natureza. Nesse contexto, a sobrevivência seria um privilégio do mais apto, e não uma capacidade. Krzywicki também atacou o “espírito de raça”; ele dizia que “não era [...] uma categoria *biológica*, e sim um legado de certas condições históricas” (1977, p.199). Dessa forma, afirmava que o racismo não poderia explicar as mudanças das instituições sociais. Afirmou também que a ideia nacional na Europa era uma criação mercantil, para além do Estado-nação, estimulando uma consciência étnica. Seus principais ataques contra as teorias biológicas foram contra Lombroso e Gobineau. A teoria de ambos, segundo Krzywicki, está baseada numa posição de classe e não numa postura científica. Sobre Lombroso, dizia:

O médico italiano pensava que o crime se devia à herança ou a traços antropológicos inatos, quando, de fato, suas causas estavam nas condições sociais, na pobreza e na ignorância. (Kolakowski, 1977, p.200)

Confrontou-se também com as teorias anarquistas. Afirmava que o anarquismo se diferenciava do socialismo pelos meios que utilizava, mas o fim era o mesmo. Os anarquistas acreditavam num constante conflito entre indivíduo e sociedade e consideravam a história como um processo em que os seres humanos estavam constantemente subjugados pelas instituições. Por essa razão, negavam participar de uma luta política que se supunham instituições enquanto elemento de apoio à transformação social. Por outro lado, os socialistas não entendiam o desenvolvimento social como uma patologia, mas um necessário avanço das forças dos seres humanos sobre a autoridade coletiva e as forças da natureza. Conforme Kolakowski, para Krzywicki, “o anarquismo [...] era uma estéril revolta de formas de produção pré-capitalistas, arruinadas pela progressiva concentração do capital” (1977, p.200).

Krzywicki foi contrário aos movimentos de solidariedade, que acusava de pseudossocialismo cristão, pois combatiam o capitalismo em nome das instituições feudais e buscavam uma solução procurando tutelar os trabalhadores e as ideologias democráticas, resultando, por fim, num sistema de classes baseado no conceito indiferenciado de “povo”. O que tais democratas, na análise de Krzywicki, procuravam fazer com o conceito de “povo” era, na verdade, uma combinação imperfeita dos mais variados estratos sociais, de aristocratas a artesãos e pequenos comerciantes. No “povo” não eram incluídos, por exemplo, os camponeses, classe destinada ao ostracismo mediante o progresso industrial. Segundo Kolakowski, até aqui, os pontos de vista de Krzywicki são do marxismo clássico. Ele defendia o proletariado como única classe que pode, de fato, libertar a sociedade, isso por um progresso técnico e não pela ressurreição de um sistema precapitalista. Afirmava que:

Em todas as sociedades, desde as mais primitivas, a distribuição de bens, e portanto a divisão de classes, depende do modo de produção. As condições econômicas “explicam” a gênese das ideologias ou “são a base” das instituições políticas; as ideias morais e

políticas surgem em resposta às necessidades sociais como formas necessárias nas quais os homens concebem seus próprios interesses e são capazes de unir-se para defendê-los. As ideias não são apenas um poderoso agente do desenvolvimento social senão uma condição necessária para a mudança institucional; no entanto, são secundárias no sentido de que surgem como articulação de interesses previamente desconhecidos, e só podem chegar a ser instrumentos de coesão social se já estiverem presentes as condições materiais necessárias para essa coesão, a saber, a comunidade de certos interesses e a divergência de outros. (Kolakowski, 1977, p.201-2)

No que diz respeito à ideologia enquanto formadora do real, assim como vemos nessa citação, essa concepção será mantida nos demais marxistas que sofreram a influência do professor polonês, sobretudo, como veremos, o próprio Bauman. Essa concepção apresenta a manipulação da ideologia por meios econômicos, mas, também e em particular, a manipulação que é reiterada pelos meios éticos e políticos, devido à compreensão da preexistência de um conjunto de valores de ordem heterônoma e alienante.⁵

Segundo ainda Kolakowski, a “revolução” foi tema quase inexistente na obra de Krzywicki. Contudo, ele adota a posição ortodoxa do marxismo sobre o tema. Isto é, que

a contradição entre o progresso técnico e o sistema de propriedade privada levaria a uma abolição revolucionária do capitalismo. Essa crise não podia ser produzida artificialmente, devendo ser o resultado do amadurecimento espontâneo do capitalismo. (Kolakowski, 1977, p.202)

Dessa forma, a tarefa dos socialistas seria “organizar a consciência de classe do proletariado e assumir o controle do processo revolucionário no momento oportuno” (Kolakowski, 1977, p.202).

5. Consultar, sobre esse tema, os capítulos 2 e 3.

Em outros escritos, como demonstra Kolakowski,⁶ Krzywicki não se mostra tão fiel ao ideal do marxismo ortodoxo no que tange à revolução. Krzywicki, também se mostra muito simpático ao comunismo primitivo, distanciando-se, assim, do materialismo histórico, tornando muito remota, de algum modo, a conciliação do tema com sua posterior produção.

Krzywicki, acerca do materialismo histórico, considerou-o como “completamente independente de qualquer ponto de vista filosófico, materialista ou não” (Kolakowski, 1977, p.203). Isto o diferenciava de autores fenomenalistas, empiriocriticistas ou kantianos. Pois, segundo Krzywicki, “apreendemos o mundo de forma humana, fazendo distinções e categorias que constituem instrumentos de predição, mas não realidades objetivas: criamos objetos a partir de impressões, distinguimos a força da matéria e impomos leis para a natureza, seguindo o modelo da legislação humana” (Kolakowski, 1977, p.203). Assim, toda a evolução do mundo é de construções da mente, e a razão pela qual projetamos na realidade é a exploração que revela a sociedade atual dos homens formada por servos e não por amos das máquinas que por eles foram criadas.

Ainda tratando de elementos do materialismo histórico, para Krzywicki o resultado do processo histórico não depende somente das *condições objetivas*, depende também “em grande parte dos costumes, crenças, instituições, variações locais de temperamento ou o que conhece como ‘espírito de raça’, que por sua vez resulta dos efeitos de longa duração do ambiente sobre a natureza humana” (Kolakowski, 1977, p.206). Mais uma vez, percebemos aqui o traço

6. No “Estudo da evolução social” e no prefácio da tradução polonesa de A doutrina econômica de Karl Marx, de Kautsky, a revolução pode não ser obra nem do proletariado, nem da burguesia. Os meios de produção poderiam estar subordinados ao Estado, o que consistiria num capitalismo de Estado. Os trabalhadores se assentariam sobre a seguridade social e se introduziria a planificação econômica. Porém, o socialismo não seria implantado nessas condições, pois continuaria o trabalho assalariado e a produção fora do controle da classe trabalhadora.

distintivo do pensamento marxista polonês, em grande parte influenciado por Krzywicki: o processo histórico se realiza de forma reiterada nos costumes, crenças e instituições, de modo a reforçar a consciência da sociedade por meio da ideologia, fundamento dos valores que regem as relações entre os sujeitos.⁷

Divergindo da tese ortodoxa, os estudos de Krzywicki sobre as sociedades primitivas o levaram à conclusão de que não existe uma *lei universal*, e que a *servidão*⁸ não foi uma etapa necessária em todos os casos; isso reforça sua posição sobre o papel do desenvolvimento dos valores enquanto determinante das relações entre os sujeitos.

Por fim, como afirma Kolakowski, Krzywicki, “na difusão da teoria marxista, teve assim um papel ambíguo [...] a flexibilidade e o ecletismo de seu enfoque foi uma das razões pelas quais o marxismo polonês deixou de assumir formas ortodoxas e tendeu a dissolver-se em uma tendência geral racionalista ou historicista” (1977, p.209). Não podemos concordar com Kolakowski que a introdução eclética do marxismo por Krzywicki na Polônia tenha resultado necessariamente na impossibilidade de uma abordagem ortodoxa. Todavia, como veremos, Bauman adota tal linha heterodoxa e fundamenta sua análise social na identificação da ideologia que fundamenta os valores e reitera as relações de produção, caso específico da sociedade capitalista moderna.

7. Nessa afirmação de Kolakowski sobre Krzywicki, podemos já observar o traço determinante da corrente marxista denominada “ideologia-crítica”.

8. Segundo Kolakowski, Krzywicki observava que a sociedade industrial, onde a pessoa está submetida quase totalmente a vínculos “reificados” e a formas de cooperação impessoais, acaba por ter sua criatividade sufocada pelo dinheiro. Dessa forma, o socialismo possibilitaria às pessoas a oportunidade de se relacionarem sem a intermediação necessária do capital e desenvolverem relações espontâneas e diretas.

A *intelligentsia* polonesa e o marxismo

Para entendermos a origem e o desenvolvimento do pensamento marxista polonês após a Segunda Guerra Mundial (em particular nos anos 1945-1948) e especificamente o de Zygmunt Bauman, é necessário, de início, analisarmos as vicissitudes desse processo no período. Leszek Kolakowski, na edição polonesa de seu livro *As principais correntes do marxismo* (1983, p.169ss.), nos oferece uma classificação das diferentes fases do período: 1) os anos 1945-1949 se caracterizam pela existência de elementos de um pluralismo político e cultural que se restringiu gradualmente no decorrer do período, e que se expressava no pensamento filosófico e social pela presença de diferentes correntes e professores estranhos à tradição marxista nas diferentes instituições universitárias – particularmente na Polônia e na Tchecoslováquia; 2) 1949-1954 se caracteriza pela unificação do “campo socialista”, nos aspectos políticos e ideológicos e acompanhados de uma estalinização da cultura, através de diferentes métodos administrativos, entre os quais o afastamento e a proibição do ensino dos antigos professores; 3) 1955-1968, sob o efeito da desestalinização surgem diferentes tendências antiestalinistas e revisionistas.

Durante o primeiro período, ao lado do pensamento marxista, coexistem diferentes correntes teóricas: a escola de Lógica de Lwow-Varsóvia, cujos principais representantes eram Tadeusz Kotarbinski e Kazimierz Ajdukiewicz; os cientistas sociais Stanislaw Ossowski e Maria Ossowska e representantes do pensamento marxista, Julian Hochfeld e Adam Schaff, entre outros.⁹ Decisivos para a formação

9. O marxismo polonês tinha sua própria tradição, independente da Rússia. Essa tradição carecia de uma forma ortodoxa e de uma determinada ideologia de partido; o marxismo era somente um traço a mais, e não muito importante da cena intelectual polonesa (Kolakowski, 1983, p.74). Sobre Hochfeld, Schaff e Kolakowski, afirma Gianni Paganini, professor italiano de Filosofia, que o marxismo e a Filosofia Analítica, esta da escola de Lwow-Varsóvia, caminham juntamente e desenvolvem, assim, a filosofia produzida na Polônia daquela época (Paganini, 1999).

intelectual de Zygmunt Bauman¹⁰ foram Stanislaw Ossowski,¹¹ Maria Ossowska¹² e Julian Hochfeld.¹³

Professores da Universidade de Varsóvia também influenciaram a obra de Bauman. Contudo, a influência recebida, principalmente dos pensadores citados, apresenta-se de forma nítida na obra de Bauman, sobretudo no que tange ao pensamento humanista, à Filosofia e à Sociologia da ética.

Importante também apresentar, mesmo que brevemente, a biografia de Bauman e, desse modo, identificar melhor sua trajetória político-acadêmica:

1925: nasce Zygmunt Bauman, de uma família judia, na cidade de Poznań, Polônia;

-
10. Bauman refere-se às influências exercidas em sua formação intelectual no livro Bauman sobre Bauman. Refere-se igualmente à influência de Hochfeld no seu pensamento em um artigo no qual ele observa: “o quanto devo a Julian Hochfeld me conscientizei apenas gradualmente, com o decorrer do tempo. Afinal, Hochfeld foi um fenômeno excepcional, na ciência e na política. [...] escapa facilmente às divisões e às definições científicas” (Bauman, 1992, p.15).
 11. Stanislaw Ossowski (1897-1963), professor da Universidade de Lodz (1945-1947) e da Universidade de Varsóvia (1947-1953), foi um destacado sociólogo polonês. Defensor de uma Sociologia humanista e antinaturalista, diferenciava as ciências naturais das ciências sociais e exerceu uma forte influência sobre os sociólogos poloneses, em particular sobre Zygmunt Bauman, Jerzy Szacki e Edmund Mokrzycki. Em 1957, foi um dos criadores da Associação Polonesa de Sociologia e, no período 1959-1962, presidente da Associação Internacional de Sociologia. Sua obra principal é *Estrutura da classe na consciência social* (Smola, 2001, p.128ss).
 12. Maria Ossowska (1896-1974) foi aluna de Tadeusz Kotarbinski, professora de Sociologia, Filosofia Social e Ética na Universidade de Lodz (1945-1948) e, a partir de 1948, professora da Universidade de Varsóvia (Smola, 2001, p.128ss).
 13. Julian Hochfeld (1911-1966). Foi um dos maiores sociólogos marxistas poloneses. Responsável pela formação dos já citados anteriormente (Zygmunt Bauman, Jerzy Szacki e Edmund Mokrzycki), foi professor da Escola Central de Planificação e Estatística e chefe do Departamento de Materialismo Histórico da Universidade de Varsóvia a partir de 1951. Dedicou um conjunto de trabalhos ao marxismo e à tradição marxista. Foi também deputado no Parlamento e trabalhou no Departamento de Ciências Sociais na Unesco em Paris (Jasinska-Kania, Wesolowski, Wiatr, 1992, p.9ss.)

1939: visando escapar da invasão nazista, em setembro desse ano Bauman e sua família mudam-se para a União Soviética; ainda na URSS, Bauman junta-se ao exército e luta na frente russa;

1950: inicia a carreira acadêmica e torna-se professor em Varsóvia, Polônia;

1968: exila-se devido à campanha antissemita promovida pelas autoridades comunistas em 1968;

1971: torna-se professor na Universidade de Leeds, Inglaterra;

1990: Bauman aposenta-se como professor em Leeds e dedica-se à publicação de sua obra.

O Círculo de Varsóvia de História da Filosofia e do Pensamento Social: a “ideologia-crítica”

Como vimos, podemos afirmar que o marxismo na Polônia foi particular, sobretudo pela importância de Krzywicki, pelos embates com as escolas de Lwow, a fenomenologia de Ingarden,¹⁴ bem como pelos desenvolvimento de uma filosofia cristã. Durante o segundo período, a tentativa de implantar o socialismo na Universidade e na sociedade foi marcada por uma forte ofensiva ideológica e política, acompanhada de uma série de medidas coercitivas, que incluíam a proibição de que os antigos professores ensinassem na Universidade. Esses professores foram substituídos por jovens intelectuais, incluindo Kolakowski e Bauman. Entretanto, esse período vai acabar com a morte de Stálin e com a desestalinização após 1956. Como sabemos, o ano de 1956 foi marcado por inúmeros fatos, inclusive a volta de Gomulka ao poder e a revolta húngara. Esse é o terceiro período, citado por Kolakowski, que ecoará nas várias filosofias, principalmente marxistas. As consequências desses acontecimentos na Filosofia e a especificidade desse período foram ob-

14. Sobre a escola de Lwow e a fenomenologia de Ingarden, consultar Paganini (1999, p.480).

jeto de investigação por György Markus (1974, p.113-29), filósofo da escola de Lukács, e pelo filósofo polonês das ciências Wladyslaw Krajewski.

György Markus, em sua análise sobre as diferentes correntes do marxismo na Europa oriental, identificou a existência de quatro diferentes correntes:

1) A “tendência extensional”, que poderia ser considerada a corrente filosófica oficial, é fortemente marcada pelas elaborações de Engels e Lênin, concepção esta que, como observa Markus, “se aplica ao *conjunto* da realidade, ou seja, à natureza, à sociedade e ao pensamento” (ibidem). As críticas a essa corrente darão lugar ao aparecimento de um conjunto de novas correntes.

2) “Tendência cientificista”, que privilegiaria a relação da Filosofia com as ciências naturais e empíricas.

3) Tendência “ideologia-crítica”, que entenderia a Filosofia como uma visão de mundo e influenciaria as relações práticas.

4) Tendência “ontologia social”, identificada principalmente com a obra de Lukács.

A segunda classificação refere-se propriamente à situação filosófica na Polônia. Wladyslaw Krajewski analisará a constituição de duas distintas correntes filosóficas, em resposta à crise da Filosofia oficial, ou seja, as correntes dos filósofos científicos (*scientific philosophers*) e dos filósofos antropológicos (*anthropological philosophers*). A corrente dos filósofos científicos se aproximava da tradição positivista e privilegiava o desenvolvimento do materialismo dialético, e a corrente dos filósofos antropológicos privilegiava o desenvolvimento do materialismo histórico (Krajewski, 1966, p.XIV-XIX).

O Círculo de Varsóvia de História da Filosofia e do Pensamento Social, e a Sociologia de Zygmunt Bauman,¹⁵ como não é difícil identificar, pertenceriam à “tendência ideologia-crítica” e à “cor-

15. Nesse cenário se constituirá igualmente o marxismo acadêmico – Hochfeld, Bauman – da Sociologia na Polônia. Consultar sobre essa questão o artigo do sociólogo polonês Edmund Mokrzycki (1992, p.117ss.).

rente dos filósofos antropológicos”, conforme as classificações apresentadas, respectivamente, por Markus e Krajewski.

A concepção de cultura¹⁶ de Bauman (na nossa leitura) parte da classificação que Markus propõe. Nesse caso, Bauman pertence à tendência chamada “ideologia-crítica”, que tem como ponto de partida a crítica marxiana das ideologias e declara que, em princípio, a Filosofia é uma visão de mundo que influencia as relações práticas com a realidade (Markus, 1974, p.120-1). Supõem-se relações não puramente técnicas, mas um sistema de valores.¹⁷ Nessa perspectiva, a autonomia da Filosofia seria apenas aparente; sua forma tradicional consistiria em atribuir valor universal a instituições impostas pela ordem social existente. Nesse sentido, a Filosofia seria uma ideologia completada na falsa consciência, visando apagar as contradições resultantes das necessidades exprimidas pelas classes antagônicas. Nesse quadro teórico, a perspectiva marxista pode, por sua vez, estar isenta de qualquer ideologia. A resposta, segundo Markus, é fornecida pela própria definição que damos de teoria marxista como atividade crítica contínua das ideologias sobre a base de suas raízes históricas, à qual se acrescenta uma análise do papel das ideologias na vida social durante a história.

A fonte das referências para as relações sociais não nasce somente das relações produtivas. Tais relações forçam necessariamente determinadas normas de relações sociais entre os indivíduos. Todavia, é importante frisar que o “sistema ou conjunto de valores” estabelecido por determinada sociedade funciona não só como referência externa normativa, seja legal ou moral, como age de modo a reiterar as relações já determinadas pela produção. A autonomia cultural de determinada sociedade é aparente. A relação de produção está totalmente presente na formação da personalidade dos sujeitos e, reiterada pelos valores (referências éticas), colabora para a

16. Esse tema será tratado no capítulo 2.

17. O conceito de “sistema de valores”, como veremos, diz respeito à própria cultura que determinada sociedade elabora visando referenciar suas relações sociais. Ver capítulo 2.

fixação de uma consciência social que visa aparentemente a eliminar a oposição de classes e estabelecer ainda mais a ordem vigente, visando à conformação dos sujeitos ao *dever ser*.

É a partir dessa concepção e análise da cultura enquanto “sistema de valores” (a cultura pode ser compreendida como a totalidade da criação humana, incluindo, sobretudo, o sistema de valores que visa definir as relações sociais) que se constrói numa determinada sociedade que vamos questionar se a leitura da obra do segundo Bauman deve ser feita com a lente das influências marxianas e a metodologia da obra do “primeiro Bauman”.¹⁸

Bauman recorre à ideologia-crítica sobretudo no que tange à análise que ele realiza das influências ideológicas na ética moderna e pós-moderna e seus desdobramentos na moralidade nos respectivos períodos. Como visto, o sistema de valores de determinada sociedade é resultado da ideologia subjacente, que visa necessariamente atender aos interesses da classe dominante.

18. Entendemos necessário periodizar a obra de Bauman em duas partes: o período inicial, o qual chamaremos de “primeiro Bauman”, compreende os anos de sua formação e militância política, bem como sua obra e docência na Universidade de Varsóvia. Nesse período, nosso autor escreve em polonês. Referimo-nos ao período de 1945 a 1968, quando da sua expulsão da Universidade de Varsóvia. A fase posterior, que nomearemos de “segundo Bauman”, compreende seu ingresso na Universidade de Leeds, Inglaterra, em 1972, e quando sua obra passa a ser escrita em língua inglesa.

2

CULTURA: OBJETO E PRÁXIS

Apresentamos neste capítulo uma análise do conceito de cultura desenvolvido por Bauman, em particular de sua obra publicada originalmente em 1973, *La cultura como práxis* (Bauman, 2002, p.316). Primeiramente, o autor realiza uma apreciação crítica sobre o conceito de cultura, em geral utilizado como objeto de análise para se compreender o funcionamento da sociedade. Em seguida, Bauman expõe sua particular concepção sobre a cultura e, em muitos elementos influenciado por Marx, concebe-a enquanto *práxis* libertadora. O interesse que temos na apresentação de ambas as concepções de cultura segundo Bauman reside no fato de ser a cultura a atividade humana geradora de valores que se tornam referências ao comportamento dos sujeitos. Contudo, subjacente às formas de conceber a cultura, pode ser encontrada a ideologia que a determina. No primeiro caso, a ideologia serve à ordem dominante; no segundo, a mesma cultura que pode ser serva e configurar o comportamento visando à dominação dos sujeitos por uma classe dominante pode tornar-se *práxis* libertadora, pois poderá substituir as referências de comportamento impostas pela classe dominante.

A cultura enquanto objeto

Segundo Bauman, a abordagem da cultura, seja ela sociológica ou filosófica, terminou por maltratar o próprio conceito. Houve um reducionismo do conceito de cultura à atividade dos intelectuais, como as belas artes, as letras, o ócio etc. Não obstante, houve também a introdução da cultura como tema de estudos e pesquisas desenvolvidos por sociólogos da antropologia cultural estadunidense. Como afirma Bauman, tal conceito foi adotado por estes para expressar a premissa teórica e metodológica que entende a ordem social como sistema, sobretudo como a realização de normas compartilhadas, internalizadas e mutuamente congruentes. Esses sociólogos estudaram os mesmos elementos que seus colegas britânicos, contudo, estes procuraram denominar a cultura como estrutura social. Enquanto os primeiros procuraram observar o plano das normas, os segundos dedicaram-se a observar o plano dos *atores*. Em ambos os casos, afirma Bauman, o estudo da condição cultural possibilitou qualificá-la como objeto apto à identificação das leis do pensamento e da ação humanas que explicariam a uniformidade tão onipresente na civilização, bem como as etapas do desenvolvimento e evolução enquanto resultado de uma história previamente identificada (Bauman, 2002, p.316). Desse modo, a cultura tornou-se exibição da regularidade social que permitia a análise mediante métodos da ciência. Não obstante as inúmeras orientações normativas e metodológicas de análise, a cultura ganhou *status* de entidade ordenada que se manifesta sistematicamente, de modo que pôde ser entendida como realidade que precede a ação. Nesse quadro teórico, a cultura pode ser definida como interconexão de elementos da vida humana, um sistema social. Ela não se torna indicativo de que o ser humano se contempla ao mesmo tempo como escravo e amo de suas próprias criações, pois, muito embora o ser humano tenha a peculiar habilidade de criar seu próprio mundo, isso não garante a apropriação e/ou gozo devidos ao exercício criativo dos elementos que estabelecem suas próprias relações e satisfações, sejam elas de

sobrevivência ou não. Resta, no caso de tais intérpretes da cultura, observar o que a criação humana revela de mecanismos que podem ser compreendidos e apreendidos, de modo que o determinismo da conduta possa ser conhecido, julgado e redirecionado.

Outro importante elemento fixado no conceito de cultura diz respeito à sua oposição em relação à natureza. A natureza pertence à ordem genética, biológica, e a cultura e sua representação habitual contrapõem-se totalmente a uma pretensa ordem natural da vida humana. Enquanto criação humana, a cultura condensa em si o fundamento das ações humanas, uma vez que por meio da atividade cultural são alicerçadas as referências sociais básicas ao comportamento humano. Parafraseando Comte, Bauman (2002, p.320) cita sua célebre frase “*saber para prever, prever para poder*”, que, na opinião do nosso autor, longe de ser um pronunciamento partidário de alguma escola filosófica em particular, reflete fielmente a atitude da classe dominante na aurora da ciência como tal, e que continua até hoje impregnando a atividade científica. A abordagem positivista da cultura torna o próprio positivismo uma atitude normativa em termos sociais, e muitas vezes até mais que isso, um ato de fé propriamente, pois a crença que se depositou na infalibilidade da previsão científica por fim tornou-a uma espécie de “religião” dos cientistas modernos.

Torna-se possível defender a suposição de que o positivismo é a consciência da sociedade alienada. De fato, pode ser observada uma coerência entre o tipo de vida gerada pela sociedade baseada em premissas positivistas e a crença nas probabilidades de eliminação das diferenças (entendidas como problemas). A sociedade alienada distingue a esfera pública da esfera privada. Afirma Bauman que a mesma vida privada emerge dessa separação:

o fenômeno chamado sociedade se divide em duas metades, que alimentam a brecha que as separa, prosperam na incurabilidade da ferida e recolhem em cada uma delas os significados gerados espontaneamente em seu seio. (Bauman, 2002, p.323)

Segundo Bauman, a primeira metade da esfera privada é a capacidade de trabalho das pessoas; a segunda é a satisfação de suas necessidades únicas. Em outras palavras, é “a separação da criação e do controle, o coração da alienação, [que] subjaz na base da realidade social e na imagem mental da sociedade” (Bauman, 2002, p.324). Por outro lado, o ato criativo é a única maneira que o homem dispõe para controlar sua existência no mundo, caminho para estabelecer o processo duplo de assimilação e acomodação. Se o controle encontra-se separado do ato criativo e se transfere à esfera do transcendental, assim diz Bauman, o “trabalho¹ humano se apresenta ao próprio sujeito como um ato totalmente vazio de seu significado original e inato” (Bauman, 2002, p.324). Nesse contexto, a própria subjetividade deixa de ter sentido, desaparecem os significados óbvios e a esfera transcendental, ou seja, a sociedade converte-se em cabine de controle. Assim, o sujeito torna-se objeto de controle da sociedade e ele mesmo se apropria de sua subjetividade ilusória reconhecendo, assim, a inquestionável autoridade do público. Segundo Bauman, “a filosofia do positivismo reflete fielmente essa realidade do alienado mundo dos humanos” (2002, p.324). E continua:

A estreita harmonia entre a visão positivista do aspecto cognitivo da relação do homem com o mundo e a realidade alienada de seu aspecto prático constitui provavelmente a causa mais importante da surpreendente vitalidade e da impressionante contundência da argumentação positivista. (2002, p.325)

Contudo, salienta Bauman, o positivismo é mais que uma filosofia dos filósofos profissionais ou mesmo uma práxis dos “científicos” professores. Diz ele: “suas raízes epistemológicas, assim como suas origens axiológicas estão intimamente entrelaçadas com a textura do processo vital humano em uma sociedade alienada” (Bauman,

1. Trataremos essa questão mais detalhadamente no capítulo 3.

2002, p.325), reduzindo a multifacetada relação do sujeito com seu mundo (alienado) a sua plataforma cognitiva. Essa relação cognitiva é o que conforma a mente à obviedade do sentido comum positivista, a saber: que a relação entre o indivíduo e o mundo é uma relação essencialmente cognitiva, enfim explicitada na tentativa sempre contínua de, por meio da identificação das leis da sociedade, estabelecer o reino do *dever ser*. Marx e Engels, citados por Bauman, já contestaram tal enfoque quando das discussões sobre os textos de Bruno Bauer:

as ideias nunca levam para além da situação estabelecida, apenas levam para além das ideias de uma situação estabelecida. As ideias não podem conseguir absolutamente nada. Para converter-se em reais, as ideias necessitam dos homens, que aplicam uma força prática. (Bauman, 2002, p.328)²

Em outros termos, o próprio Marx definiu essa revolução que pode acontecer mediante o empenho dos homens como “a coincidência das circunstâncias em mudança e da atividade humana ou mudança própria” (Bauman, 2002, p.328).³

Contudo, a esperança de restaurar a perdida dignidade (como diz Bauman, se é que alguma vez ela existiu) da atual, mutilada e intimidada subjetividade é improvável e fútil. “Naturalmente, não eram a filosofia de Comte nem os princípios metodológicos de Durkheim que subordinavam o mundo subjetivo do indivíduo ao despotismo da sociedade ‘objetiva’. E não é provável, pois, que a estigmatização e a ridicularização públicas de Comte e Durkheim façam desaparecer tal tirania” (Bauman, 2002, p.329). São teorias de subjugação do sujeito ao objetivismo destituído de ato criativo e, portanto, neutralizante da autonomia do indivíduo, caracterís-

2. Texto citado por Bauman extraído da tradução inglesa de Marx e Engels de A sagrada família.

3. Citado por Bauman da tradução em inglês de A ideologia alemã, de Marx e Engels.

ticas da sociedade moderna alienada, constituída sobre valores heterônomos e fantásticos, previsíveis, pois se dão a conhecer nas normas sociais (sistema de valores). Contudo, a pretensa neutralidade positivista no que tange aos valores mostra-se ilusória, pois a própria condição objetivante da sociedade alienada caracteriza o preestabelecimento de valores a serem reproduzidos pelos membros da sociedade. O *Wertfrei* soa como uma falácia, o fundamento de fé positivista é necessariamente constituído de valoração, tal fato já é característico na definição *a priori* que nega a *liberdade de escolher* quaisquer caminhos, ratificando o rumo à *ordem e ao progresso*. Bauman, citando Gramsci, afirma que as leis naturais da economia, por exemplo, funcionam segundo o modo como as massas humanas se comportam, isto definido conforme sua rotina ordinária, monótona e superficial na sociedade alienada. A ciência positivista consegue descrever o real, sua isenção em termos de valores é aparente. Há, nesse caso, um processo de conformação do sujeito ao “dever ser”. Por sorte, como o próprio Bauman diz, a ciência positiva não é a única possibilidade de conhecimento que os humanos necessitam e/ou podem criar. A apropriação das diversas ciências ou escolas filosóficas do conceito de cultura o reduziu ao interpretá-lo unicamente pelo aspecto institucionalizado ou institucionalizante, rotineiro e prescritivo da conduta humana. Essa abordagem do conceito de cultura é uma visão utilitária e extremamente técnica que gerou a sociedade alienada:

ninguém pode alcançar seus fins a menos que se submeta à autoridade do real; então será capaz de controlá-lo [...] [nesse contexto] a cultura é uma adaptação à dura e inflexível realidade que só se faz utilizável caso esse indivíduo se adapte a ela. (Bauman, 2002, p.332)

A sociedade alienada é a sociedade capitalista que se vale da utilização da cultura enquanto fonte dos valores que regem as relações e o comportamento entre/dos sujeitos. Essa internalização das referências visa reiterar o objetivo da lógica de produção: a cultura

enquanto objeto pode ser conhecida pela classe dominante e manipulada (características próprias do positivismo) visando ordenar a vida dos sujeitos e conformá-los aos interesses dominantes. Nesse caso, a cultura é mero objeto e oportunidade de controle social.

A cultura enquanto práxis

A premissa que trata a sociedade unicamente como meio necessário para a sobrevivência humana é questionada por Habermas (1982, p.288ss.) e aceita, nesses termos, pelo próprio Bauman, que o cita:

A sociedade não é unicamente um sistema de autopreservação. Uma tentadora força natural, presente no indivíduo como libido, se separa do sistema de conduta de autopreservação e reclama insistentemente sua realização utópica. [...] O que pode parecer pura sobrevivência é sempre, em suas raízes, um fenômeno histórico. Portanto, está sujeita ao critério do que a sociedade pretende como vida boa para si mesma. (Bauman, 2002, p.333)

A atividade humana supera a própria lógica de sobrevivência tão utilizada como premissa do pensamento social de cunho positivista. Bauman se vale de um conhecido texto de Marx para melhor expor tal questão:

[...] O animal apenas modela as coisas segundo os critérios e necessidades da espécie à qual pertence, ao passo que o homem sabe como aplicar os princípios inerentes ao objeto em questão: assim, o homem modela as coisas segundo as leis da beleza. [...] Desse modo, é no trabalho sobre o mundo objetivo que o homem se afirma um ser de uma espécie. Essa produção é sua vida de espécie ativa. Com ela, a natureza aparece como seu trabalho e sua realidade. O objeto do trabalho é, portanto, a objetivação da vida da espécie do homem, já que o duplica não apenas intelectualmente,

em sua mente, mas também ativamente, na realidade, com o que pode contemplar sua imagem no mundo que criou. (Bauman, 2002, p.333-4)

O maior grau de criatividade que o ser humano pode alcançar se dá quando ele se encontra em estado de liberdade, livre de necessidades imediatas para assegurar os meios de sobrevivência, livre da penosa pressão de suas necessidades psicológicas. Com Bauman, podemos afirmar que a ordem das coisas é exatamente o contrário daquilo que implica a identificação e a sobrevivência enquanto adaptação a algum tipo de lógica social imposta.

Somente as motivações de crescimento, como a cultura, são verdadeira e especificamente humanas. “A humanidade é o único projeto conhecido que trata de elevar-se acima da mera existência, transcendendo o reino do determinismo, subordinando o é ao deve ser” (Bauman, 2002, p.335). E conceitua Bauman: “a cultura, que é sinônimo de existência humana específica, é um ousado movimento em busca da liberdade, para libertar-se da necessidade e para libertar-se para a criação. Parafrazeando Santayana, é uma faca cujo fio aperta sempre contra o futuro” (Bauman, 2002, p.335). Nesses termos, Bauman inaugura um conceito de cultura que se caracteriza pela práxis. Tal práxis é principalmente libertadora de uma lógica social do tipo previsível, desenvolvida pelas análises positivistas e governos legalistas. Nos termos de Bauman, a cultura constitui a experiência humana no sentido que constantemente coloca em xeque a discordância entre o real e o ideal. A cultura, de tal modo, questiona as limitações e imperfeições e invariavelmente funde conhecimento e interesse: “ou melhor, pode-se dizer que a cultura é um modo da práxis humana no qual o conhecimento e o interesse formam uma unidade” (Bauman, 2002, p.336). Todavia, o caráter incompleto, inacabado e imperfeito do real, sua efemeridade e sua fragilidade, subjazem no conceito de cultura do mesmo modo que a autoridade suprema do real respalda a ciência positiva.

Para Bauman, a intenção de se construir uma sociedade socialista, em última instância, constitui-se em um esforço de emancipar

a natureza humana, mutilada e humilhada, da sociedade de classes. Atualmente, podemos afirmar que o capitalismo, na avaliação do autor, adquiriu um fundamento cultural. Isto significa que os ideais de uma vida boa, ou de bem-estar, fins aceitáveis da ação moral dos sujeitos, acabaram por se tornar desejos percebidos como o reflexo das necessidades sugeridas pela lógica capitalista, sobretudo as de consumo. Isto significa também que mesmo que sejam mudadas algumas ou até todas as estruturas do Estado, na visão de Bauman, dificilmente os costumes ou as relações entre os indivíduos serão modificadas. As satisfações da fantasia, poderosa arma capitalista em tempos atuais propugnada principalmente pelo *marketing*, cria uma realidade totalmente acima da verdadeira e apresenta as necessidades “reais” como aquelas que devem ser satisfeitas com determinado produto à venda na vitrine das lojas ou nos *sites* de compras. Muitas vezes, determinado produto apresentado como necessário aos sujeitos adentram até seu *foro íntimo*, com a promessa de satisfazer questões tais como o sentido da vida ou crises existenciais, como se sua mera aquisição permitisse ao sujeito o alcance da “felicidade”, sua “emancipação verdadeira”. Nesse contexto, afirma Bauman referindo-se a Lukács, o grande fracasso socialista foi na verdade sua incapacidade de gerar uma cultura alternativa ao modelo capitalista, especialmente no nosso caso atual, ao modelo consumista. Todavia, sua concepção marxista é substancialmente alterada, passando a tratar as questões oriundas da desigualdade de classes a partir dos resultados desta, apontando como causa apenas as relações de valores, afastando-se, paulatinamente, da luta do materialismo histórico.

Desse modo, como afirma Bauman, se se visa atacar os modos de relação capitalistas, o primeiro passo é atingir aquilo que a reitera, ou seja, a cultura capitalista. Contudo, a cultura capitalista demonstra uma forte hegemonia e uma enorme capacidade de sobrevivência que, na opinião de Bauman, Marx não pôde alcançar completamente. Visando justificar sua afirmação, Bauman diz que Gramsci expõe melhor tal questão, pois entende que o grande sucesso do ideal capitalista resistiu mesmo num Estado socialista e o

que continuou a existir (cita a experiência soviética) foi a concepção fundamental de produção e produtividade como dimensão necessária ao desenvolvimento humano. Essa realidade, muitas vezes, foi praticada dentro de Estados socialistas, malgrado assim a necessária mudança que deve ocorrer também na cultura de determinado povo. Assim, na visão de Bauman, as medidas de Estado socialistas foram assimiladas e domesticadas pela cultura capitalista. Contribui-se para a expansão de uma cultura que contempla a produção necessariamente como fonte do progresso e o consumo como coroação desse ciclo; “o socialismo seguiu mostrando os dentes, mas o capitalismo, em suas formulações mais poderosas, se tornou mais imune às suas mordidas” (Bauman, 2002, p.102). “É claro que a memória do socialismo como um projeto cultural genuinamente oposto à cultura dominante do capitalismo segue viva” (Bauman, 2002, p.102), contudo, a tradição do desafio cultural do socialismo foi desterrada do campo de luta e se refugiou, como diz Bauman, em uma crítica cultural em grande medida intelectual. A isso Bauman chama de divórcio do desafio cultural de uma política socialista, evento que classifica como a crise atual do socialismo.

Caso entendamos o socialismo como proclamação e emancipação do homem das necessidades que lhe são impostas pela lógica de acumulação de riqueza como norma e guia dos padrões de relacionamento humanos, o socialismo é a possibilidade de a sociedade colocar um freio na produtividade crescente, e não o contrário. A incapacidade do capitalismo de constituir definitivamente um legado em favor das necessidades humanas de liberdade é evidente. Do ponto de vista cultural, por exemplo, a experiência da escassez é um produto colateral da aquisição de objetos que são considerados o único modo de autorrealização do sujeito e sua única compensação pelas humilhações de uma posição social degradada sustentada pela cultura burguesa. Portanto, na avaliação do próprio Bauman, o futuro do socialismo se decidirá no campo da cultura. Tomar consciência dessa realidade não é tarefa fácil. A tese principal da crítica socialista era que o capitalismo não foi capaz de cumprir sua promessa: progresso tecnológico, governo com bases

racionais e a garantia de direitos do indivíduo. Por outro lado, “a cultura burguesa, em certo sentido, proporcionava uma base firme e uma razão convincente para o socialismo” (Bauman, 2002, p.105). Contudo, mesmo sendo a cultura o elemento que reitera a exploração capitalista, sem a modificação da realidade material torna-se impossível propor uma nova realidade cultural-ideológica que modifique totalmente os modos de vida capitalistas.

Na concepção de Bauman, há uma crise sem precedentes do capitalismo. Há um sentimento de perplexidade diante das crescentes crises, cíclicas aliás, e nenhum sinal de luzes que venham apresentar soluções. Citando Normam Birnbaum, diz Bauman: “o que enfrentamos é uma situação de genuína indeterminação histórica” (Bauman, 2002, p.106). De fato, todas as situações históricas são indeterminadas. Variam apenas a partir de que grau seus atores, em primeiro lugar, consideram o *statu quo* como problemático e, em segundo lugar, se estão decididos a mudar a situação para determinada direção. A experiência de indeterminação é um atributo desses atores pensantes, resultando, todavia, da experiência da primeira e da ausência da segunda: “os produtores de utopias estão ficando sem ideias” (Bauman, 2002, p.106). O brilho e eficiência das ideias em nossa época diminuíram em muito. Porém, como afirma o próprio Bauman, “as ideias novas e ainda não ensaiadas estão escasseando, não porque nossa época seja menos rica em mentes perceptivas e intelectos inventivos que a que se seguiu à Revolução Francesa, e sim porque a tarefa de nossos contemporâneos é incomparavelmente mais complexa” (Bauman, 2002, p.107). Os valores propugnados no período moderno já não existem ou tornaram-se anacrônicos. A tarefa dos produtores de utopias, como afirma nosso autor, é de “criar uma nova cultura, em vez de criticar, desafiar e corrigir a que já existe. Disso decorre o sentimento de indeterminação” (Bauman, 2002, p.107). A crise por que passa o capitalismo e a crise por que passa a proposta moderna de valores, enquanto substrato referencial às relações dos sujeitos, como pudemos ver, são oportunidades caras no atual momento, segundo a concepção de Bauman, ao estabelecimento de uma nova ordem cultural que venha aproveitar a oportu-

nidade de crise por que passa o capitalismo e, por fim, corrigir aquilo que está aí. As normas culturais do capitalismo foram mais bem elaboradas que as socialistas e não visaram propriamente ao padrão rotineiro da vida das pessoas no sentido de fornecer-lhes um conjunto de artigos deontológicos; apresentaram-se enquanto possibilidades de vivências reais qualitativamente superiores à do socialismo real (sobretudo o soviético, ao qual Bauman se remete comparativamente) e, por fim, tais normas culturais tornaram-se o porta-voz “monopólico da realidade, o realismo e a racionalidade” (Bauman, 2002, p.107). Desse modo, a afirmação de Bauman parte da tese de que a utopia socialista não deve argumentar contra o capitalismo com a tese de como o amanhã poderá ser, mas sim, e primeiramente, demonstrar que o amanhã deve e pode ser diferente. É necessário entender que as ideias de uma cultura socialista não encontram assento dentro da realidade ordinária. Mas podemos claramente perceber que alcançar alguma nova cultura em território capitalista é algo muito mais difícil que propor mudanças materiais. Segundo Bauman, o pensamento marxista da era industrial evolui nos dias atuais, uma boa expressão dessa adequação às novas realidades podendo ser encontrada nas palavras de Marcuse, que Bauman cita e aqui reproduzimos:

O que está em jogo na revolução socialista não é apenas o grau de satisfação que pode ser alcançado no universo de necessidades existente [...] A revolução implica uma transformação radical das necessidades e das aspirações em si mesmas, tanto culturais como materiais, de consciência e de sensibilidade, de trabalho e de ócio. Essa transformação aparece na luta contra a transformação do trabalho, contra a primazia e a multiplicação de atos estúpidos e de mercadorias estúpidas, contra o indivíduo burguês ganancioso, contra a servidão disfarçada de tecnologia, contra a precariedade disfarçada de vida boa, contra a contaminação como uma forma de vida. (Bauman, 2002, p.110)

No capítulo seguinte, procuramos problematizar se Bauman fundamenta sua ética “pós-moderna” em elementos derivados do materialismo, tais como a concepção de cultura exposta que conforma o comportamento dos sujeitos. Porém, como veremos a seguir, mesmo utilizando-se da teoria marxista herdada de Varsóvia (ideologia-crítica), Bauman, que realiza bem o papel de analista da realidade social moderna e “pós-moderna”, peca quando o assunto é fundamentar uma nova cultura capaz de práxis libertadora da lógica de consumo da sociedade hodierna.

PARTE II
BAUMAN: ANÁLISES E
PROPOSIÇÕES ÉTICAS

3

ÉTICA MODERNA E ÉTICA “PÓS-MODERNA”

Bauman considera que as transformações que possibilitaram a perspectiva “pós-moderna” da ética podem ou poderão introduzir uma concepção de moralidade bem diversa da ortodoxa. Moralidade para Bauman é a prática dos preceitos ou referências éticas. A moralidade moderna (ética ortodoxa), de matriz kantiana, à qual Bauman se remete de forma crítica, está baseada no caráter eminentemente heterônomo da vida moral. Em outras palavras, a moralidade tornou-se referenciada por elementos exteriores ao sujeito moral (ironicamente, em tempos de proclamação da autonomia e liberdade do indivíduo, característica também principal do ideal iluminista e, portanto, moderno). A referência básica para a ação moral, por sua vez, baseada em princípios majoritariamente advindos da concepção de direito natural racional, ao invés de proclamar e reafirmar a autonomia do indivíduo em relação às normas de instituições, reforçou ainda mais sua dependência de parâmetros externos e oriundos de outras fontes, impossibilitando a reflexão e decisão próprias do sujeito moral.

A modernidade é uma formação social que se iniciou no século XVIII e se consolidou de modo mais amplo no século XIX. A “pós-modernidade”, por outro lado, não é um mutante contaminado da modernidade, muito menos uma modernidade em estado de co-

lapso, ou um caso de modernidade em crise. Uma teoria da “pós-modernidade”, então, não pode ser uma teoria da modernidade modificada. O conceito de “pós-modernidade”, para Bauman, se refere às condições sociais que apareceram nos países europeus do século XX, principalmente nos anos imediatos ao pós-guerra. O termo dá a ideia de ruptura e continuidade concomitantes e, segundo Bauman, essa característica responde melhor às complexas relações, tanto as novas como as mais antigas. Para se construir uma teoria da “pós-modernidade” é necessário um espaço cognitivo ordenado, um conjunto de premissas diferentes e, é claro, novas exigências de linguagem. Essa teoria, afirma Bauman, “*será relevante na medida em que se libere de conceitos e problemas gerados pelo discurso da modernidade*” (Bauman, 2002, p.83).

Sobre as influências na “pós-modernidade”, Bauman salienta que esta deve se livrar da metáfora de progresso que saturou todas as teorias da sociedade moderna, tornando-as competitivas (as teorias) entre si. A condição “pós-moderna” constitui-se sem um itinerário preconcebido, aplica-se, de modo análogo, à metáfora do *movimento browniano*:¹ nenhum estado temporal resulta necessariamente de um anterior, nem é causa suficiente do estado posterior. A condição pós-moderna, segundo o próprio Bauman, “*é não determinada e não determinante. Libera com o tempo: diminui a influência limitadora do passado e protege eficazmente o futuro da colonização*” (Bauman, 2002, p.84). Sugere ainda nosso autor que as teorias da “pós-modernidade” se libertem da ideia de sistema (ele faz uma autocrítica por tratar no mesmo texto do tema sociedade), pois não há, no seu ver, uma totalidade soberana. Sugere, ainda, que a categoria *sociedade* seja substituída pela categoria *socialidade*, pois, segundo ele, esta se adapta melhor à

1. Foi identificado pelo biólogo estadunidense Robert Brown. Sua teoria se baseia na concepção de forças desproporcionais exercidas sobre as moléculas, resultando em um movimento aleatório. Alguns teóricos baseiam-se nessa concepção de movimento, principalmente os ligados à teoria do caos.

modalidade processual da realidade social e ao jogo dialético entre casualidade e regularidade, considerando as estruturas como realizações emergentes.

Neste primeiro momento, vamos apresentar a análise da ética moderna segundo Bauman e, posteriormente, sua concepção de ética do trabalho enquanto exemplo concreto da moralidade moderna. Neste ponto é possível perceber a relação entre referências externas (heterônomas) e seu papel de reiterar as relações segundo a ordem de interesse da classe dominante. Em seguida, apresentamos a concepção de ética “pós-moderna” de Bauman. Ele parte de uma análise da moralidade “pós-moderna” e aponta que as referências modernas já não são mais as únicas e verdadeiras. Sugerimos que há uma cacofonia de “referências” à ação do sujeito. Como prática de moral “pós-moderna”, apresentamos sua análise da ética enquanto atividade de consumo (também sugerida por Bauman). Durante o texto é apresentada a análise de Bauman sobre a falta de referências “verdadeiras” (modernas). Para o autor, o período “pós-moderno” é a grande oportunidade da ética: revisar suas bases ideológicas e proporcionar maior autonomia ao sujeito. Podemos observar certo dualismo na apresentação que Bauman faz da ética moderna e da ética “pós-moderna”, porém com algo em comum. A primeira carrega em si a rigidez, a totalidade e o adestramento; a “pós-modernidade”, por sua vez, se assenta sobre a fluidez² e a falta de referências absolutas; no entanto, ambas mantêm o caráter de controle social. Procuraremos, ao final do capítulo, melhor referenciar tal questão.

2. Bauman, em obras posteriores à *Ética pós-moderna*, procurando se diferenciar e evidenciar sua crítica aos pensadores da dita “pós-modernidade”, sobretudo aos franceses, propõe a expressão “modernidade líquida” em substituição ao termo “pós-modernidade”.

Ética moderna

Para Bauman, todo o período moderno constituiu-se em uma forma bem peculiar de fundamentação da moralidade e da vida moral, em termos ocidentais, que, por fim, tornou-se realidade a partir da negação daquele que em tese foi o ideal: a partir de princípios, os Estados-nação e, por fim, a ação individual, tornou-se referenciada por orientações heterônomas, muitas vezes codificadas. A confusão gerada por essa externalidade visando à reprodução na ação dos sujeitos contribuiu, em muito, para se conceber que a ação moral fosse prescrita ou referendada por alguma autoridade nesse campo. Mesmo que no interior das teses modernas haja coerência teórica, na prática, a efetivação dessas teorias tornou-se ferramenta propícia à fundamentação de uma nova autoridade que substituiu (em relação à autoridade religiosa medieval) as figuras anteriores por novas, mantendo os mesmos papéis. Respaldados pela autoridade e coercitividade³ oficiais do aparelhamento do Estado, a figura do legislador – principalmente nos países que o adotaram como fonte do direito material – tornou-se, aos poucos, a referência não só para as relações jurídicas, mas, também, para as relações sociais

3 Ao comentar o livro de Freud *O mal-estar na civilização*, de 1930, Bauman salienta que “sabemos, agora, que era a história da modernidade que o livro contava” (1998b, p.7). e, esta, pode ser entendida a partir da seguinte mensagem: “Você ganha alguma coisa mas, habitualmente, perde em troca alguma coisa” (1998b, p.7). Civilização, Cultura e Modernidade, para Bauman, são equivalentes e o termo “civilização moderna, por essa razão, é um pleonasma” (1998b, p.7). Segundo sua definição, a Modernidade pode ser definida em três termos: “beleza(essa coisa inútil que esperamos ser valorizada pela civilização), limpeza (a sujeira de qualquer espécie parece-nos incompatível com a civilização) e ordem (a Ordem é uma espécie de compulsão à repetição que, quando um regulamento foi definitivamente estabelecido, decide quando, onde e como uma coisa deve ser feita, de modo que em toda circunstância semelhante não haja hesitação ou indecisão). (Bauman, 1998b, p.8). Assim, para a Modernidade, não há nada que predisponha o homem naturalmente preservar a beleza, conservar-se limpo e observar a rotina chamada ordem. Desta forma, re-afirma Bauman aquilo que Freud já denunciou: “a civilização se constrói sobre uma renúncia ao instinto” (1998b, p.8)

não jurídicas, nivelando para baixo a compreensão e, quiçá, a própria consciência social daquilo que é o padrão mínimo de ética. Em outras palavras, podemos afirmar que a concepção moderna de ética tornou possível uma moralidade que, ao invés de praticar aquilo que foi propugnado na aurora do período moderno (a autonomia dos indivíduos que, baseados em elementos racionais e, sobretudo, intérpretes de princípios naturais, comuns a todos os homens, pudessem desenvolver-se rumo à liberdade de relações fundamentadas em instituições de autoridade), assimilou um padrão ético que se baseou nas novas instituições modernas, criando uma ética que foi confundida com o próprio direito material, tornando-a uma ética baseada nas leis efetivadas pelo Estado, nivelando para baixo as relações morais, fundamentadas apenas em princípios referenciados naquilo que “é permitido” ou “não é permitido”.

A rejeição dos filósofos modernos a qualquer fundamento metafísico e a insistente tentativa de levar o sujeito esclarecido à liberdade e autonomia previu, num primeiro momento, de acordo com Bauman, uma eliminação das diferenças e sua unificação pela razão. Kant foi figura-chave nesse processo, pois a ética não era mais uma resposta a determinadas situações particulares, mas sim uma questão de agir em conformidade com a lei, com os resumos universais. Kant elaborou uma teoria de noção autônoma do agente moral. Essa questão não estava ligada à obediência a qualquer lei – e, com certeza, não às leis da religião ou tradição –, sendo uma questão de obediência à lei moral que o agente havia formulado usando sua racionalidade, livre e autônoma. Para os modernos, o sujeito moral era livre no sentido de que ele não era governado pela religião, tradição ou pela natureza humana, mas por uma lei universal que ele mesmo havia formulado por meio da sua capacidade racional. Diz Bauman: “o ‘homem universal’, reduzido só aos ossos da ‘natureza humana’, devia ser [...] um ‘eu não-sobrecarregado’” (1997, p.49). Devia elevar-se das “raízes e lealdades comunais; de erguer-se, por assim dizer, a plano mais elevado e ter daí visão dilatada, imparcial e crítica das exigências e pressões comunais” (1997, p.49). Esse “eu não-sobrecarregado”, diz Bauman, presumia certa autonomia em

relação a sua comunidade local, aos costumes muitas vezes ditados por líderes religiosos ou comunitários, uma verdadeira emancipação dos costumes locais visando à prática das aspirações universalistas inerentes à racionalidade, sua verdadeira natureza.

Outra característica importante a ser frisada na crítica desenvolvida por Bauman é a característica teleológica da modernidade e seus impactos na ação moral do sujeito. Para Bauman, “a alteridade foi temporalizada de maneira característica da ideia de progresso: o tempo significaria hierarquia – ‘mais tarde’ identificava-se com o ‘melhor’, e ‘mau’ com o ‘fora de moda’ ou ainda não desenvolvido adequadamente” (1997, p.48). “A confiança nas capacidades milagrosas e curativas do tempo – e especialmente sua parte ainda não realizada, parte que se podia fantasiar livremente, e lhe atribuir poderes mágicos sem medo do teste empírico – veio finalmente a ser o traço saliente da Mentalidade Moderna” (Bauman, 1997, p.53). Essa alteridade, afirma Bauman, sobretudo a ética (pois agora estabelecida por códigos legais), aliada à visão teleológica da modernidade, acabou por auxiliar na manutenção de um Estado (consequentemente de um poder) que pôde a todo momento prorrogar suas obrigações com a desculpa implícita de melhoria com o passar do tempo:

o sonho da universalidade como destino último da espécie humana e a determinação de realizá-lo, tomou refúgio no conceito processual de universalização. Aí ele estava seguro – enquanto se podia crer razoavelmente que o processo de universalização acontece, que se pode visualizar com credibilidade a “marcha do tempo” como incoercível e que ela levará ao progressivo desgaste, e eventualmente à extinção, das atuais diferenças. (Bauman, 1997, p.53)

A crença, parafraseando Bauman, em uma moralidade que pode a cada dia elevar-se em seus propósitos e ações tornou a autoridade do Estado ainda mais justificada e até desejável, pois garantiria a segurança e o direito de propriedade, além de outros valores outrora negados e que com o advento do Estado moderno passam a

integrar a agenda política das nações. Porém, como se observou, a proposta moderna de autonomia do indivíduo viu-se concretamente realizada na heteronomia do poder legislador do Estado, e possível, agora, graças às condições ambientais proporcionadas pelo Estado e por meio da garantia “inconteste” de sua legislação.

A modernidade é o que é – uma obsessiva marcha adiante – não porque queira mais, mas porque nunca consegue o bastante; não porque se torna mais ambiciosa e aventureira, mas porque suas aventuras são mais amargas e suas ambições frustradas. A marcha deve seguir adiante porque qualquer ponto de chegada não passa de uma estação temporária. Nenhum lugar é privilegiado, nenhum melhor do que outro, como também a partir de nenhum lugar o horizonte é mais próximo do que de qualquer outro. É por isso que a agitação e perturbação são vividas como uma marcha em frente; é por isso, com efeito, que o movimento browniano parece adquirir verso e reverso e a inquietude uma direção: trata-se de resíduos de combustíveis queimados e fuligem de chamas extintas que marcam as trajetórias do progresso (Bauman, 1999, p.18). As ações políticas podiam ser prorrogadas e assim mantinham (não só mantinham, mas incentivavam) seus membros aderindo ainda mais ao projeto de resolução de problemas e conquista utópica: “Da crença de que há um fim do caminho em que andamos, um *télos* alcançável de mudança histórica, um Estado de perfeição a ser atingido amanhã, no próximo ano ou no próximo milênio, algum tipo de sociedade boa... da ordem perfeita em que tudo é colocado no lugar certo [...] do completo domínio sobre o futuro” (Bauman, 1997, p.53). Infelizmente, não foi desta forma a realização efetiva de tal sociedade, a determinação das teorias modernas. Com certeza, devemos ainda render louros às conquistas que são herança da modernidade, contudo, como o próprio Bauman diz, “o pensamento e a prática morais da modernidade estavam animados pela crença na possibilidade de um código ético não ambivalente e não aporético. Talvez ainda não se tenha encontrado esse código. Mas com certeza ele está à espera na virada da esquina. Ou na virada da próxima” (Bauman, 1997, p.15).

Bauman não discute os problemas internos das teorias desenvolvidas durante o período moderno, nem mesmo a coerência das teses da racionalidade como fundamento que desenvolve no sujeito uma ação autônoma no seu agir moral. Também não desenvolve uma crítica acerca das questões epistemológicas sobre a moralidade. Ele não dedica seu estudo a problemas como: O que é a moralidade? O que é a prática moral? O que é o homem moral? Em suma, Bauman não se preocupa em discutir estritamente a razão moderna e as questões de conhecimento ligadas ao tema. De forma particular, ele procura identificar qual o resultado da concepção moderna de ética na vida efetiva das pessoas. Aplica questões filosóficas (no caso o conceito de ética, por exemplo) a situações sociológicas. E, a partir disso, desenvolve uma crítica sobre as concepções de ética moderna e pós-moderna. Ou seja, utiliza-se da Filosofia como crítica social.

Primeiramente, Bauman identifica que na modernidade, mesmo sendo a autonomia e a liberdade bandeiras gêmeas nascidas da racionalidade, não foi confiada ao sujeito a responsabilidade total de seus atos. Os pensadores modernos sempre viram com desconfiança uma moralidade provinda dos instintos e toda a sua investida se constituiu em uma grande empresa para forjar a natureza humana aos moldes da elite ilustrada. Disse D'Alembert: "a multidão era ignorante e estupidificada [...] incapaz de ação forte e generosa" (apud Bauman, 1997, p.34). Teoricamente, como afirma Bauman, Kant vai ser o grande responsável por desenvolver na mentalidade moderna a atitude moral conforme prescrições universais. O enquadramento kantiano da ética como lei teve grande impacto sobre a realidade social no período moderno. Dessa forma, a ética moderna era uma "ética-lei". Essa lei libertaria o indivíduo de toda forma de instinto e tradição e o levaria à autonomia de práticas éticas universais. Contudo, na visão de Bauman, a prática de prescrições do tipo universal não realiza o indivíduo enquanto ser autônomo.

Esse alicerce tornou-se a característica básica dos modernos: por meio da razão, renunciariam a toda forma instintiva de com-

portamento e, como homens e mulheres esclarecidos, progrediriam cada vez mais rumo à plena liberdade. Diz Bauman:

Kant, Descartes e Locke (como Francis Bacon antes deles) foram todos movidos pelo sonho de uma humanidade magistral (quer dizer coletivamente livre de restrições) – única condição na qual, acreditavam, a dignidade humana pode ser respeitada e preservada. A soberania da pessoa humana era a preocupação declarada e subjetivamente autêntica desses filósofos; foi em nome dessa soberania que eles quiseram elevar a razão ao cargo de suprema legisladora. E, no entanto, havia certa [...] – afinidade eletiva – entre a estratégia da razão legislativa e a prática do poder estatal empenhado em impor a ordem desejada sobre a realidade rebelde. (Bauman, 1999, p.35)

Para Bauman, na modernidade, a fundamentação dos valores baseou-se na crença na racionalidade, na cientificidade, nos valores de liberdade que foram assumidos e postulados pelo Estado moderno. Com isso, exigiu-se somente “reconhecer como morais as normas que passam pelo teste de certos princípios universais, extratemporais e extraterritoriais [...] sobretudo a rejeição das pretensões comunais, ligadas a tempo e território” (Bauman, 1997, p.50). A universalização e fundamentação da ética (a primeira produzida pelos filósofos e a segunda pelos legisladores, agregados ao poder do Estado), mesmo sem terem objetivamente um contrato de cooperação ou complementariedade, trabalharam conjuntamente firmando a heteronomia da moral. Se Kant introduziu a ideia de ética como lei, na Sociologia, Durkheim em particular é quem vai promover outra ideia principal da ética moderna: que a moral é uma construção social, assinala Bauman. Assim, de acordo com Durkheim, o homem natural tem capacidade ética, porém, somente pelos esforços de socialização promovidos pela sociedade é que pouco a pouco ele vai se transformando em um ser social, logo ético. Essa concepção, conforme Bauman, remonta a Thomas Hobbes e sua famosa formulação do “estado de natureza”. No “es-

tado de natureza” de Hobbes, o homem é um ser egoísta e amoral que só persegue seus próprios interesses. Dessa forma, tal estado assume a forma de uma guerra em potencial de todos contra todos, o famoso *bellum omnium contra omnes*. Aqui, o ponto nevrálgico de tal concepção é que o homem somente se torna moral no momento em que deixa o “estado de natureza”. Fora da sociedade, ele é um “vazio moral”, ao entrar no reino social, no entanto, é transformado em um ser moral no sentido preciso de que ele aceita sujeitar-se às leis do Estado Soberano. Completamente de acordo com as práticas dos legisladores modernos, Durkheim e sua teoria social, consideraram a ética como uma heteronomia, ou seja, que o indivíduo deve ser inoculado por meio da socialização.

Para Bauman, essa ligação se deu, sobretudo, a partir da elaboração de filósofos: “O laço estreito entre a obediência a normas morais e a manutenção da crença na Universalidade, foi com toda a probabilidade sobretudo ideia de filósofo e preocupação de filósofo” (Bauman, 1997, p.48). Tal laço foi postulado a partir da busca de *coerência* e *congruência* imputadas aos homens e mulheres comuns. Assim, *coerência* e *congruência* são “a marca profissional dos filósofos” (Bauman, 1997, p.48). A primeira visava estabelecer uma relação harmônica com o projeto moderno do Esclarecimento para o progresso do homem e do mundo, enquanto a segunda visava aliar o comportamento das pessoas a esse mesmo fim. Assim, *coerência* e *congruência* estavam na proposta central de superação das ambivalências, principalmente aquelas dos seres humanos, agora cidadãos do Estado, que deviam se libertar das tutelas que os mantinham cativos e que, desde então, poderiam fazer uso da sua própria razão, independentemente de outrem. A proposta de obediência às normas morais aliada à crença na universalidade, na leitura de Bauman, impulsionou a efetivação do Estado como autoridade moral. Essa nova autoridade vinha substituir, sobretudo, a tutela das pessoas da religião e de costumes ligados às comunidades.

Todavia, como salienta Bauman, a proposta universalista do Estado como autoridade moral visou, na verdade, imputar aos cidadãos suas ambições locais sob *bandeiras universalistas*. Ao mesmo

tempo em que filósofos trabalhavam seriamente para a implantação de uma unidade de costumes coerente e congruente à proposta moderna, acontecia a ampliação de um poder local que se pretendia universal. Tal movimento legitimou nos mais variados Estados, durante esse período, um determinado poder (o hegemônico dentre os que haviam) que direcionou a conduta dos seus cidadãos. Nesse contexto, qualquer iniciativa individual que não se baseasse nos princípios da racionalidade e no itinerário para o progresso era visto com desconfiança: “a escolha do indivíduo não bastava, devia ser assegurada por uma autoridade, coerentemente a esta. Ir por outro caminho é um erro, ‘ignorância e imaturidade’” (Bauman, 1997, p.48). Nesse período via-se a livre decisão do indivíduo como aliada do impulso, dos sentimentos, dos instintos. Qualquer comportamento originado dessas fontes devia ser combatido, reeducado.

O comportamento das massas era imprevisível, incalculável e estava assentado sobre a *crueza, crueldade e paixões selvagens*. Assim, os filósofos foram os encarregados de “revelar” aos homens e mulheres comuns sua “verdadeira natureza”. Tal natureza já nasce sob a bandeira universalista da “natureza humana”, comum a todos os homens. Porém, essa natureza é *irrealizável por conta própria*, precisa da ajuda dos portadores da razão, os guias que levariam as pessoas à “iluminação”: “Primeiro, este potencial deve ser revelado [...] em segundo, devem ser ajudadas no seguimento desses padrões por um ambiente cuidadosamente planejado [...] Ambas as tarefas requerem evidentemente habilidades profissionais, primeiro dos mestres, depois dos legisladores” (Bauman, 1997, p.35). Assinala Bauman que os primeiros apresentaram seriamente a proposta universalista de realização das potencialidades humanas por meio da razão, dos princípios morais e tantos outros argumentos visando à já mencionada *coerência e congruência* ao projeto do esclarecimento. Por outro lado, sedentos de poder, estavam os legisladores, responsáveis por criar um ambiente seguro e propício à manifestação da *verdadeira natureza dos homens e mulheres* tutelados pelo Estado. Dessa forma, estava dado o laço que uniu de

forma exitosa universalidade e normas morais (estas, filhas prediletas e dedicadas dos detentores do poder do Estado). Os criadores do ambiente favorável à realização da *natureza humana*, ou seja, os legisladores, acabaram por obter sua ação fundamentada filosoficamente. Sua prática, ampliação e legitimação do poder adentraram, por meio de sua autoridade moral, a vida íntima dos cidadãos e passaram a reger o campo estritamente interior da ação do indivíduo, fato este que assegurou grande tranquilidade para a manutenção do poder. Diz Bauman:

única maneira em que a liberdade individual poderia ter consequências moralmente positivas (na prática, se não em teoria) é entregar aquela liberdade aos padrões heterônomos estabelecidos; ceder às agências socialmente aprovadas o direito de decidir o que é bom e sujeitar-se a seus veredictos. O que significa, em suma, substituir a moralidade pelo código legal, e modelar a ética segundo o padrão da lei. A responsabilidade individual é então trazida (de novo na prática, ainda que não na teoria) como a responsabilidade de seguir ou transgredir as normas ético-legais socialmente endossadas. (Bauman, 1997, p.37)

Assim, “a ética [leia-se ética moderna] – um código moral, que pretende ser o código moral, o único conjunto de preceitos harmonicamente coerentes ao que se deve obediência toda pessoal moral – visualiza a pluralidade de caminhos e ideais humanos como um desafio, e a ambivalência dos juízos morais como um estado mórbido de coisas que se deseja corrigir” (Bauman, 2006, p.29). Toda ação que proviesse dos instintos era vista com maus olhos. A natureza em si, o ser humano em seu estado ingênuo, sem ter aprendido na escola dos sábios e buscado uma prática segundo os costumes adotados pela pólis, não poderia agir corretamente. A razão veio justamente para resolver esse mal-estar e direcionar o ser humano, que, progressivamente, adquiriria sua perfeição enquanto cidadão-membro do Estado-nação, salienta Bauman.

Todavia, a proposta universalista extrapolou os limites do Estado. Afirma Bauman que “o postulado de universalidade sempre foi demanda sem endereço; ou, um pouco mais concretamente, espadada com o gume voltado para grupo seletivo” (Bauman, 1997, p.49). Sempre estavam na mira do canhão da universalidade os costumes paroquianos, práticas comunais. No entender de Bauman, essa tentativa que buscou sem medidas libertar o ser humano do jugo dos mitos, da religião e do despotismo acabou por impor determinados limites que, à luz dos nossos dias, caminharam na direção oposta a seus propósitos. O esforço desmedido da modernidade em conquistar um código que pudesse resolver tais diferenças e ambiguidades resultou em uma ilusão. Por outro lado, o indivíduo viu-se obrigado a cumprir uma moralidade determinada pelo Estado na sua legislação. O que seria emancipação e autonomia das práticas locais configurou-se determinadamente na heteronomia legalista da nação-Estado: a moralidade passa a ser determinada nos códigos e, paulatinamente, torna-se a única “obrigação moral” dos indivíduos. Assim, até o próprio Estado viu-se vítima de seu postulado, pois “o postulado da universalidade não só alui as prerrogativas morais das comunidades agora transformadas em unidades administrativas da nação-Estado homogênea, mas também torna inteiramente insustentável a pretensão do Estado de ser a única autoridade moral” (Bauman, 1997, p.49). Na análise de Bauman, “a exigência de só reconhecer como morais as normas que passam pelo teste de certos princípios universais, extratemporais e extra-territoriais, significava primeiro e sobretudo a rejeição das pretensões ligadas a tempo e território, de fazer julgamentos morais com autoridade” (Bauman, 1997, p.50). Parafraseando o próprio Bauman, a universalidade dos princípios morais postulados pelo Estado acabou por se tornar uma negação de sua própria autoridade. Costumes locais, temporais e territoriais dentro dos limites do Estado tornaram-se obstáculos ao desenvolvimento da universalidade. A determinação de uma comunidade política é *dissonante* com a prática do postulado universalista, “opõe-se não só ao espe-

cífico contrapoder, presentemente no banco dos réus pela acusação de obstruir o movimento rumo à universalidade, mas também o próprio princípio aristotélico da política como fonte última e guardião da humanidade” (Bauman, 1997, p.50). Nesse sentido, a universalidade que se constitui em padrão moral é a negação da pólis e, quiçá, de toda uma política de Estado, é uma verdadeira faca de dois gumes: o que antes auxiliou na criação e unificação do Estado tornou-se sua própria negação, baseada em argumentos do tipo supranacional, isto é, da necessidade de desprendimento de comportamentos ligados a espaço e costumes. O Estado como agência promotora do universalismo se encontra agora “destituído de soberania verdadeiramente universal, o horizonte da universalidade ‘atualmente existente’ (ou, realisticamente buscada) tende a parar na fronteira do Estado” (Bauman, 1997, p.52).

Segundo Bauman, isso tudo se deve, principalmente, ao modelo de processo de colonização de países durante os primeiros séculos da era moderna: cada Estado colonizador apresentava-se como o “melhor”, o “mais avançado” e, por consequência, devia “propor” e implantar suas práticas e costumes. A universalidade da moralidade atrelada ao Estado viu-se confrontada com “outras universalidades de outros Estados”: cada “universalidade” foi constituída internamente, pois estava ligada diretamente ao processo de legislação; agora fora dos limites territoriais e legais de cada Estado soberano, restou à universalidade a justificativa processual: “à vigência de se salvar a integridade da própria visão moral da derrota, quem deve vir uma vez que se descobriu que a visão não passa de uma no meio de muitas, atendeu-se melhor, pode se argumentar, com a ideia de progresso que dominou o pensamento moderno na maior parte da história” (Bauman, 1997, p.48). Esse progresso devia ser levado aos povos colonizados:

esta visão ajusta-se bem tanto à necessidade de legitimar a conquista e a subordinação de diversos países e culturas, como a de apresentar o crescimento e a difusão do conhecimento como o

principal mecanismo não só de mudança, mas também de mudança para melhor – de melhoria.⁴ (Bauman, 1997, p.49)

Em meio a uma pluralidade de Estados soberanos, países que internamente aplicam princípios morais de forma universal, o prevaletimento de uma “verdadeira universalidade” torna-se agora questão de força. Conforme diz Bauman, hoje “só pode ser consistentemente universalista um poder que se incline a identificar a espécie humana como sujeita a seu domínio atual ou em perspectiva” (Bauman, 1997, p.52). Ora, como não há agência universal com autoridade e legitimidade suficiente para se proclamar ou autoproclamar, justificada e legitimamente, como agência universal de princípios morais, resta, como afirma Bauman, a tentativa de prevalência de um Estado sobre os demais por meio da força. Nesse caso, não seria uma relação de moralidade, mas sim de submissão e violência.

Toda tentativa de superação da diferença e ambiguidade moral, esforço de inúmeros pensadores, caracterizou-se como um dos principais problemas colocados. De fato, como continua Bauman, “os humanos são essencialmente ambivalentes: a ambivalência reside no coração da ‘primeira cena’ do humano face a face [...] Nenhum código ético logicamente coerente pode ‘harmonizar-se’ com a *condição essencialmente ambivalente da moralidade*” (Bauman,

4. Nas palavras de V. G. Kiernan, “as nações colonizadoras esforçavam-se ao máximo para se agarrar à convicção de que estavam espalhando no mundo não só a ordem, mas também civilização. Johannes Fabian apelidou esse hábito muito difuso de ‘cronopolítica’: projetar a diferenciação contemporânea sobre a seta do tempo, de forma que se possam descrever alternativas culturais como ‘alocrônicas’ – pertencentes a tempo e sobrevivendo até o presente com falsos pretextos, sendo meras relíquias destinadas à extinção” (Kiernan, 1988, p.311, e Fabian, 1983, apud Bauman, 1997). Hegel, por exemplo, chegou a afirmar que os povos da Oceania estão situados fora do limites da história – da razão. A razão, por essa via, é a aplicação da universalidade dos conceitos éticos (e políticos), fundamentados por cada nação-Estado visando eliminar toda diferença e iniciativas individuais para assegurar a manutenção da ordem.

1997, p.16).⁵ Assim, “o modo moderno de conceber o ser humano é uma tentativa de “abarcá-lo”, substituir diversidade por uniformidade, e ambivalência por ordem coerente e transparente – e, ao tentar fazê-lo, produz constantemente mais divisões, diversidade e ambivalência do que as de que se conseguiu livrar” (Bauman, 2006, p.10). Toda tentativa de produzir grandiosos sistemas que pudessem abarcar toda a realidade, ou pudesse prever todo o caminhar da sociedade, malograram, pelo menos em parte. Todo papel sério dos pensadores iluministas e dos políticos que adotaram tais procedimentos devem ser louvados. Entretanto, como podemos perceber, e como afirma Bauman, o pensamento ético contemporâneo deve

ver as conexões em ordem inversa. É porque os desenvolvimentos modernos forçaram os homens e as mulheres à condição de indivíduos que viram suas vidas fragmentadas, separadas em muitas metas e funções soltamente relacionadas, cada uma a ser buscada em contexto diferente e segundo pragmática diversa – que foi improvável que uma ideia “oncompreensiva” promovendo visão unitária do mundo servisse bem às suas tarefas e assim atraísse sua imaginação [...] Esta é a razão pela qual legisladores e pensadores modernos sentiram que a moralidade, antes de ser “traço natural”

-
5. Sobre a condição ambivalente da moralidade, no conto de Machado de Assis “A Igreja do Diabo”, podemos perceber no percurso da narrativa a característica ambivalente dos membros da nova Igreja fundada pelo Diabo. Quando cristãos, fiéis à fé católica, os sujeitos se comportavam de modo que em um momento ou outro transgrediam as normas religiosas do divino. Após a fundação da Igreja “diabólica”, que pregava as virtudes ao revés, os fiéis do diabólico também transgrediam as “virtudes às avessas” praticando aquelas que antes, como cristãos católicos, não eram observadas. O que podemos perceber nesse conto em relação à teoria de Bauman é que o sujeito moral se adapta até certo ponto a uma prescrição externa de comportamento. Contudo, em determinados momentos, sua característica ambivalente pode assumir a responsabilidade por seus atos e divergir do caminho ora apresentado e realizar, assim, autonomamente, uma ação provida essencialmente da liberdade de escolher. Ver Assis, 1884. Disponível em: www.bibvirt.futuro.usp.br.

da vida humana, é algo que se precisa planejar e inocular na conduta humana; e essa é a razão pela qual tentaram compor e impor uma ética onicompreensiva e unitária – ou seja, um código coeso de regras morais que pudessem ser ensinadas e as pessoas forçadas a obedecer. (Bauman, 1997, p.11)

A ética moderna é a ética dos códigos, da legalidade. Muito embora a razão e sua proclamação da autonomia tenham sido traços característicos do período, na prática isso não ocorreu. Bauman, então, recorre a uma crítica sociológica que contempla a não realização dos ideais modernos na vida real dos sujeitos. Mesmo que o interesse da teoria de grandes pensadores como Kant e os iluministas franceses visasse, a princípio, libertar o sujeito do peso de uma legislação (medieval e monárquica) e vida social baseadas no autoritarismo e na obediência, a aplicação de tais teorias não aconteceu realmente. Afirma ainda Bauman que a teoria universalista que pretende ser um conjunto ético (conjunto de valores) de referência à moralidade, fundamentou a criação do Estado, que aos poucos tornou-se a nova autoridade moral e, por fim, atendeu aos interesses da classe dominante. Foram substituídos os atores, mas os papéis e a atuação, em termos gerais, continuaram os mesmos: a plebe, na modernidade chamada de massa, viu sua vida referenciada nas prescrições legalistas emanadas do Estado-nação.

A autonomia e a liberdade dos sujeitos foram comprometidas, com toda certeza. A análise de Bauman sobre a ética moderna é muito pertinente e vem nos apresentar um elemento subjacente, como pretende sua influência de Varsóvia: identificar as ideologias que moldam a realidade histórica, contudo, a ideologia é determinada pela estrutura. O detalhe apresentando por Bauman é a aplicação da teoria dos filósofos modernos segundo o interesse da classe burguesa, agente principal das revoluções. Bauman não reconhece que houve algumas melhorias para a massa no geral, apenas aponta os elementos negativos resultantes não apenas de uma concepção racional. Em especial, Bauman aponta que a fundamentação racional de uma ética que legitima a necessidade de uma autoridade

superior aos sujeitos, paulatinamente levou os próprios sujeitos a destituírem-se de iniciativa autônoma e viram-se, com o decorrer do tempo, com uma liberdade estreita demais para poderem decidir sobre coisas do cotidiano, como a liberdade na vida de trabalho ou a rejeição a uma determinada burocracia (por exemplo, a nazista).

Na próxima subseção, apresentaremos justamente esta questão, o trabalho no período moderno como exemplo maior de ajuste do sujeito à ideologia (ética) dominante que visa reiterar a necessidade da lógica de produção.

Ética do trabalho

A ética do trabalho é o exemplo característico usado por Bauman para ilustrar como uma ideologia pode fundamentar ditames éticos que, incorporados pelo sujeito-moral, torna-se, como dito, estação de serviço que visa reiterar a necessidade da classe dominante, naquele momento, a necessidade de produção. Seguindo a linha teórica marxista como a que influenciou a obra de Bauman, entendemos que a abordagem que faz da ética passa também, necessariamente, pela abordagem do trabalho e sua relação com o consumismo hodierno. Partimos da concepção geral de que o trabalho é a atividade humana que tem como fim utilizar-se da natureza, modificando seu ambiente e procurando por meio dela satisfazer suas necessidades. De certo modo, podemos afirmar que o trabalho é uma atividade que revela a dependência que o homem tem da natureza e, também, que o trabalho enquanto esforço humano é indispensável para que a natureza em si seja transformada de modo que atenda às necessidades humanas. Esse caráter necessário do trabalho, ou seja, o elemento material natural e o elemento material humano em atividade (esforço humano) constituem o fundamento do trabalho.

A partir da revolução industrial, as relações de trabalho se modificam substancialmente. Mais precisamente, é a partir de Hegel que o trabalho ganha uma formulação particular, baseada na crítica

à economia de Adam Smith. Hegel considerava o trabalho a mediação do homem com seu mundo. No § 196 da *Filosofia do Direito*, afirma que o homem modifica a matéria de modo a conferir-lhe valor e conformidade segundo a finalidade que se deseja. A capacidade de satisfação das necessidades por meio do trabalho distingue o homem que trabalha daquele que vive na *barbárie*, ou seja, sem ocupação e despreocupado com o desenvolvimento da humanidade. Hegel também trata a questão da divisão do trabalho e da distinção de classes oriunda dessa divisão. Esses conceitos de Hegel foram acolhidos por Marx, porém este deu a eles um caráter *material*, em contraposição ao caráter *espiritual* de Hegel. Segundo Marx, os homens começaram a se distinguir dos outros animais quando começaram a produzir seus próprios meios de sobrevivência, produzindo indiretamente sua vida material. Nesses termos, o trabalho não é apenas meio de sobrevivência, é também a própria manifestação da vida humana, um modo de vida específico. Para Marx, o trabalho constitui o *corpo inorgânico* do homem, sua natureza universal e oportunidade à vida social. Importante também ressaltar que, para Marx, é o trabalho, mais especificamente sua produção, que vai constituir a própria história, suas formas de vida, suas estruturas sociais e, por fim, o que está diretamente ligado à análise de Bauman, a cultura como fonte dos valores que regem as relações sociais. No modo de trabalho capitalista, acontece a alienação do próprio trabalho, este torna-se mercadoria, objeto das relações econômicas. O modo peculiar do homem se fazer e de se constituir é destituído. Tal destituição, para Bauman, influenciado sobretudo por Marx, define um determinado tipo de ética que se apresenta como realidade subjacente às relações sociais, ratificando aquilo que já é claramente apresentado nas relações oriundas da divisão do trabalho e na distinção de classes. A ética do trabalho é um conjunto de normas de vida com premissas explícitas e presunções tácitas e, desse modo, para Bauman, como já temos visto, as relações não são definidas somente a partir das relações econômicas, mas principalmente pelas relações que encontram no substrato do conjunto de valores referências ao estabelecimentos das normas sociais.

Para Bauman, “na prática, a cruzada pela ética do trabalho era a batalha para impor o controle e a subordinação” (Bauman, 1999, p.21), porque se tratava de uma luta pelo poder total. Afirma Bauman que a ideia de nobreza e ética do trabalho ajudou a introduzir a concepção e a prática de uma vida nobre, ajustada aos princípios morais, logo, necessários à constituição de um bom caráter. Bauman entende também que a ética do trabalho se encarregou de separar o *esforço produtivo* das *necessidades humanas*. Isto é, que a ética do trabalho definiu como prioridade “o que se pode fazer acima do que é necessário fazer”. Isto se deve, diretamente, à hipervalorização do crescimento econômico por si mesmo, sem se levar em conta o que realmente é necessário à satisfação das necessidades. Para Bauman, então,

a ética do trabalho era um dos eixos nesse amplíssimo programa moral e educativo, e as tarefas designadas, tanto aos homens de pensamento como aos de ação, formavam o núcleo do que mais tarde se chamou, entre os panegiristas das novas mudanças, o “processo civilizador”. (Bauman, 1999, p.25)

Portanto, uma ética do trabalho poderia resolver dois problemas de uma só vez: resolveria, primeiramente, a demanda de trabalhadores da indústria nascente e, também, adequaria aqueles que, por uma razão ou outra, não se adaptaram às mudanças e tornaram-se incapazes de sobreviver sob as novas condições. Estes não adaptados, aos poucos, foram se inserindo, à sua maneira, no mundo do trabalho, pois a própria ética do trabalho definiu, por fim, que, independente das condições corporais e intelectuais do sujeito, o mais importante era que de algum modo ele exercesse algum tipo de atividade que garantisse o que a moralidade exige, porque “qualquer tipo de vida (não importava quão miserável fosse) [é moralmente superior], contanto que se sustente com o próprio salário” (Bauman, 1999, p.27). Desse modo, em suma, sobretudo no primeiro momento da industrialização, a ética do trabalho constituiu-se em um conjunto de valores enganoso. Afirmar

que a integridade moral dos seres humanos significava reproduzir atividades laborais que visavam constituir seu caráter e dignidade foi, na verdade, uma grande ferramenta de manipulação e exploração, visando sobretudo eliminar as possibilidades de optar por caminhos de forma livre. Sobre isso, afirma Bauman:

A crueldade das medidas propostas e adotadas era sinceramente vista como um aspecto indispensável dessa cruzada moral, um poderoso agente moralizador em si mesmo e, conseqüentemente, um elevado ato moral. (Bauman, 1999, p.32)

O trabalho duro e pesado era elogiado como uma grande experiência enriquecedora, uma elevação do espírito que somente pode ser alcançada por meio do serviço incondicional. Mesmo causando males à saúde e poucas respostas materiais e financeiras num primeiro momento, a promessa de que o trabalho elevaria também as condições materiais dos trabalhadores a longo prazo foi sempre um incentivo à sua prática da atividade laboral, bem como enquanto satisfação temporária do sujeito, agora “inserido” na sociedade e cumpridor dos seus “deveres morais” para com a sociedade. Assim, diz Bauman, sobre esta questão: “ir trabalhar – conseguir emprego, ter um patrão, fazer o que este considerava correto – era o modo de transformar-se em pessoas decentes para os que haviam sido despojados da decência” (p.33).

Uma forma de resolver os problemas da sociedade, ao menos assim foi o discurso, era proporcionar trabalho a todos, de modo que os problemas de cada indivíduo e/ou de cada família pudessem ser minimizados, garantindo assim o avanço necessário que a sociedade poderia alcançar devido ao avanço e progresso industriais: “o emprego universal era a meta ainda não alcançada, porém representava o modelo do futuro” (p.33). Modelo prometido e assegurado pelo conjunto de valores que tornou o trabalho atividade necessária ao próprio estabelecimento do homem enquanto ser social e enquanto ser que cumpre seu papel de modo honesto e decente.

Bauman fala dos *slogans* sobre a necessidade do trabalho, principalmente na era da industrialização: “Para começar a trabalhar, coloque as pessoas a trabalhar”. Tais exortações, segundo Bauman, classificaram a anormalidade, a violação à norma como sinônimos de desocupação. Quem não se ocupa com um emprego, e emprego significava sobretudo vender sua força manual de trabalho à indústria, encaixava-se em um desses modos de classificação. Tornava-se, assim, nocivo ao progresso social; inclusive, afirma Bauman, que também o *slogan* dos marxistas à época terminou por pensar a sociedade sem classes como uma fábrica: “O grito de guerra da oposição ao capitalismo inspirada no marxismo era ‘Quem não trabalha não come’” (Bauman, 1999, p.33). O trabalho, nesse período da industrialização, era ao mesmo tempo garantia de sobrevivência e ordem social, uma reprodução sistemática da sociedade enquanto conjunto. Na análise de Bauman, nem mesmo a esquerda pôde, nesse momento e de algum modo, verificar o controle social que se utilizou de várias referências de valores em torno do conceito de trabalho visando à adequação do espírito dos sujeitos à prática laboral.

Bauman identifica que nesse período da industrialização, e também em outros posteriores, a resposta à pergunta “quem é você?” era respondida com o nome da empresa em que se trabalhava e o cargo que se ocupava: “em uma sociedade reconhecida por seu talento e afeição para categorizar e classificar, o tipo de trabalho se tornara de importância para a convivência” (Bauman, 1999, p.34). Isto, por fim, definia como as relações eram estabelecidas, com quem o sujeito devia ou não se relacionar, manter contatos e, por fim, a exigência de como ser tratado. Afirma Bauman:

a carreira no trabalho marcava o itinerário da vida e, retrospectivamente, oferecia o mais importante testemunho do êxito ou do fracasso de uma pessoa. Essa carreira era a mais importante fonte de confiança ou insegurança, de satisfação pessoal ou autorreprovação, de orgulho ou de vergonha. (Bauman, 1999, p.33)

Em outras palavras, podemos afirmar que o trabalho, particularmente nesse período, constituiu-se como ponto em que se formava a identidade, o desenvolvimento e, também, sua própria defesa de ter seguido corretamente, durante toda a vida, os padrões morais que asseguraram, também devido à sua observância, o desenvolvimento do todo social. Todo e qualquer projeto de vida poderia surgir de quaisquer aspirações, desejos ou sonhos, porém, somente se concretizariam mediante sua determinação em algum trabalho específico já definido pela sociedade. Todas as relações, por fim, são normatizadas a partir dessa relação de trabalho: estudar, constituir família, entretenimentos, propriedade e rotina. O conjunto de valores que elege o modo específico de relacionamento social parte das condições e possibilidades que o trabalho oferece; também é este mesmo trabalho, como já foi dito, que delimita com quem e como posso me relacionar. Por outro lado, não obstante esse caráter extremamente limitador da ética do trabalho, tal conjunto de valores conseguiu incutir nos sujeitos o desejo de inserir-se no mundo “da bondade e moralidade” pela atividade laboral, afirma Bauman.

Portanto, a ética do trabalho desempenhou um papel decisivo na criação da sociedade moderna, afirma Bauman. O compromisso recíproco entre o capital e o trabalho, sobretudo visando manter a ordem nessa sociedade, era o postulado, nas palavras de Bauman, principal, que se utilizou do dever moral, missão e vocação de todos os membros da comunidade. A ética do trabalho convocava os sujeitos a abraçar voluntariamente, com alegria e entusiasmo, o que surgia como necessidade inevitável. Segundo Bauman, “*tratava-se de uma luta que os representantes da nova economia – ajudados e amparados pelos legisladores do novo Estado – faziam todo o possível para tornar inevitável*” (Bauman, 1999, p.37). Contudo, os sujeitos passaram a aceitar por vontade própria, se disponibilizaram sem resistência, mesmo com dor e exploração. A nova sociedade, tanto do ponto de vista legal como do econômico-industrial, não suportava o trabalhar autônomo: “*as pessoas eram convocadas a escolher uma vida dedicada ao trabalho; mas uma vida dedicada ao trabalho*

significava a ausência de escolha, a impossibilidade de escolha e a própria proibição de qualquer escolha” (Bauman, 1999, p.37).

O trabalho se apresenta, na análise de Bauman, como atividade essencialmente produtiva e caracteristicamente humana. Contudo, no período moderno, tornou-se uma atividade eminentemente exploratória. O ponto mais importante da análise de Bauman reside nos elementos morais (prescritos segundo a ética do trabalho) que reforçam a necessidade da atividade produtiva. Mas essa atividade produtiva é uma necessidade dos industriais e dos Estados, uma necessidade surgida da então nova lógica capitalista. Podemos encontrar nessa pertinente análise de Bauman ecos da sua formação teórica em Varsóvia.

Antes de passarmos à análise da ética pós-moderna, é importante nos determos na análise das relações entre o Holocausto e a ética moderna, desenvolvida por Bauman.

Ética moderna e Holocausto

A concepção que Bauman tem do Holocausto⁶ não é de certa forma original, porque Adorno já tratou do mesmo modo essa questão. Contudo, tal tema em Bauman nos é pertinente porque ele

6. O Holocausto foi o genocídio de aproximadamente 6 milhões de judeus durante a Segunda Guerra Mundial, um programa patrocinado pelo Estado alemão, liderado por Adolf Hitler e pelo Partido Nazista, de assassinato sistemático em todo o território ocupado pelos alemães. Dos 9 milhões de judeus que tinham residido na Europa antes do Holocausto, aproximadamente dois terços foram mortos (cerca de 2 milhões de mulheres e 3 milhões de homens). Alguns estudiosos afirmam que se deveria incluir também o genocídio de milhões de pessoas de outros grupos sociais, incluindo os ciganos, comunistas, prisioneiros de guerra soviéticos, civis poloneses e soviéticos, homossexuais, pessoas com deficiência, testemunhas de Jeová e outros políticos e oponentes religiosos, independentemente se eles eram alemães ou não. Usando essa definição, mais comum a partir da década de 1960, o número total de vítimas variaria entre 11 milhões e 17 milhões.

o trata de forma diretamente ligada à ética moderna. Sua concepção diverge, principalmente, das duas interpretações mais utilizadas:

1 – o Holocausto como uma história estritamente ligada à história dos judeus, uma continuação do antissemitismo, por isso, sociologicamente atípico;

2 – o Holocausto como um exemplo extremo de algo que ocorre em outros lugares: genocídio ou um conflito étnico.

Em ambos os casos, o Holocausto tornou-se algo para não ser discutido, pois, representa uma exceção. Se for compreendido assim, o Holocausto não precisa ser revisto, nem mesmo estudado, pois não representa um evento significativo que demonstre alguma relação com a história da civilização ocidental.

Outra interpretação recorrente apresenta o Holocausto como um fracasso da modernidade, um desvio daquilo que deveria ser o propósito da modernidade.

Hanna Arendt estudou esse tema e, de certo modo, influenciou o pensamento de Bauman. Basicamente, Arendt trata o Holocausto abordando-o por três pontos principais:

1 – o Holocausto é fruto de políticas totalitárias;

2 – a consciência moral não tem ligação necessária com a consciência social;

3 – o ser humano é dotado de compaixão, o que possibilita ações individuais independentemente do meio.

A divergência entre Bauman e Arendt sobre o Holocausto reside na ênfase de Arendt no totalitarismo, e na ênfase de Bauman na racionalização e burocracia. Segundo Arendt, o totalitarismo influenciou as atrocidades do nazismo e do regime stalinista. Para Bauman, como veremos, a racionalidade e a burocracia modernas, são as causas do Holocausto, independentemente de um ou outro governo totalitário.

Para Bauman, o Holocausto é a “face oculta da modernidade”:

O Holocausto nasceu e foi executado na nossa sociedade moderna e racional, em nosso alto estágio de civilização e no auge do desenvolvimento cultural humano, e por essa razão é um problema dessa sociedade, dessa civilização e cultura. A autocura da memória histórica que se processa na consciência da sociedade moderna [grifo nosso] é por isso mais do que uma indiferença ofensiva às vítimas do genocídio. É também um sinal de perigosa cegueira, potencialmente suicida. (Bauman, 1989, p.12)

O Holocausto então, para Bauman, é resultado da racionalidade moderna, aliada com a burocracia moderna, que gerou na consciência social, por meio do processo civilizatório e pela cultura, a indiferença diante do genocídio nazista. Uma “normalidade” sem culpados, exceto aqueles que efetivamente participaram dos assassinatos. O que para Bauman é um ato de cegueira, pois houve uma ideologia subjacente que levou ao Holocausto.

Bauman discute com o trabalho de Weber, particularmente sobre a racionalização e a padronização racional que poderiam levar ao Holocausto. O Holocausto é exemplo daquilo que pode acontecer com a organização industrial moderna: uma padronização das atividades.

Holocausto foi produto de um choque único de fatores em si mesmo bastante comuns e ordinários; e que em grande parte se poderia culpar, pela possibilidade de tal choque, a emancipação do Estado político, com seu monopólio dos meios de violência e suas audaciosas ambições manipuladoras, face ao controle social — como resultado do desmantelamento passo a passo de todas as fontes não-políticas de poder e todas as instituições de autogestão social. (Bauman, 1998, p.16)

Contudo, a burocracia é causa necessária, mas não suficiente, segundo Bauman, para o extermínio dos judeus. O Estado nazista contou com a organização (do tipo industrial, com a divisão das atividades e busca de resultados) dos assassinatos, mas a decisão

surgiu da necessidade de se exterminar os judeus visando ao benefício da nação, ou seja, atingir determinado fim, custe o que custar (meio).

Mesmo assim, houve pessoas que, independente da consciência social (ou seja, da ideologia que moldou a atividade do Holocausto) e sua aceitação tácita pelos alemães, discordaram e puseram-se a ajudar (escondendo e protegendo) vários judeus. Essa atitude, na análise de Bauman, que parte do impulso moral do sujeito, pode decidir seu comportamento, independentemente da influência do meio social. Essa ideia, com certeza, Bauman recebeu de Arendt, que chama isto de compaixão.

Para Bauman, há três elementos básicos que proporcionam a inibição moral do sujeito, levando-o a reproduzir a ética propagada socialmente:

- 1 – autoridade e autorização da violência;
- 2 – rotinização das atividades (trabalho);
- 3 – desumanização (discurso que prega a inferioridade de algumas pessoas).

Sob um sistema burocrático, as regras internas de organização fornecem o contexto moral. O que é direito, previsto legalmente, é o que se deve seguir. As ordens tornam-se a referência e o burocrata, essencialmente, não se preocupa com o conteúdo substantivo da ordem: o que é determinado, deve ser cumprido.

Citando o pronunciamento do comandante alemão Ohlendorf, quando do seu julgamento em Nuremberg, Bauman afirma a falta de iniciativa subjetiva diante da burocracia moderna:

Não creio que esteja em posição de julgar se suas decisões... eram morais ou imorais [...] Submeto minha consciência moral ao fato de que eu era um soldado e, portanto, um dente em posição relativamente baixa dentro de uma grande engrenagem. (Bauman, 1998, p.42)

A autoridade serve, segundo Bauman, para afastar as pessoas umas das outras e intermediar as relações por meio da ordem, tornando-as mais fáceis e eximindo o sujeito de sua responsabilidade moral pelos atos cometidos. As pessoas não foram subjetivamente motivadas a matar, apenas cumpriam ordens.

A rotinização, por sua vez, leva a praticar parte da situação sem pensar naquilo que realiza, uma vez que é a obediência a uma ordem e o cumprimento do dever social. Bauman sugere que o assassinato durante o Holocausto nazista, por ser uma atividade determinada pelo Estado, tornou-se mero trabalho e cumprimento do dever, uma vez que o trabalho, como vimos, é a dignificação do próprio homem.

Sobre a desumanização, Bauman afirma que é uma atividade que se dá paulatinamente, advinda da criação de leis (no caso nazista) inferiorizando o ser humano. Uma vez que temos sentimentos morais para com pessoas, seres humanos, e não com ratos ou outro tipo de animal, nivelar alguns seres humanos a essa categoria é o mesmo que aceitar normalmente o assassinato deles sem nenhum rancor ou sentimento de culpa, muito menos compaixão.

O procedimento de extermínio, segundo Bauman, também foi burocratizado em três processos, a saber:

- 1 – mediar a ação de matar;
- 2 – fazer as vítimas invisíveis – matando a distância cada vez maior;⁷
- 3 – fazer a humanidade da pessoa desaparecer.

A ação, primeiro por mediação, relaciona-se com os elos de uma longa cadeia de eventos que permitia a cada pessoa distanciar-se do resultado final. Em uma organização racionalizada, cada

7. Atualmente, essa mesma invisibilidade ganhou maior sofisticação nos aviões não tripulados, os drones, que seguem a mesma lógica de espionar e matar oponentes de modo imperceptível, a distância, isto é, invisivelmente.

pessoa dá ordens e tem um determinado fim, portanto, alguém realiza o que você diz, que por sua vez é determinação de outro, um superior.

Tornar as vítimas invisíveis refere-se, primeiramente, ao processo físico de se esconder as pessoas. Isso era realizado pelo exército, levando as pessoas para lugares cada vez mais distantes e lá as matando. A estratégia de desfigurar as pessoas debilitando-as pela fome e torturas, e o uso de roupas iguais as tornavam ainda mais desprovidas de características humanas.

A terceira maneira é negar a humanidade da vítima. Referir-se a elas com outros nomes, com números ou insultos. As vítimas do Holocausto eram chamadas por nomes de seres que desejamos matar, por exemplo: piolhos, parasitas, pulgas etc.

Podemos afirmar que o antissemitismo causou o Holocausto. Contudo, como vemos, para Bauman, isto não é toda a verdade. O antissemitismo já ocorria há séculos e o Holocausto constituiu-se em um fato novo, advindo das condições oferecidas pelo formato moderno de sociedade.

O fato de os judeus serem uma nação sem base geográfica também contribuiu para que fossem tidos como hóspedes onde quer que estivessem. Mais precisamente, como párias, um grupo-pária. Tudo isso, com certeza, contribuiu para que ocorresse o Holocausto. Contudo, como afirma Bauman, as condições necessárias para a realização do Holocausto são a racionalidade e burocracia modernas, que, aliadas a esses outros fatos, ocasionaram o Holocausto.

Portanto, o Holocausto deve ser tratado, na visão do nosso autor, como um resultado da razão e burocracia modernas. Poderia ocorrer, como diz Bauman, em outras realidades e com outros povos, desde que o motivo fosse favorecido por esses dois elementos essenciais da modernidade.

A ideologia subjacente que fundamentou a industrialização e as burocracias de Estado e de produção é a consciência alienada da sociedade moderna que possibilitou, graças a esses elementos, o

Holocausto. Ainda conforme Bauman, são esses os fatos necessários ao Holocausto, e ele aponta que outras minorias, pelos mesmos motivos, foram executadas com os judeus.

Assim, a ética moderna, entendida como o conjunto de valores advindos da cultura fundamentada em uma ideologia de interesse da classe dominante, foi determinante e necessária para o Holocausto.

O genocídio em Ruanda é um exemplo contemporâneo de assassinato em massa derivado do ódio étnico. Comparável ao Holocausto, os eventos que ocorreram em Ruanda, em 1994, resultaram no abate sistemático de cerca de 800 mil tutsis e hutus moderados. Para Constance Boydell (2011), que analisou o genocídio em Ruanda usando a tese de Bauman, que entende o genocídio como um fenômeno moderno, concentrando-se nos temas racionalização e burocracia (usando outras teorias de acadêmicos, tais como Weber), demonstrou que a tese de Bauman desenvolvida em *Modernidade e Holocausto* é reforçada pelo triste evento de Ruanda, caracterizando-o como fenômeno moderno, independente de outras variantes.

Ética pós-moderna

Hodiernamente, podemos afirmar em definitivo que não há mais uma agência institucional (como foi o Estado nos primeiros séculos da modernidade) que construa universalmente uma agenda política e ética prescrita para os indivíduos e/ou suas nações-Estado. O vazio a que muitos pensadores atuais se referem, como Gilles Lipovetsky (1989), diz respeito a esse recuo do Estado em relação a essa prática de tutela moral dos indivíduos. Todavia, uma moralidade não aporética e não ambivalente, uma ética que seja universal e “objetivamente fundamentada”, constitui impossibilidade prática; talvez também “um *oxímoron*, uma contradição em termos” (Bauman, 1997, p.15). Atualmente, torna-se distante e pouco visível uma perspectiva universalista da moral que leve em

conta o “processo civilizador”. O Estado, diz Bauman, acabou por negar suas obrigações e, propositadamente ou não, abriu espaço para novos postulados:

os Estados cada vez mais reconhecem os direitos de categorias menores do que a nação (étnicas, territoriais, religiosas, sexuais, baseadas em política sexual), de especificidade moral e autodeterminação – ou, antes, permite acontecer essa autodeterminação mais por negligência que de propósito. (Bauman, 1997, p.55)

Para Bauman, a individualização da autonomia moral é assegurada pelos “direitos humanos”. As comunidades dos “eus-situados” postulam essa afirmação com base naquilo que o Estado deixou escapar e, assim, permite às minorias uma tentativa de coletivizar novamente a diferença, só que agora sob a bandeira da comunidade. Abriu-se campo para a atuação de minorias e suas comunidades, os chamados comunitaristas, ou os “eus-situados”. Estes foram além dos limites de suas comunidades e postulam sua identidade por meio do consenso moral de seus membros e estabelecem suas fronteiras perante a extensão de seu postulado ético. “Preenche-se agora o vazio com pressões mutuamente competitivas, cada um exigindo o direito de interpretar as normas que derivam do ‘estar situado’ desses eus, visto que – assim eles afirmam – são o domínio ‘natural’ de sua supervisão ética” (Bauman, 1997, p.55). Essa supervisão ética parte do convencimento, isto é, a conversão de seus membros, que também é confundida com os limites de seu postulado. Assim, existe em cada comunidade um trabalho constante para a conversão e, conseqüentemente, ampliação do número de seus membros e de suas fronteiras: os indivíduos acham-se agora expostos a uma cacofonia de pressões morais das mais diferentes comunidades; número de membros e fronteiras da comunidade se confundem.

Na leitura de Bauman, tanto os universalistas como os comunitaristas veem com grande desconfiança a iniciativa autônoma do indivíduo. No caso dos comunitaristas, toda *coerência* e *con-*

gruência está condicionada ao poder de convencimento exercido sobre o indivíduo e a sua adesão submissa à proposta da comunidade. O fim a que se destina o postulado da comunidade está atrelado à manutenção de sua existência e sua relação harmônica deriva principalmente da aceitação de seus membros. Conforme afirma Bauman,

Os “direitos humanos”, que, de um lado, são efeito da abdicação do Estado de certas prerrogativas de seus poderes legislativos e de sua passada ambição difundida e meticulosa de regulação da vida individual – do Estado que se reconcilia com a permanência da diversidade do seu seio – torna-se, de outro lado, grito de guerra e arma de chantagem nas mãos de indivíduos aspirantes a “líderes da comunidade” que desejam apossar-se dos poderes que o Estado deixa cair. (Bauman, 1997, p.56)

Os “direitos humanos” são uma resposta dos indivíduos contra a exacerbada heteronomia da moral postulada pelo Estado e determinada em sua legislação. O Estado que abriu mão de alguns de seus “direitos” para legislar a vida do indivíduo vê agora os líderes das comunidades se apossarem dessas “migalhas” e transformá-las novamente em “princípios éticos heterônomos”, de forma a perpetuar a negação da iniciativa do indivíduo como agente moral e autônomo. Na visão de Bauman, o que na realidade acontece nas comunidades postuladas são “tentativas disfarçadas, ainda que resolutas, de coletivizar de novo a diferença e maquinar uma nova heteronomia – se bem que ambos em nível diverso de antes [do universalismo]” (Bauman, 1997, p.56).

Assim como o grito estridente do eu “não-sobrecarregado” serviu muitíssimas vezes para silenciar o protesto contra a supressão da autonomia moral pela nação-Estado unitária, assim, também, a imagem do eu “situado” tende a cobrir as práticas “comunitárias” de supressão similar. Nenhum dos dois está imune de abusos; nenhum se acha convenientemente protegido contra a possibilidade

de ser utilizado para a promoção da heteronomia e para o direito do indivíduo de julgamento moral. (Bauman, 1997, p.58)

As comunidades dos “eus-situados” lutam para “esvaziar” seus membros do conteúdo ético heterônomo imposto pelo Estado. Todavia, ao invés de criarem ambiente propício à iniciativa autônoma do indivíduo (o que seria na realidade a proposta original para quem quer se liberar da heteronomia moral), impõe-lhe uma prática heterônoma do tipo comunal assentada sobre os direitos das minorias. Esses direitos são cedidos pelo Estado às comunidades dos “eus-situados” na maioria das vezes por falta de interesse e omissão, resultado da incapacidade do Estado em lidar com a diversidade e pluralidade próprias de nosso tempo, salienta Bauman.

Por outro lado, como afirma Bauman, “as comunidades postuladas são inseguras porque são apenas postuladas; não têm, porém, confiança em si pela simples razão de permanecerem perpetuamente postuladas, o que quer que façam para solidificar seu presente e assegurar seu futuro” (Bauman, 1997, p.57). As comunidades postuladas não tem a segurança jurídica do Estado, na verdade se apoiam na incapacidade desse mesmo Estado em lidar com as diferenças e se aproveitam de concessões para fundamentar e exercer seu campo de dominação. Essa dominação, que sempre exclui da agenda a autonomia e iniciativa do indivíduo, gera uma multiplicidade de posições e comunidades que, na visão de Bauman, seria de fato o “relativismo da moral” tão proclamado ultimamente. Cada comunidade postula sua tese e afirma que esta é a melhor dentre as demais: o relativismo moral que o indivíduo sofre atualmente diz respeito justamente a essa multiplicidade de vozes, uma vez que cada uma pretende ser a “voz da moral”. Mais uma vez, em meio a cacofonia de postulados, o indivíduo fica refém de uma moral heterônoma que se pretende autônoma. Conforme afirma Bauman, “nenhum padrão universal, portanto” (Bauman, 1997, p.65). A tentativa dos universalistas e dos comunitaristas de consolidar uma moralidade autônoma malogrou e, curiosamente,

gerou apenas maior afirmação da heteronomia da moral. Desde o início do projeto moderno de *esclarecimento*, a moralidade tornou-se sinônimo de normas, de códigos. Contrário a essa proposta, Bauman afirma que “só as normas podem ser universais. Pode-se legislar deveres universais ditados como normas, mas responsabilidade moral só existe na interpelação do indivíduo e no ser portada individualmente” (Bauman, 1997, p.66).

A heteronomia prescritiva do agir ético é combatida permanentemente pela moralidade, pois o caráter ambivalente da moralidade não pode ser enquadrado em determinações éticas universalizadas. A moralidade não pode ser universalizável, pois “o ‘modo certo’, uma vez unitário e indivisível, começa a dividir-se em ‘economicamente sensato’, ‘esteticamente agradável’, ‘moralmente apropriado’. As ações podem ser certas num sentido, e erradas noutra. Que ação deve ser medida e por que critérios? E se numerosos critérios se aplicam, a qual dar prioridade?” (Bauman, 1997, p.9). Para nosso autor, são questões que colocam em *xequê* uma única suprarrealidade fundamental ao agir do sujeito moral. Mesmo sendo importantíssima a contribuição do período moderno na libertação do sujeito das amarras religiosas e absolutistas (leia-se heterônomas e dominadoras), por fim, toda a tentativa moderna acabou por gerar mais ambiguidade:

Nenhuma classificação binária usada na construção da ordem pode se sobrepor inteiramente à experiência contínua e essencialmente não discreta da realidade. A oposição, nascida do horror à ambiguidade torna-se a principal fonte de ambivalência. A imposição de qualquer classificação significa inevitavelmente a produção de anomalias (isto é, fenômenos que são percebidos como “anômalos” apenas na medida em que atravessam as categorias cuja separação é o significado da ordem). Assim, qualquer cultura dada deve enfrentar eventos que parecem desafiar suposições. Ela não pode ignorar as anomalias que seu esquema produz, exceto com o risco de perder a confiança. (Bauman, 1999, p.70)

Segundo Bauman, “a civilização – a ordem imposta a uma humanidade naturalmente desordenada – é um compromisso, uma troca continuamente reclamada e para sempre instigada a se renovar” (Bauman, 1998b, p.8) e “os prazeres da vida civilizada (e Freud insiste nisso) vêm num pacote fechado com os sofrimentos, a satisfação com o mal-estar, a submissão com a rebelião” (Bauman, 1998, p.8) e, assim, qualquer “anseio de liberdade, portanto, é dirigido contra as formas e exigências particulares da civilização ou contra a civilização como um todo” (Bauman, 1998b, p.8). Dessa forma, o processo civilizatório implantado na modernidade proporcionou uma espécie de “negócio” aos indivíduos: “o homem civilizado trocou um quinhão das suas possibilidades de felicidade por um quinhão de segurança”. E continua: “qualquer valor só é valor graças à perda de outros valores, que se tem de sofrer a fim de obtê-lo” (Bauman, 1998b, p.8).

Entrementes, o momento atual constitui-se assim: “nossa hora, contudo, é a da desregulamentação” (Bauman, 1998b, p.9). Comentando Marcuse, Bauman afirma:

A sua [de Marcuse] perplexidade está ultrapassada, pois “o indivíduo” já ganhou toda a liberdade com que poderia sonhar e que seria razoável esperar; as instituições sociais estão mais que dispostas a deixar à iniciativa individual o cuidado com as definições e identidades, e os princípios universais contra os quais se rebelar estão em falta. Quanto ao sonho comunitário de “reacomodar os desacomodados”: nada pode mudar o fato de que o que está disponível para a reacomodação são somente camas de motel, sacos de dormir e divãs de analistas, e que de agora em diante as comunidades – mais postuladas que “imaginadas” – podem ser apenas artefatos efêmeros da peça da individualidade em curso, e não mais as forças determinantes e definidoras das identidades. (Bauman, 1998b, p.31)

Destarte, o momento atual pode ser entendido como uma *crise* das “verdades absolutas” legadas pela modernidade. Não se trata, como comentou Bauman alhures, de uma *crise* dos valores humanos ou algo que venha a obstruir seu desenvolvimento. Trata-se, antes de tudo, de uma crise daqueles fundamentos baseados na limpeza, beleza e ordem já defendidos pelos modernos e que perderam sua hegemonia, a ponto de necessitarem de uma revisão.

[hoje] a liberdade individual reina soberana: é o valor pelo qual todos os outros valores vieram a ser avaliados e a referência pela qual a sabedoria acerca de todas as normas e resoluções supra-individuais devem ser medidas. Isso não significa, porém, que os ideais de beleza, pureza e ordem que conduziram os homens e mulheres em sua viagem de descoberta moderna tenham sido abandonados, ou tenham perdido um tanto do brilho original. Agora, todavia, eles devem ser perseguidos – e realizados – através da espontaneidade do desejo e do esforço individuais. (Bauman, 1998b, p.9)

No atual momento da modernidade, o indivíduo que antes procurava liberdade e pleno desenvolvimento em harmonia com seus instintos vê-se hoje sozinho e carregando uma responsabilidade, por vezes, grande demais para suas capacidades, que contam somente com suas medidas isoladas. Como afirmou Bauman,

você ganha alguma coisa e, em troca, perde alguma outra coisa: a antiga norma mantém-se hoje tão verdadeira quanto o era então. Só que os ganhos e as perdas mudaram de lugar: os homens e as mulheres pós-modernos trocaram um quinhão de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade. (Bauman, 1998b, p.10).

Exaltou-se o humano, o demasiado humano, e, nas palavras do próprio Bauman, o reclamo do prazer passou a ser a medida pela qual todas as coisas são julgadas: o princípio de realidade passou a ser julgado no tribunal cujo juiz é o princípio de prazer. Contudo, as

insatisfações continuam, pois “os mal-estares da modernidade provinham de uma espécie de segurança que tolerava uma liberdade pequena demais na busca da felicidade individual. Os mal-estares da pós-modernidade provêm de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais” (1998b, p.10). E a velha máxima ainda vale: qualquer valor só é valor graças à perda de outros valores, que se tem de sofrer a fim de obtê-lo:

O mundo é ambivalente, embora seus colonizadores e governantes não gostem que seja assim e tentem a torto e a direito fazê-lo passar por um mundo não ambivalente. As certezas não passam de hipóteses, as histórias não passam de construções, as verdades são apenas estações temporárias numa estrada que sempre leva adiante mas nunca acaba. Mais nada? Muita astúcia foi utilizada e muito veneno destilado em relação à ambivalência – esse flagelo de toda intolerância e de toda pretensão monopolística [...]. (Bauman, 1999, p.189)

Essa ambivalência é a oportunidade de revisão. Segundo Bauman, “a reavaliação de todos os valores é um momento feliz, estimulante, mas os valores reavaliados não garantem necessariamente um *estado* de satisfação” (1998b, p.10). Estamos hoje, novamente, num período de revisão. E, nesse sentido, a liberdade, como diz Bauman, é resultado de uma relação social (1998, p.253). Contudo, citando Thomas Mann, diz Bauman: “a conciliação da liberdade com a igualdade jamais se completa e se consuma definitivamente” (1998b, p.254) e, na política pós-moderna, “a liberdade individual é o valor supremo e o padrão pelo qual todos os méritos e vícios da sociedade como um todo são medidos” (1998b, p.254). A visão de ética de Bauman se limita a uma análise dos comportamentos atuais, como ele próprio diz: “recusar-se-iam aceitar que algo está certo simplesmente por existir” (Bauman, 2006, p.7). Seria, talvez, cometer os mesmos erros que outrora cometeram na constituição

do pensamento moderno. Como diz Bauman, nesse momento, “as fontes de poder moral que, na moderna filosofia ética e prática política, estavam escondidas da vista, possam se tornar visíveis, e as razões para uma passada invisibilidade possam ser mais bem entendidas: e que, como resultado, as oportunidades de ‘moralização’ da vida social possam – quem sabe – ser reforçadas” (2006, p.8). Dessa forma, devemos analisar inversamente: o progresso moderno forçou homens e mulheres à condição de indivíduos e, assim, viram suas vidas fragmentadas. Tal legado, é verdade, ajudou na evolução da realidade da liberdade, porém desligou as pessoas umas das outras e forçou-as, também pelo legado liberal-capitalista, a viverem isoladas (mesmo que juntas no espaço).

Assim, fiéis a essa convicção, fizeram incessantemente tentativas de constituir um código ético que pudesse, não mais sob os mandamentos divinos, proclamar em alto e bom som:

corajosamente sua proveniência “feita pelo homem” e apesar disso (ou antes, graças a isso) fosse aceito e obedecido por “todos os seres humanos. De outro lado, [...] um conjunto de leis concebidas de tal modo, uma sociedade administrada de tal sorte, que fosse provável que os indivíduos, exercendo sua vontade livre e fazendo suas opções, escolhessem o que é reto e apropriado e não o que é errado e mau. (Bauman, 2006a, p.11)

Passamos pelo amargo formato de uma moralidade provinda da coerção legalista dos Estados. Estar ciente da descrença nessa possibilidade de encontrar um código ético que responda a contento aos questionamentos éticos do ser humano é o que caracteriza o pensamento ético na pós-modernidade. No pensamento de Bauman fica claro que uma ética segundo a proposta inicial da modernidade não responde às questões que em nossos tempos são apresentadas. O ser humano, bem como a moralidade, são ambivalentes, não passíveis de codificação, a não ser em questões menos importantes. Pois toda decisão existencialmente profunda demanda ambiguidades, incertezas, e não há entre os seres humanos, isto é, na sociedade, alguma

instituição que possa ser referência inabalável e perfeita para a codificação das ações morais e, conseqüentemente, aceitas pelas pessoas sem algum questionamento ou incerteza. Como afirma Bauman, “a ética – um código moral, que pretende ser o código moral, o único conjunto de preceitos harmonicamente coerentes ao que se deve obediência toda pessoa moral – visualiza a pluralidade de caminhos e ideais humanos como um desafio, e a ambivalência dos juízos morais como um estado mórbido de coisas que se deseja corrigir” (Bauman, 1997, p.29). Essa tentativa da modernidade em sua fase inicial malogrou. Muito foi feito e em muitas coisas essa tentativa ajudou a avançar; por exemplo: direitos humanos, liberdade dos membros do Estado-nação e, justiça social são grandes legados da modernidade. Assim, a ética precisa ser tratada de maneira nova, sem apelar aos códigos morais/éticos ou invocar a toda prova uma autoridade.

Como afirma Bauman, “tirar a moralidade da couraça rígida dos códigos éticos artificialmente construídos (ou abandonar a ambição de mantê-la aí) significa *re-personalizá-la*” (Bauman, 1997, p.43). Assim, “re-personalizar a moralidade significa fazer voltar a responsabilidade moral da linha do fim (para a qual foi exilada) para o ponto de partida (onde ela se acha em casa) do processo ético” (Bauman, 1997, p.44). A convenção tornou-se a medida moral. Refletindo sobre as atrocidades oriundas de normas morais heterônomas equivocadas, Bauman diz que as pessoas, por exemplo, que trabalharam no Holocausto viviam uma vida distanciada das questões morais. Durante o expediente cometiam atrocidades; em casa, viviam uma vida familiar normal, sem ligação ou comprometimento moral com o tipo de atividade que exerciam. Todavia, eram cumpridoras dos deveres, das normas ditadas pelo Estado e, por esse motivo, eram eticamente corretas. Bauman distingue “ética” de “moral”. Para ele, a “ética” está atrelada à questão da heteronomia, dos postulados dos Estados e de comunidades que apresentam regras e normas como padrões de comportamento moral do indivíduo. Contudo,

Não somos morais graças à sociedade (somos apenas éticos ou obedientes à lei graças a ela); vivemos em sociedade, somos *sociedade*, graças a sermos morais. No coração da socialidade está a solidão da pessoa moral. Antes da sociedade, antes dos legisladores e seus filósofos chegarem a expressar os princípios éticos da sociedade, há seres que já eram morais sem a compulsão (ou será ela luxo?) da bondade codificada. (Bauman, 1997, p.74)

Conforme ele afirma, “os deveres tendem a fazer os seres humanos iguais; a responsabilidade é o que os faz indivíduos” (Bauman, 1997, p.66). A moralidade do sujeito moral não tem, portanto, o *caráter de norma*, é antes um encontro, um evento e não uma relação estabelecida por regras:

A moralidade é uma transcendência do ser; a moralidade é, mais precisamente, a *oportunidade* dessa transcendência. O eu moral chega ao que lhe é próprio por sua habilidade de ascender acima do ser, por seu desprezo do ser; pela escolha do “face-a-face” sobre o “com”; pela recusa de aceitar que a garra do ser seja de fato “garra de ferro”; por viver o “face-a-face” com o Outro como se o ser, que conhecemos da ontologia, não tivesse nenhuma voz, ou se tivesse voz, pudesse ignorar a voz e não precisasse obedecê-la. (Bauman, 1997, p.86)

A moralidade, por assim dizer, está para *antes do ser*, para *antes do contrato* que estabelece os limites e modos de relacionamentos. Esse estar *para antes do ser* não diz respeito ao sentido cronológico, a um momento anterior à própria determinação do ser, a algo obscuro e indeterminado, mas sim à condição desse indivíduo autônomo de agir livremente das convenções e pautar suas ações justamente nesse processo de *busca* de uma fundamentação anterior às normas, *para além das normas*: “o ato de buscar que funda o eu moral [é] a única fundamentação que a moralidade pode ter e a única que ela suportará” (1997, p.90). O ato de buscar uma relação moral anterior ao estabelecimento das normas convencionais, quer

sejam do Estado ou dos postulados comunais, é já em si o fundamento da moral que o indivíduo pode praticar de forma livre, autônoma. Esse *anteriormente* é um ascender às normas, uma superação visando, justamente, a um identificar o Outro e, nesse processo, se individualizar, reger-se a si próprio. O que constitui o *eu-moral*, o indivíduo autônomo, é justamente não ter o conhecimento do que se deve fazer, prescindir inicialmente de regras e normas; colocar-se à tarefa sem o *mapa* que nos garante um começo e um fim; é colocar-se *para o Outro* com responsabilidade e sempre perseguido pela suspeição de que suas ações não são suficientemente morais. Citando Lévinas, diz Bauman que, “nesse evento, ‘a esfera primordial perde sua prioridade, a subjetividade desperta de sua egologia: do egoísmo e do egotismo’. Esse evento é a ‘possibilidade de emergir para a sensatez onde eu, encarando o Outro, sou libertado de mim mesmo, despertado do sono dogmático’ [...] O despertar não está no ‘eu sou eu’, mas no ‘eu sou para’” (1997, p.91). Assim, o *eu-moral* torna-se livre das regras e normas estabelecidas. Esse liberar-se é no sentido de não depender de regras ou normas para seu agir *verdadeiramente ético* e, assim, supera o convencionalismo. Minha *responsabilidade é para o Outro*. Ao mesmo tempo que sou livre, me torno indivíduo, torno-me também cativo do outro no sentido de que ser moral é justamente o evento que me coloca para o Outro com responsabilidade.

Somente naquela vigorosa e altiva recusa de “ter razão”, de “ter uma fundamentação”, é que a responsabilidade me faz livre. Essa emancipação não está contaminada com submissão, mesmo se ela resulta em dar-me a mim mesmo como refém do bem-estar e das dores do Outro. A ambivalência reside no coração da moralidade: sou livre na medida em que sou refém. (Bauman, 1997, p.95)

Essa postura do indivíduo em relação às normas e leis é de fato de negação, porém não se constitui em uma negação da necessidade de leis e normas com um *mínimo ético* para a convivência social. Essas normas e leis garantem a manutenção da sociabilidade e das

mais diversas relações (econômicas, jurídicas etc). Entretanto, como já explicitado, não são tais normas e leis a *medida da moral*. Elas não formam nem constituem o “eu”, o “indivíduo” em sua singularidade e particularidades. O “eu-moral” verdadeiramente autônomo é esse indivíduo que se coloca *para além* das convenционаlidades e se pauta por uma conduta que leva em conta a *responsabilidade* como necessidade de relacionamento *para o Outro*. A moralidade não é passível de codificação, é verdadeiramente constitutiva do eu-moral na sua mais profunda particularidade. Nesse movimento, o eu-moral se individualiza e se particulariza, deixa de ser um no meio de muitos, constitui-se verdadeiramente em “eu”: “é essa responsabilidade – total e inteiramente não-heterônoma, radicalmente diversa da responsabilidade por injunção, ou de obrigações provenientes de dever contratual – que me converte em eu” (Bauman, 1997, p.92). Assim, a moralidade não é, como depende Durkheim, uma construção social que ocorre dentro da sociedade, e, sim, um impulso pré-social inerente ao ser humano. Seres humanos não necessitam de educação e disciplina para se tornarem seres morais. Não precisam de coerção a fim de assumir a responsabilidade pelo Outro. Ao contrário, eles são *a priori* dotados de uma capacidade moral, um instinto moral que pode ser ativado na reunião particular com outra pessoa. Moralidade não é, então, nem uma questão de compulsão social, nem da formulação racional de leis universais, mas uma questão de sentimentos, ou seja, um instinto irracional pré-social, que é ativado no encontro com o Outro. Nessa concepção de moralidade, os seres humanos não são neutros morais que a sociedade deve forçar a agir moralmente, é o contrário. Todos os seres humanos são dotados de uma capacidade moral inalienável que pode ser modelada, mudada, mas, também, pervertida e corrompida em uma sociedade particular. Isso indica que os seres humanos são naturalmente bons? Bauman, de fato, não afirma isso, mas sim que a condição natural do ser humano é a ambivalência moral. Ele pode escolher entre o bom ou o ruim. Ter uma capacidade moral pré-social não garante uma boa escolha. Esta, segundo Bauman, é uma capacidade universal que se abre em

tempos pós-modernos visando ao restabelecimento da autonomia moral. Em uma sociedade moralmente fragmentada e cacofônica, sem agentes e autoridades morais incontestáveis, o sujeito, individualmente, vê-se sozinho diante de uma moralidade microssocial, do face a face. Essa constatação de Bauman, como ele próprio diz, não torna a vida moral mais fácil, porém pode torná-la, ao menos, um pouco mais ética.

Uma das grandes contribuições que o pensamento de Bauman sobre a ética pós-moderna nos legou, sobretudo, é a reflexão em torno daquilo que nos torna seres morais. No período moderno, como vimos, a moralidade foi confundida com a própria legislação dos Estados, mas, e a partir da reflexão proposta por Bauman, chegamos, de algum modo, à compreensão que aquilo que de fato nos torna seres morais é anterior às referências externas, sejam elas a legalidade moral oriunda do período moderno, sejam elas as anteriores à modernidade, baseadas em alguma autoridade religiosa. O que nos torna seres morais é a possibilidade que temos de ver e refletir sobre a verdadeira natureza dos fenômenos morais, ou seja, o que nos torna capazes de ver essa verdadeira natureza dos fenômenos morais é o “estatuto primitivo” da moral, a saber: “muito antes de nos ensinarem e de aprendermos as regras de comportamento socialmente construídas e promovidas, e muito antes de sermos exortados a seguir certos modelos de preferência a outros, estamos já numa situação de escolha moral” (Bauman, 1995, p.13). Em outras palavras, como afirma o próprio Bauman, somos já *seres morais*, confrontamo-nos com o desafio, afirma ele, do Outro, com o desafio da responsabilidade pelo Outro, enquanto condição de *existir-para*. Em suas próprias palavras, “mais do que decorrer de um ordenamento social e de uma aprendizagem pessoal, esta *responsabilidade por* delinea a cena primitiva a partir da qual emergem os ordenamentos sociais e a instrução pessoal, que remetem para essa cena primitiva tentando redefini-la e administrá-la” (Bauman, 1995, p.13).

Essa tese, segundo Bauman, desliga-se fundamentalmente do velho e, no seu conjunto, estéril debate sobre a “bondade essen-

cial” ou a “maldade essencial” dos seres humanos. Para Bauman, “ser moral não significa que sejamos bons, mas que utilizamos a nossa liberdade de autores e/ou de atores como escolha entre o bem e o mal” (Bauman, 1995, p.13). Afirmar que os seres humanos são seres morais essencialmente não é o mesmo que afirmar que os seres humanos são fundamentalmente bons; e dizer que as regras, são construídas e ensinadas pela sociedade, e são seguidas por referência à condição moral original, não é a mesma coisa que dizer que o mal provém da deformação ou da degradação da bondade original causada por pressões sociais nocivas ou pela imperfeição do ordenamento social.

Sustentar que a condição humana é moral antes de ser ou de poder ser qualquer outra coisa significa que muito antes de nos ser dada qualquer classificação autorizada do que é bom e do que é mau, ou até mesmo em situações que não são nem uma coisa nem outra, estamos já confrontados com a escolha entre o bem e o mal – que, na concepção de Bauman, “acontece a partir do encontro primeiro com o Outro” (Bauman, 1995, p.14). Isto, de fato, significa que, querendo ou não, nos confrontamos com a nossa situação enquanto problema moral e com nossas escolhas de vida enquanto alternativas morais. Diz Bauman: “segue-se que somos portadores de responsabilidades morais (as da escolha entre o bem e o mal) muito antes de estas serem atribuídas ou de assumirmos através de contratos, cálculos de interesses ou adesão a uma causa” (Bauman, 1995, p.14). Logo, as responsabilidades morais concretas desse tipo não podem substituir a responsabilidade moral original, já dita anteriormente, que, em vez de transcrever num conjunto de regras as responsabilidades do indivíduo, é um convite contínuo à responsabilidade autônoma independente de quaisquer referências externas.

Assim, para Bauman, o fato primeiro da nossa existência é que nos encontramos no mundo em condição de escolha moral. Isto não significa que estamos nos confrontando com uma situação de vida fácil, de não obrigação de reprodução das referências morais. Como diz Bauman, “torna, pelo contrário, extremamente descon-

fortável a nossa condição. Termos de escolher entre o bem e o mal significa que nos encontramos numa situação marcada pela ambivalência” (Bauman, 1995, p.14). Caso se tratasse de uma opção clara e definida e completamente acertada de escolha entre o bem e o mal e, também, uma clara opção de responsabilidade pelo Outro, com termos definidos de modo a garantir o sucesso absoluto das relações, isto seria tarefa fácil, e os problemas em si, tanto individuais como sociais seriam em sua grande parcelas resolvidos. Contudo, não há certeza, e quando houve um conjunto de regras, fossem legais ou apenas consensuais, o ser humano que acreditava piamente na certeza da escolha correta, que sua opção por determinada referência e, necessariamente, sua prática, o levariam a uma vida boa, realizada em termos de felicidade e resolução de problemas, viu-se, em determinado momento da história, seguindo padrões extremamente ambivalentes, promessas que resultaram, negativamente, em ações individuais e sociais contraditórias.⁸ Essa ambivalência moral de que trata Bauman é algo de difícil solução; aliás, podemos afirmar que sua característica principal é não ter solução, uma vez que é a condição de ambivalência moral, isto é, a responsabilidade pelo Outro que acarreta escolhas minimamente acertadas, constitui o sentido (o só e único sentido, conforme afirma Bauman) de sermos morais. As alternativas à forma ortodoxa de se ver a moral não são em nada soluções prontas a

8. Bauman desenvolve no seu livro *Modernidade e Holocausto* a tese de que as normas sociais que se acreditavam corretas levaram, necessariamente, devido principalmente à distância que há entre ética codificada e ética filosófica, a ações carregadas de conteúdo maléfico à vida humana e às relações sociais. O grande exemplo são as práticas em campos de concentração durante o regime nazista na Alemanha. Enquanto as pessoas que trabalhavam para o governo realizavam durante toda a semana atrocidades contra as minorias, principalmente judeus, nos finais de semana, junto com a família, reproduziam ações normais e simples sem nenhum remorso ou culpa, certas de estarem realizando o correto, o definido em lei e aceito socialmente. A responsabilidade pelo Outro esteve totalmente ausente de tais prescrições que resultaram em ações exterminadoras da própria vida humana.

aplicar. Podemos afirmar que a necessidade de escolher não é acompanhada por uma *receita infalível* para a boa escolha. O domínio da responsabilidade, afirma Bauman, é sempre incerto: “excedemos tão facilmente como não chegamos a cumprir as exigências da ação responsável” (Bauman, 1995, p.15). *A vida moral é uma vida de incerteza interminável*. A tentativa moderna lutou durante séculos visando combater essa característica de incerteza da conduta humana em sociedade. O previsível e o ordenado deveria, necessariamente acontecer, pois é assim que se garante um desenvolvimento rumo àquilo que se pretende implantar, uma sociedade igualitária, fraterna e livre. Contudo, isto claramente malogrou e o excesso de regras e condicionamentos do período moderno geraram ainda mais condições de moralidade heterônoma, negando assim os pressupostos básicos, principalmente iluministas, de autonomia do sujeito. A incerteza da condição moral pode ser considerada, neste momento histórico, o grande desafio. Muitos – como Lipovetsky (1989, 1992, 2004a) – a tratam como vazio; não é momento fácil. Nas palavras de Bauman, temos maior consciência dessa situação de incerteza:

Constrói-se com tijolos de dúvidas cimentados com a argamassa da auto-recriminação. Uma vez que as fronteiras do bem e do mal não estão de antemão traçadas, vão-se desenhando durante o curso da ação, e esta maneira de tentar desenhá-la faz com que se pareçam mais com uma sucessão de pegadas do que com um mapa das estradas. É assim que a solidão se torna um locatário tão permanente e inamovível como a ambivalência da casa da responsabilidade. (Bauman, 1995, p.15)

Para Bauman, é terrivelmente doloroso viver perante essa solidão intrínseca da condição moral. Devido a isto, não é de se admirar que ao longo da história o espírito humano *tenha inventado meios de aliviar o peso deste fardo*. Na época medieval, as tentativas de alívio eram de ordem religiosa, a pedra angular eram os princí-

pios religiosos e seu conjunto ou sistema religioso. A própria essência das soluções religiosas, como diz Bauman, no que tange à ambivalência, consiste, por assim dizer, numa operação retrospectiva, que fornece meios destinados a contrabalançar o peso de uma escolha feliz. O que foi feito, foi feito, *o mal pode voltar a ser bem*. Mesmo assim, nessa perspectiva religiosa, existe um meio de reparação que pode ser aplicado *a posteriori*, e que é distribuído coletivamente em nome de uma autoridade que transcende o poder e a inteligência do pecador e lhe propicia, a troco de sua obediência, o alívio dos seus tormentos.

Já no período moderno, a intenção de refazer o mundo segundo a medida das necessidades e capacidades humanas, e segundo um plano de concepção racional, faz surgir a promessa de uma vida sem pecado (como diz Bauman, passando este a se chamar culpabilidade). A lei deveria ser o instrumento principal dessa reconstrução. Essa reconstrução traz inerentemente a ideia de recomeço do zero, pois se nega tudo que até então foi praticado. No que se refere à condição moral, a lei era sinônimo de código ético, um código que, ao contrário das estratégias religiosas de arrependimento e perdão, impediria efetivamente que se fizesse o mal, conferindo ao ator uma certeza *a priori* do que deveria ser feito, do que poderia ser deixado como estava e do que não se deveria fazer. Como afirma Bauman, a exequibilidade do projeto estava de antemão garantida em termos tautológicos, isto é, observar regras não poderiam deixar de produzir o bem, uma vez que o bem fora já claramente definido como obediência às regras. Esse projeto moderno afirmava a possibilidade de uma humanidade livre não só de pecadores, mas também do próprio pecado, não só de pessoas que faziam más escolhas, mas também da própria escolha. Poderíamos dizer, em última análise, como afirma Bauman, que o projeto moderno estabelecia como princípio um mundo desembaraçado da ambivalência moral, e que, sendo esta o traço natural da condição moral, estabelecia ao mesmo tempo a ruptura das escolhas humanas coma dimensão moral: “na prática, significava a substituição da lei ética à escolha moral autônoma” (Bauman, 1995, p.16).

Na realidade, a atenção no campo da moral deslocou-se do exame pelo ator do seu próprio umbigo para a tarefa filosófica de elaboração das prescrições e proscições de um código ético. Ao mesmo tempo, a responsabilidade da responsabilidade, isto é, a responsabilidade de decidir autonomamente passa do sujeito moral a organismos supraindividuais doravante detentores exclusivos da autoridade ética.

A culpabilidade – porque antecipada, como afirma Bauman, antes da comissão do ato – desaparece mais rapidamente do que com os remédios religiosos equivalentes da dimensão da escolha, que se vê então reduzida à alternativa simples entre obedecer ou não à regra. Em qualquer caso, essa passagem moderna da responsabilidade moral aos juízos éticos proporcionou antídoto à ferida causada por um outro traço da modernidade: *o pôr fim a grande número de condições determinantes que mantinham outrora outras ações do ator no interior de limites estreitos e bem delimitados, criando assim uma personalidade não tolhida, desincorporada*. A modernidade então, nas palavras de Bauman, ofereceu ao sujeito moral uma liberdade absoluta, ao mesmo tempo que os meios oficiais de lhe escapar. Em tempos pós-modernos, a ferida da autonomia mantém-se, mesmo que o antídoto tenha deixado de fazer parte das prescrições que a Segurança Social Ética estipula.

Uma maneira possível de interpretar a situação é dizer que a “pós-modernidade” mantém o contributo precioso da modernidade – a autonomia. De acordo com Bauman, devemos, pois, celebrar um mundo não preenchido por supostas obrigações e deveres factícios. Depois de terem desaparecido ou passado de moda os princípios universais e as verdades absolutas, pouco importa, doravante, quais princípios pessoais e verdades privadas o indivíduo adote ou siga. Todavia, o fim dos absolutos e dos universais conferiu maior profundidade às responsabilidades do ator e tornou-as, de fato, mais pesadas de consequências do que nunca. Há um *non sequitur* ofuscante: a falta de valores põe todos os outros valores no mesmo plano, do mesmo modo que a ausência do padrão-ouro não

nivela as divisas internacionais.⁹ *Em outros termos, podemos afirmar que, se de certo modo procuramos pôr à parte a grande narrativa da ideia de um código ético regulador, devemos, por outro lado, estabelecer a ideia de uma responsabilidade moral como ideal regulador.* Contudo, como afirma Bauman, uma vez traduzida, a ideia pode parecer modesta e tímida, mas é principalmente devido ao fim de um código ético pretensamente unificado e que o ideal regulador, definido em termos da responsabilidade moral, pode assumir sua plenitude. *As escolhas entre bem e mal continuam a ter de ser feitas, mas doravante com plena clareza e com plena consciência de que está sendo feita uma escolha* (Bauman, 1995, p.18).

Para Bauman, a condição pós-moderna da ética de fim dos padrões éticos, baseados em referências legais herdadas principalmente do período moderno, é ao mesmo tempo uma maldição e uma ocasião para a pessoa moral. E que saber qual dos dois rostos a condição pós-moderna revelará como sua identidade duradoura é por si uma questão moral. Não obstante, vários problemas se colocam a essa questão; um deles é: como pode a moral ser narrada na ausência de aspectos de uma *política de princípios*? Podemos afirmar com certeza que certas preocupações filosóficas quanto à reflexão ética, por muitas vezes, propiciaram teorias que procuravam estabelecer princípios, códigos, leis, modelos e padrões ao comportamento do sujeito moral. A preocupação em formular proposições éticas sempre esteve presente: trata-se da preocupação de como as pessoas se comportam entre si e consigo mesmas. Não são todos os comportamentos que podem ser justificadamente considerados proposições éticas, contudo, podemos considerar que o estudo dos juízos, da aprovação ou reprovação de determinada população ou até mesmo sociedade em si pode nos dizer que tipo de *ethos* foi estabelecido, servindo de base ao julgamento de certo ou errado. Entrementes, é certo que nenhuma autoridade de qualquer sociedade confiaria ao

9. Bauman cita Steven Connor e utiliza suas próprias palavras para expressar o fim das verdades absolutas em nosso tempo. Referências heterônomas valorativas estão na ordem do dia travestidas de valores ligados ao consumismo.

próprio povo o cuidado de julgar o que é certo ou errado, distinguir o ato bom do ruim. Assim, inicialmente, a ideia geral de como a vida em si, *hic et nunc*, vai se constituindo depende de uma autoridade que define previamente tais referências e valores às relações sociais. Portanto, como afirma Bauman, “a ética é mais do que a descrição do que as pessoas fazem; mais até do que uma descrição do que creem dever fazer a fim de serem decentes, justas, boas – ou, mais geralmente, a fim de agirem *como deve ser*” (Bauman, 1995, p.21). As proposições éticas, então, não dependem da fidelidade da descrição que apresentam do modo como as pessoas efetivamente se comportam ou até do modo como creem que deveriam se comportar. Se as pessoas não acompanham na prática o que a ética prescreve, supõem-se que são as pessoas que estão erradas? “Só a ética está em condições de formular aquilo que se deve fazer para fazer o bem. Em termos ideais, a ética é um código de leis que prescreve universalmente – quer dizer para toda a gente e a todo momento – o comportamento correto a observar, um código que separa de uma vez por todas e em todos os casos, o bem do mal” (Bauman, 1995, p.22). É por esse motivo que a tarefa de elaborar proposições éticas foi confiada a pessoas *excepcionais*, tais como filósofos, pregadores, professores, legisladores... essas pessoas, por serem dotadas (assim se acreditava) de condições especiais, tornam-se pessoas numa posição acima das demais. Segundo Bauman, “a autoridade dos especialistas da ética é de natureza, ao mesmo tempo, legislativa e jurídica. Promulgam as leis e ajuízam da correção e fidelidade com que foram ou não observadas as suas prescrições” (Bauman, 1995, p.22). Por serem pessoas com conhecimentos “superiores”, algo de que as pessoas comuns são desprovidas, pois não estudaram as Sagradas Escrituras, ou a ordem da razão, “a impotência ética das pessoas comuns e a autoridade ética dos especialistas explicam-se e justificam-se mutuamente, e são uma e outra confortadas pelo postulado de uma ética *convenientemente fundada*” (Bauman, 1995, p.22). E é por isso que a formação que visa tornar-nos dependentes de tais especialistas acaba por ser bem-sucedida: *mais cedo ou mais tarde, somos nós próprios que começamos a buscar insistentemente e*

por nossa própria iniciativa o conselho daqueles que sabem. Para Bauman, é o medo¹⁰ que alimenta nossa dependência dos especialistas. Esse medo é o caos pós-moderno, se assim podemos nomeá-lo. É a sensação de ter perdido as referências que os especialistas tanto nos garantiram, apenas em palavras, que seriam boas e acertadas. O caos atual não deriva tanto da ideia do primitivo, mas é oriundo da fenda do sólido. O sólido eram as verdades absolutas, sobretudo aquelas já expostas e que constituíram o fundamento da ordem no período moderno. Podemos falar, nas palavras de Bauman, de um *simulacro da ordem*. Para tanto, ele cita Nietzsche, e o transcrevemos aqui:

A morte natural é completamente independente da razão e, de fato, uma morte irracional, em que a lastimável substância da casca determina o tempo durante o qual a amêndoa subsistirá ou não; em que, por conseguinte, o carcereiro que define, muitas vezes doente e apático, é o senhor da morte do seu nobre prisioneiro. A morte natural é o suicídio da natureza, quer dizer a aniquilação do mais racional dos seres pelo mais irracional dos elementos a que está amarrado. Só a uma luz religiosa as coisas podem parecer o contrário, por que então, como quer a justiça, a razão superior (de Deus) proclama as ordens às quais a razão inferior tem de vergar-se. (Bauman, 1995, p.26)

Diz Bauman que “a razão insondável de Deus encobre a não-racionalidade do Caos” (Bauman, 1995, p.26). É a aniquilação, como na citação de Nietzsche, do mais racional dos seres pelo mais irracional dos elementos. Bauman recorre também a Schopenhauer: “a morte é o resultado, o resumo, da vida, ou o total da operação

10. Bauman cita a socióloga polonesa Elzbieta Tarkowska e toma dela emprestada a ideia de caos, que corresponde a um certo estado de coisas primitivo que precede a criação: trata-se de um estado caracterizado pelo fluido, a ausência de forma, a indeterminação, a indiferenciação, a total confusão da totalidade dos elementos.

que exprime a um tempo só todos os ensinamentos que a vida fornece a retalho e pedaço a pedaço” (Bauman, 1995, p.27). E continua: “ensina-nos que todas as ambições, cujo fenômeno é a vida, eram um esforço vão, estéril e autocontraditório, consistindo a salvação no desengano” (Bauman, 1995, p. 27). O que antes, na avaliação de Bauman, era apenas um *murmúrio em zonas malditas* é hoje apregoado nas praças das cidades.

“Não estamos sequer nas encruzilhadas: para que as encruzilhadas o sejam, é necessário que comece por haver estradas. Hoje sabemos que nós que fazemos as estradas – as únicas estradas que existem ou podem existir – e que o fazemos somente ao caminhar por elas” (Bauman, 1995, p.28). É essa a realidade, afirma Bauman. As referências ditas absolutas se foram. Algumas até existem. São inúmeras as vozes, sejam comunitárias, universalistas. A que mais se destaca vem do apelo ao consumo: vida feliz é vida que consegue inserir-se na lógica do consumo. O caminhar que constrói estradas, pois deixa atrás as pegadas, é bem próximo daquilo que já expressou muito sabiamente Antonio Machado, poeta modernista sevilhano, no seu já clássico poema:

*Caminante, son tus huellas
el camino y nada más;
Caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.
Al andar se hace el camino,
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar.
Caminante no hay camino
sino estelas en la mar¹¹*

11. Caminhante, são teus passos/ O caminho e nada mais;/ Caminhante, não há caminho,/ Se faz o caminho ao andar./ Ao andar se faz o caminho,/ E ao voltar os olhos para trás/ Se vê o caminho que nunca/ Mais se voltará a pisar./ Caminhante, não há caminho/ Apenas estrelas no mar. “Proverbios y cantares”. In: *Poesías completas*. Madri: Espasa-Calpe, 1983.

Muito embora o poeta ainda cite a existência de estrelas, podemos afirmar, com certeza, que as estrelas no mar não podem ser referências acima das pessoas. No caso do sujeito moral, as referências sempre estiveram no céu, como estrelas no céu, não estrelas no mar. Estrelas no mar são referências que o próprio sujeito moral deve construir, principalmente, conforme Bauman, aquelas que passam antes de tudo pela responsabilidade pelo Outro, evento primeiro da condição moral. Tomar o caminho condizente à responsabilidade pelo Outro sem ter alguma referência externa, sobretudo para o sujeito já acostumado com lições prontas, não é tarefa fácil. O pressuposto é que um mandamento heterônomo é mais fácil de seguir do que um projeto próprio e não garantido; as consequências são menos difíceis de suportar, o sofrimento parece mais aceitável, os sobressaltos da consciência, como afirma Bauman, atenuam-se e *o sal da responsabilidade não vem exasperar a carne ferida que o erro abriu*. Esse é o preço da sociedade autônoma: “à semelhança da obra de arte contemporânea que deve fornecer seus próprios critérios de interpretação e os termos segundo os quais será julgada” (Bauman, 1995, p.30), os fundamentos éticos constroem-se à medida que eles se vão construindo a si próprios, pois, como diz o próprio poeta: *Caminante, no hay camino*.

Na contramão disso, a adoção de referências legitimadas por autoridades superiores e a crença inabalável na solução ditada por estes representam uma adoção de programa de ordem positivista. Perante a acumulação dos sucessos obtidos, os países ocidentais sem nenhuma dificuldade exaltaram a história, conferiram-lhe sentido e objetividade. A história a eles pertencia. Os patrocinadores eram a providência da razão e do progresso. “Os defensores nostálgicos do projeto moderno acusam a realidade por não atingir os critérios de racionalidade pré-orientada por meio dos quais identificam o horizonte da história como progresso. A pós-modernidade continua a ser moderna quanto baste para viver de esperança” (Bauman, 1995, p.36). Assim define:

A pós-modernidade significa o dismantelamento, a ruptura e a desregulação das instâncias que, na época moderna, se encarregavam de impelir os seres humanos, individualmente ou por grosso, a caminho do seu estado ideal – o da racionalidade e da perfeição, da perfeição racional e da racionalidade perfeita. As utopias pós-modernas querem que nos regozijemos com o dismantelamento, que celebremos o abandono dos ideais como supremo ato de emancipação. (Bauman, 1995, p.38)

O projeto moderno fundamentou-se na negação de um *civitas gentium* visando construir, sobretudo, um *jus cosmopolitanum*, ou seja, como defendeu Kant, a criação de uma federação de povos que se guiassem pelos mesmos valores e partilhassem os mesmos princípios éticos. Com certeza, a criação de uma federação legal que congregasse todos os povos não foi possível, mas uma “federação” econômica que congrega todos os povos já existe. A dita *globalização* é uma “federação” definida pelas regras econômicas. Kant não sonhou com tal “federação”, mas com certeza ela se concretizou em termos econômicos. Mais que isso, subjacente a essa realidade, como podemos perceber, há uma cultura ética do consumo: um sistema de valores que rege as nossas relações. Além disso, hoje, o que se entende por projeto comum entre os povos é a adequação da ação dos sujeitos à ordem econômica entendida como consumo, visando a um desenvolvimento que não contempla um projeto humanista.

Contudo, percebemos na proposta de uma ética pós-moderna de Bauman um retorno à teoria do anarquismo. Identificamos, principalmente, a aproximação com teorias anarquistas próximas às ideias propostas por Proudhon (1809-1865), em especial no seu livro *A justiça na revolução e na Igreja*, de 1858, em que sua principal preocupação foi mostrar que a justiça não pode ser imposta ao indivíduo, sendo uma faculdade do eu individual que, sem sair do seu foro interior, sente a dignidade da pessoa do próximo como a sua própria e, portanto, adapta-se à realidade coletiva mesmo con-

servando a sua individualidade. Ao recorrer a Lévinas, Bauman afirma algo semelhante à tese de Proudhon, sobretudo no aspecto de responsabilidade para com o outro. Entrementes, Bauman não sugere a abolição da propriedade privada, tema central na obra de Proudhon (*O que é a propriedade*, 1840). Ainda comparando-o aos pensadores anarquistas, outra tese muito interessante que pode ter influenciado o pensamento de Bauman é de Mikhail Bakunin (1814-1896), que trata, especialmente na sua obra *Deus e o Estado* (1871), da tese de destituição de todas as leis, instituições e crenças morais. Bauman afirma ser necessário destituir o pensamento moderno da função de base racional fundamental da ética pós-moderna, com a intenção de verdadeiramente garantir liberdade e autonomia ao sujeito moral. Todavia, podemos claramente perceber que Bauman, longe de propor substancialmente o caminho para a realização de tal mudança, aponta somente para a iniciativa do indivíduo. A relação *tu-a-tu*, baseada sobretudo na responsabilidade, na interpelação moral intuitiva, é fundamento desprovido de solidez. Todavia, Bauman reconhece que, no momento atual, a solidez é algo escasso. Mas não é possível construir uma teoria ética apenas em suposições. A impressão que temos da teoria ética pós-moderna de Bauman é que não está terminada, que falta algo essencial para sua conclusão, por exemplo, um novo fundamento (ou pelo menos uma firme alternativa) à moralidade atual.

Logo no início do seu livro *Ética pós-moderna* (1997), Bauman salienta que seu estudo não diz respeito à moralidade pós-moderna, mas sim sobre a ética pós-moderna. Na verdade, o livro, bem como as obras complementares que aqui utilizamos, tratam da moralidade pós-moderna e, concomitantemente, apresentam uma teoria ética da pós-modernidade. É uma análise, como vimos, das teorias que influenciaram tais moralidades e, por fim, é a apresentação, muitas vezes sem fundamento, de uma pretensa teoria pós-moderna da ética.

Outro aspecto importante da teoria da ética pós-moderna de Bauman é a contradição em criticar elementos universalistas da

ética e da legislação, sobretudo do período moderno, e ver com desconfiança novas realidades políticas, como os comunitaristas.¹² A relação face a face é relativamente simples se se fundamentar na responsabilidade para com o outro. Contudo, quando essa relação extrapola e aparece um terceiro (quando de fato nasce a política), a teoria da ética pós-moderna de Bauman não apresenta fundamentação e não trata com dedicação tal realidade. Supomos que seu interesse resida, especialmente, na ação do indivíduo. Porém, deixar para o indivíduo tamanha carga de responsabilidade seria eximir o Estado e outras instituições de subsidiar a emancipação do sujeito, livrando-o, principalmente, de agências que promovam ideologias (por consequência, uma ética) de controle e exploração.

Concordamos que a análise de Bauman é preciosa para o momento atual. Contudo, sua proposta de uma ética pós-moderna não responde a contento à necessidade de se garantir politicamente a liberdade desse indivíduo. Faltam em sua teoria fundamentos para uma prática política que vise auxiliar a ação do sujeito moral pós-moderno. Por isso aproximamos Bauman, mesmo sem ele ter citado nenhum desses autores, da filosofia anarquista, que coloca o sujeito em conflito com a sociedade (suas crenças e costumes, logo, sua ética), mas desprovido de articulação e estrutura que visem à mudança social.

Nesse sentido, para Bauman, sobretudo na obra *Socialismo: la utopia activa* (2012a), a cultura deve necessariamente ser mudada para que se altere a estrutura. Para ele, não basta a mudança estrutural, principalmente a da estrutura política. Para que se garanta a mudança de hábitos e seja o sujeito emancipado de relações de exploração, a ideologia subjacente às práticas morais deve ser atingida. Talvez Bauman queira apontar somente o início daquilo que pode ocasionar as mudanças e deixar para outros a elaboração de uma teoria política pós-moderna. Contudo, deixar nas mãos do in-

12. Bauman vê com desconfiança a relação baseadas em ideais comunitaristas, pois, para ele, podem ser representações heterônomas da ética semelhantes àquelas da modernidade, porém em menor escala.

divíduo tal responsabilidade é deixar um fardo pesado demais para suas forças.

Mesmo assim, podemos verificar na teoria ética pós-moderna de Bauman alguns elementos de originalidade e, possivelmente, de resposta às necessidades atuais. Bauman assume a posição original de que o desaparecimento da concepção moderna de ética constitui uma oportunidade para a moralidade. O desaparecimento da moderna ética não vai levar ao relativismo moral; em vez disso, ela poderia possivelmente abrir o caminho para uma nova compreensão da moralidade. Em contraposição a uma compreensão moderna que reduz a ética a uma capacidade de seguir normas, regras e leis, Bauman entende moralidade como a responsabilidade moral autônoma de cada ser humano independentemente das leis particulares existentes em uma determinada sociedade. A formulação por Bauman de uma moral pós-moderna é, então, construída sobre uma crítica devastadora da modernidade, especialmente o entendimento moderno de “ética como lei”. Desde 1990, Bauman tem substituído aos poucos a temática da pós-modernidade pela temática da globalização. Vamos contemplá-la na próxima subseção. Visando responder à questão que também levantamos (sobre uma teoria política), a partir desse momento Bauman passa a tratar a questão da microética, ou seja, a responsabilidade do sujeito moral, com a teoria de Lévinas, e a questão da macroética, ou seja, da política, baseado em alguns elementos da teoria da justiça, principalmente de John Rawls. Para Bauman não há uma contradição entre moral da responsabilidade, no que tange ao sujeito moral, e o conceito de justiça, no que diz respeito à política. A contradição residiria caso se mantivesse o conceito de lei como salvaguarda dos direitos do sujeito moral. Contudo, percebemos que há um regresso a teorias universalistas, de matriz kantiana, como é o caso explícito do conceito de justiça.¹³

13. Esse tema é tratado por Bauman no livro *Em busca da política* (2005).

Ética do Consumo

Atualmente, como afirma Bauman, “nossa sociedade é uma sociedade de *consumidores*” (Bauman, 1999, p.43). Em sua definição, consumidor significa:

Usar as coisas, comê-las, vesti-las, utilizá-las para julgar e, em geral, satisfazer com elas nossas necessidades e desejos. Como o dinheiro (na maioria dos casos e em quase todo o mundo) “intermedia” o desejo e sua satisfação, ser consumidor também significa – e este é seu significado habitual – “apropriar-se” das coisas destinadas ao consumo: comprá-las, pagá-las e deste modo convertê-las em algo de nossa propriedade exclusiva, impedindo que outros as usem sem nosso consentimento. (Bauman, 1999, p.43)

Contudo, como questiona o próprio Bauman, o que significa, então, uma sociedade de consumo? O que há de específico para defini-la? Podemos meramente defini-la segundo a trivial constatação do trecho citado? Para Bauman, então, se nossa sociedade merece a alcunha de “sociedade de consumidores” é por se basear na mesma concepção que a sociedade anterior, a industrial, chamada de “sociedade de produtores”:

em sua etapa presente de modernidade tardia, ou pós-modernidade – a sociedade humana impõe a seus membros (outra vez, principalmente) a obrigação de ser consumidores. O modo como esta sociedade molda seus integrantes está regida, antes de tudo e em primeiro lugar, pela necessidade de desempenhar esse papel; a norma que lhes impõe é a de ter capacidade e vontade de consumir. (Bauman, 1999, p.44)

A mudança de uma sociedade de produtores para uma sociedade de consumo não se dá de forma simples; houve inúmeras mudanças até que se pudesse configurar nossa sociedade como sociedade de consumidores. Outras sociedades ainda não passaram

pelas mesmas transformações, pois não há garantia de mudança em diversas sociedades de modo concomitante. Todavia, podemos afirmar que a característica de consumo das sociedades atuais veio substituir a anterior lógica de produtores e, assim, de sujeitos alocados socialmente segundo sua atividade laborativa.¹⁴

O adestramento atual que visa formar consumidores é totalmente diferenciado daquele que visou instaurar uma sociedade panóptica. O panoptismo, de Bentham ou o da análise de Foucault, não produz consumidores. A sociedade de disciplina é uma sociedade contraproducente no sentido de criar novos consumidores. Segundo Bauman,

os hábitos adquiridos deverão descansar sobre os ombros dos consumidores, do mesmo modo que as vocações inspiradas na religião ou na ética (assim como as apaixonadas ambições de outros tempos) se apoiaram – como disse Max Weber repetindo palavras de Baxter – sobre os ombros do santo protestante: “como um manto leve, pronto para ser jogado de lado a qualquer momento”. (Bauman, 1999, p.46)

Citando Taylor e Saarinen, diz Bauman: “o *desejo não deseja a satisfação. Pelo contrário, o desejo deseja o desejo*” (Bauman, 1999, p.46). Podemos resumir aqui o que marca a nova lógica da sociedade de consumidores, o desejo de consumir produtos que não satisfazem as necessidades reais. Há uma criação de desejos que

14. Hoje, de modo inverso, com a tecnologia, afirma Bauman (1999, p.43), “chegou a ponto de a produtividade crescer de forma inversamente proporcional à diminuição dos empregos. Agora se reduz o número de trabalhadores industriais; o novo princípio da modernização é o downsizing (a redução de pessoal). Segundo os cálculos de Martin Wolf, diretor do Financial Times, o número de pessoas empregadas na indústria foi reduzido nos países da Comunidade Europeia, entre 1970 e 1994, entre 30% a 20%, e entre 28% a 16% nos EUA. Durante o mesmo período, a produtividade industrial aumentou, em média, cerca de 2,5% por ano. (M. Wolf, Mais pourquoi cette haine de marchés?, Le Monde Diplomatique, jun. 1997, p.15)

substituem as necessidades reais por pseudonecessidades. Há uma inversão na relação tradicional de necessidades e a satisfação dos desejos criados pelos novos valores criados pela lógica de consumo. Para aumentar a capacidade de consumo não se pode, diz Bauman, dar descanso aos consumidores. É necessário expô-los cada vez mais a novas tentações, mantendo-os em um estado de ebulição constante, de permanente excitação; deve-se garantir a certeza, convencer do “realmente necessário” a ser consumido: “Acreditas ter visto de tudo? Pois ainda não vistes nada!” (Bauman, 1999, p.47). É um mercado de sedução, literalmente. Contudo, para que haja sedução é necessário que haja consumidores predispostos a ser seduzidos. Nas palavras de Bauman, em uma sociedade de consumo, os consumidores buscam sedução. Enquanto, na primeira etapa da modernidade, a constituição do sujeito estava ligada diretamente à sua capacidade de inserção na sociedade enquanto trabalhador, ou seja, enquanto produtor, na segunda etapa da industrialização, ou do capitalismo tardio, ou ainda da pós-modernidade, a constituição em si do sujeito está totalmente ligada à sua capacidade de se inserir na sociedade enquanto consumidor: “*a primeira e imperiosa obrigação é ser consumidor; depois, pensar em se converter em qualquer outra coisa*” (Bauman, 1999, p.48).

Ultimamente, ressalta Bauman, as políticas dos Estados voltaram-se para reafirmar a importância de se consumir a fim de que se garanta o progresso e o desenvolvimento (tal qual foram compelidos os sujeitos produtores no período da industrialização). Os problemas nos Estados estão ligados, na análise dos governos e dos capitalistas, ao baixo consumo dos sujeitos, membros do Estado-nação: “*a esperança de dissipar esses problemas e que as coisas se reanimem está embasada na crença de que consumidores voltem a cumprir com seu dever: queiram de novo comprar, comprar muito e comprar mais*” (Bauman, 1999, p.48). O crescimento econômico está totalmente atrelado à quantidade de produtos consumidos. O papel de vincular as motivações individuais, a integração social e a reprodução de todo o sistema produtivo corresponde, na atualidade, à iniciativa do consumidor.

Inicialmente, o trabalho apareceu como principal ferramenta para se construir a história. A principal identificação social buscada era a capacidade do trabalho. Uma vez escolhida (isso quando se era possível), a identidade social seria construída pelo resto da vida. Hoje, uma carreira de trabalho não está acessível a todos. Somente em casos muito definidos é que uma identidade se constrói mediante o trabalho exercido. Hoje, os empregos garantidos, permanentes e seguros, são exceções. Praticamente não há possibilidade de emprego por toda a vida. Contudo, o desejo de consumir tem se tornado, cada vez mais, o que há de real e permanente. Aliás, tão permanente que é constantemente renovado pelos sempre novos produtos disponíveis. O que importa, neste momento, segundo Bauman, é o meio. O meio é o próprio consumo, a vocação principal é consumir, satisfazer o desejo e ter a oportunidade cada vez mais ampla de decidir, optar por este ou aquele produto, sentir-se totalmente livre, pois há inúmeras opções e garantias de satisfação, bem ali, nos *sites* de compras ou nas vitrines das lojas.

Outra característica importante da sociedade de consumo é que o consumidor age totalmente sozinho. O consumir em si é uma atividade essencialmente individual, de uma só pessoa, porque o desejo é sempre uma sensação privada, difícil de comunicar: “*o consumo coletivo não existe*” (Bauman, 1999, p.53). Os consumidores podem se reunir para consumir, contudo, o consumo em si é uma experiência solitária e completamente individual, vive-se subjetivamente. Por fim, “a experiência coletiva é subjacente, atua como fundo daquela privacidade para aumentar seus prazeres” (Bauman, 1999, p.54). Escolher, comprar e sentir-se satisfeito sempre é mais prazeroso quando se tem outras pessoas por perto que também podem consumir e escolher seus produtos. Bauman chama tal característica da sociedade de consumidores de celebração individual de escolha e consumo. Segundo ele, a liberdade de escolha é o que mensura a classificação da sociedade de consumo.

Quanto maior for a liberdade de escolha e, mais ainda, quanto mais se pode exercê-la sem restrições, mais alto será o lugar que se

ocupa na escala social, maior será seu respeito público e sua autoestima: “mais próximo estará o *consumidor do ideal da ‘vida boa’*” (Bauman, 1999, p.54). A riqueza, afirma Bauman, é o ingresso para a liberdade de escolha. Sem ela, não há liberdade de escolha, logo, também, a perspectiva de vida e sua posição social estão condicionadas a isto. Nossa sociedade de consumidores é uma sociedade, para repetir Bauman, de cartão de crédito, uma sociedade do “hoje e agora”, uma sociedade que deseja e não pode esperar. As normas reguladoras do período moderno, o panóptico, não têm espaço na sociedade de consumidores. As normas estão autorreferenciadas pelo consumo. O sujeito que tem liberdade de escolher – e escolher, ou seja, consumir, supõe riqueza – não deve ser freado, normatizado, enquadrado, sua condição de consumidor é seu passaporte livre de acesso ao novo estilo de vida: “*o consumo, sempre mais variado e rico, aparece diante dos consumidores como um direito de desfrutar e não como uma obrigação a cumprir. Os consumidores devem ser guiados por interesses estéticos, não por normas éticas*” (Bauman, 1999, p.55). E afirma:

Porque é a estética, não a ética, o elemento integrador na nova comunidade de consumidores, o que mantém seu curso e, de quando em quando, a resgata de sua crise. Se a ética atribuía valor supremo ao trabalho bem realizado, a estética premia as experiências mais intensas. O cumprimento do dever tinha sua lógica interna que dependia do tempo e por isso o estruturava, dava-lhe uma orientação, conferia sentido a noções como acumulação gradual ou demora das satisfações. Agora, em vez disso, já não há razão para adiar a busca de novas experiências; a única consequência dessa demora é a “perda de oportunidades”. Porque a oportunidade de viver uma experiência não necessita de preparação nem a justifica: chega sem se anunciar e desaparece caso não se aproveite o tempo; se volatiliza [...] em resumo: hoje, a estética do consumo governa, ali onde antes governava a ética do trabalho. (Bauman, 1999, p.55-6)

Bauman distingue a vivência do consumo recorrendo aos termos *Erlebnis* e *Enfahrung*; ambos podem ser traduzidos por experiência, mas Bauman classifica o primeiro como *as coisas que se vivem durante a vida* e o segundo como *a experiência que ensina a viver*. Não vivemos, na lógica do consumo, a experiência que agrega sabedoria ao viver, mas apenas vivemos a experiência de satisfação dos desejos. Em outras palavras, trata-se da experiência do imediato, daquilo que pode ser no momento vivenciado. Esta é a substituição da ética pela estética como referência para o agir moral do sujeito.

Por outro lado, aqueles que não têm liberdade de escolha porque desprovidos de capital, os chamados pobres, sofrem algo similar àquilo que sofreram os incapazes de exercer atividades laborativas quando da sociedade industrial nascente. O que se aspirava antes era o emprego, a capacidade de conseguir emprego. Não trabalhar na sociedade de produtores era o mesmo que ser anormal. O comum considera quem não trabalha como pobre, vagabundo, mendigo, aquela pessoa que não tem colocação na sociedade, um ser excluído, aquele que não está à altura dos demais. Esse sujeito sente vergonha, culpa, redução da autoestima, isto é, a pobreza indica que a vida boa, vida feliz, vida realizada e com sentido não é acessível ao pobre. Hoje, do mesmo modo, na sociedade de consumo, a vida feliz é a vida de liberdade de escolha. Como em qualquer sociedade, diz Bauman, os pobres não têm poder de liberdade de escolha. A vida boa, ou a vida feliz, não são acessíveis aos que não podem consumir. Na sociedade de produtores, a vida boa só era acessível a quem trabalhasse (lembrando também que havia distinção de trabalhos). Hoje, por sua vez, a vida boa de consumo é inacessível aos desprovidos de capital.

CONCLUSÃO

No fim está o começo

Bauman, em sua obra *A modernidade líquida*, afirma: “Fluidez é a qualidade do líquido e do gasoso” (2001, p.6). A modernidade líquida, por sua vez, é a principal metáfora para o estágio presente da era moderna. O que era sólido, aos poucos, derrete. A característica principal da fluidez é não *fixar espaço nem prender o tempo*. A modernidade representou de todas as formas o sólido. O sólido é o rígido, a forma e a fôrma, exatamente o oposto daquilo que flui. Os conceitos verdadeiros, dogmáticos e infalíveis prometeram guiar a humanidade rumo ao progresso. Como resultado, foi criada a sociedade panóptica, houve várias guerras e a acentuada desigualdade social ainda é característica da política que construímos. No que tange propriamente à ética, o quadro na modernidade foi uma clara omissão dos problemas éticos e a construção de uma política baseada em critérios de poder, preocupada em limitar e regular a ação dos sujeitos, de modo que coube ao Estado agenciar a fundamentação das práticas assegurando-as na previsão legal, em grande medida atribuída às instituições de adestramento social por meio da coerção. O que numa primeira vista foi recebido como regras sociais visando, sobretudo, à realidade das relações jurídicas, aos poucos foi se tornando parâmetro para a vida privada (vale ressaltar

que a vida privada, separada da esfera pública no que tange às decisões, foi, ou ainda é, regida pela pública), e o ético, praticado pela moralidade dos sujeitos, provinha do legal. Podemos tratar a ética moderna como ética-lei (oriunda, sobretudo, da heteronomia). Essa foi uma realidade própria do período moderno, afirma Bauman. Na contemporaneidade, em tempos líquidos, não há mais espaço para uma ética-lei, um conjunto de normas baseados sobretudo na ação de instituições atreladas ao poder. O novo modelo teórico proposto por Bauman não suporta a rigidez nem o peso da ética constituída no período moderno. Devemos considerar a ética pós-moderna (ou até, se assim podemos nomeá-la, ética líquida) proposta por Bauman como uma faca que rasga o momento presente e constitui o fundamento de uma condição pós-moderna, baseada principalmente no a) pluralismo do poder, na b) liberdade de escolha e na c) autoconstrução social pelos próprios sujeitos.

O a) *pluralismo do poder* é, na verdade, o que Bauman nomeia como *ausência do poder com ambições globais*. O poder centralizado caracterizou-se por ações de agências atreladas ao poder que visaram construir uma realidade baseada em princípios que atendessem a seus próprios interesses, desligadas totalmente das reais necessidades dos sujeitos e levando-os a práticas adestradas visando a interesses do poder centralizado. Contemporaneamente, as novas agências não têm um único caminho a seguir, ou uma relação de caminhos “acertados” para tomar como itinerário. As verdades universais desapareceram. É possível hoje distinguir atos morais de atos legais, uma vez que os sujeitos encontram-se liberados de grandes iniciativas coletivas. O individualismo e a liberdade são os “valores” apregoados nas novas ágoras. Não há mais uma tentativa das agências reguladoras visando delimitar a atuação do indivíduo. Todavia, como dissemos anteriormente, este é um enorme peso para se deixar nas mãos do sujeito.

A autonomia gera a b) *liberdade de escolha*, que, por sua vez, traz consigo, nas palavras de Bauman, consequências éticas, como o controle heterônomo cede definitivamente lugar à liberdade de

escolha. A autonomia passa a ser a característica principal do sujeito pós-moderno. A autoanálise, a autorreflexão, a autoavaliação tornaram-se ações fundamentais dos sujeitos. A ausência de modelos universais tem forçado os sujeitos a buscar autorreferências (contudo, como vimos, subjacente, encontra-se a referência do consumismo e do individualismo) que nem sempre respondem a contento à angústia de ter que decidir por si mesmo. Para Bauman, a fonte do crescente debate sobre ética no momento atual é a busca de referências quando aquilo que era sólido se esvaiu no ar ou derreteu escorrendo pelos ralos. Todavia, a autonomia do sujeito é comprometida por uma ideologia (entenda-se ética) que referencia a ação moral do sujeito segundo os padrões de consumo, aliados aos elementos estéticos. A liberdade de escolha somente é concedida ao se escolher algum produto das vitrines das lojas.

Essa realidade dificulta em muito a c) *autoconstrução dos sujeitos*, que são forçados (eis aqui a valiosa realidade da ética pós-moderna) a buscar novas referências visando responder a contento às exigências das novas relações. Podemos afirmar que as novas condições da pós-modernidade e que constituem, assim, a “ética líquida”, estão precisamente no enfrentamento necessário possibilitado pela complexidade de novas relações e que obriga (no sentido existencial) o sujeito a se colocar diante de várias possibilidades de “agir moral” e escolher, entre vários preceitos, aquele que ele entende como mais ou menos justificado. A liberdade de escolher (que, como vimos, está diretamente ligada à questão de escolher livremente este ou aquele produto) é em si a condição ambivalente da moralidade, o que torna o ser humano um ser essencialmente moral. A condição ambivalente da moralidade é justamente ter que escolher qual caminho seguir, diferentemente das certezas de caminhos propostos durante o período moderno. A liberdade de escolher é o ato moral em si, é assumir a responsabilidade pela escolha. O único norte que Bauman aponta, baseado em Lévinas, é a *responsabilidade pelo Outro*. Esse *Outro*, com “O” maiúsculo, é aquele com o qual necessariamente me relaciono quando da exigência de escolher que ação realizar, que caminho tomar. Tenho responsabi-

lidade por esse *Outro*. Este é o único caminho referencial apontado por nosso autor. Na relação a dois, sujeito-sujeito, isto basta, no sentido de eficácia, mas, quando aparece um terceiro, ou seja, na relação sujeito-sujeito-sujeito, não há garantias de que o terceiro, que pode ser qualquer um deles, assumirá a responsabilidade também pelo outro terceiro. Aqui, como vimos, Bauman peca propositivamente. Recorre, por fim, à afirmação de que toda sociedade, mesmo a pós-moderna, necessita de certo grau de adiaforização. Não obstante a necessidade de adentrar tal discussão, preferimos entender que a proposta de Bauman abstém-se de propor saídas caracteristicamente modernas a realidades pós-modernas (ou líquidas). Deixar para o sujeito a responsabilidade de construir relações baseadas no princípio de *responsabilidade para com o Outro* ou no princípio de uma política de *justiça*, sem se pensar nos meios adequados para se realizar tal modificação, é, na nossa opinião, uma teoria incompleta e inconsistente no que tange à proposição de ideias. Contudo, no aspecto analítico, herdado sobretudo do período de Varsóvia, Bauman é uma figura respeitável no momento atual, pois fornece elementos de análise preciosos para o diagnóstico da “pós-modernidade”.

Por outro lado, acreditamos ter alcançado um dos objetivos deste livro, o de problematizar o estudo do segundo Bauman tendo em perspectiva o primeiro. A concepção de cultura, enquanto categoria e enquanto práxis na teoria de Bauman, vem ao encontro do imperativo marxista que exige prestação de contas com a realidade. Para Bauman, o fundamento da responsabilidade pelo outro emerge da própria cultura, entendida como o *habitat* humano, e é a ambivalência, algo que está entre a criatividade e a regulação normativa. Ambas as ideias não se podem separar, pois são elas os componentes da própria cultura. A cultura é a invenção e a preservação, a continuidade e a descontinuidade, a novidade e a tradição, a rotina e a ruptura com os modelos, o seguimento das normas e sua superação, a mudança e a monotonia da reprodução, o inesperado e o previsível. Enfim, a característica essencial da cultura é sua ambivalência. Segundo Bauman, a ambivalência do conceito de cultura

é a pedra angular da existência moderna e categoria axial do estabelecimento de relações éticas pós-modernas, ou seja, asseguradas pela responsabilidade pelo Outro. O Outro de Bauman, herdado de Lévinas, é sociológico, existe realmente, é não idealizado. Todavia, há inúmeras dificuldades para o estabelecimento da ética pós-moderna. Garantias? Não as temos. Contudo, Bauman supera muitos teóricos contemporâneos que propõem continuidade e aplicação de conceitos da modernidade já ultrapassados e sem eficácia na solução das necessidades hodiernas. Marcadamente, a característica a que nos propomos majoritariamente seguir na obra de Bauman, a saber, o marxismo, pode ser percebido diretamente ou nas entrelinhas do nosso discurso (ao menos é o que esperamos ter também alcançado) e, principalmente, no caráter utópico atribuído à cultura e à sua expressão materializada nas relações sociais, a ética pós-moderna.

Bauman nos aponta um diagnóstico muito proveitoso da realidade atual, nisso reside algo de sua originalidade. Após tal diagnóstico da realidade é necessário, como afirma Marx, modificá-la. Por quais caminhos? Ainda não temos resposta certa. Cabe-nos continuar o percurso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T., HORKHEIMER, M. A dialética do esclarecimento. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.
- _____. A indústria cultural: o iluminismo como mistificação de massas. In: LIMA, Luiz Costa. *Teoria da cultura de massa*. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p.169- 214.
- AGUIAR, O. A. et al. (Org.). *Origens do totalitarismo, 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- ARDISSONE, G. *Il postmoderno*. Milão: Xenia, 1998. Tascabili Xenia, v. 101.
- ASSIS, M. Contos. Rio de Janeiro: Garnier, 1884. Disponível em: A Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro www.bibvirt.futuro.usp.br.
- AUGÉ, M. *Não-lugares*: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papyrus, 1994. Coleção Travessia do século.
- BARILLI, R. *È arrivata la terza ondata*: dalla neo alla neo-neoavanguardia. Torino: Testo & Immagine, 2000. Controsegni, v.11.
- BAUDRILLARD, J. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- BAUDRILLARD, J. *A transparência do mal*: ensaio sobre os fenômenos extremos. 3.ed. Campinas: Papyrus, 1996.
- _____. *Da sedução*. 2.ed. Campinas: Papyrus, 1992.

- BEILHARZ, P. *Zygmunt Bauman: dialectic of modernity*. Londres: Sage, 2000.
- BITTENCOURT, G. N., MASINA, L. S., SCHMIDT, R. T. (Org.). *Geografias literárias e culturais: espaços/temporalidades*. Porto Alegre: UFRGS, 2004. Brasileira, 2006.
- BOYDELL, C. *To what extent does the genocide in Rwanda, validate Bauman's thesis that genocide is a distinctly modern phenomenon?* University of Leeds, U.K. Acesso em 20/10/2011 <http://www.polis.leeds.ac.uk/assets/files/students/student-journal/ug-summer-10/constance-boydell-summer-10.pdf>.
- CALVINO, I. *Seis propostas para o próximo milênio: lições americanas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- CESERANI, R. *Raccontare il postmoderno*. Turim: Bollati Boringhieri, 1997.
- CHIURAZZI, C. *Il postmoderno*. Milão: Bruno Mondadori, 2002. I Fili del Pensiero, v.5.
- CONNOR, S. *Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 1996.
- CORREIO BRAZILIENSE. *Dilma repete o apelo de Lula em 2008: brasileiros não tenham medo*. 26 nov. 2011.
- CULLER, J. *Sobre a desconstrução: teoria e crítica do pós-estruturalismo*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.
- DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- EAGLETON, T. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.
- ECO, U. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. *Seis passeios pelo bosque da ficção*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- ECO, U. *Sobre os espelhos e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.
- Fabian, Johannes. *Time and the order: how Anthropology makes its objects*. Nova York: Columbia University Press, 1983.

- FERNANDES, R. C. *Vision du monde et compréhension historique: sur le Rousseau de Baczko. In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 26^e année, n.2, 1971. p 387-98.*
- FOUCAULT, M. *A palavra e as coisas : uma arqueologia das ciências humanas. 7.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995. Coleção Ensino Superior.*
- _____. *Microfísica do poder. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.*
- _____. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.*
- FREUD, S. *Mal-estar da civilização. Rio de Janeiro: Imago, 1997.*
- GANERI, M. *Postmodernismo. Milão: Bibliografica, 1998. Collana Storia dei Movimenti e delle Idee, v.32.*
- GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere. v.I: Introdução ao estudo da Filosofia: a filosofia de Benedetto Croce. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.*
- HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.*
- _____. *O discurso filosófico da modernidade. 2.ed. São Paulo: Martins, 2002.*
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade. 5.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.*
- HARVEY, D. *A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 3.ed. São Paulo: Loyola, 1993.*
- HEARTNEY, E. *Pós-modernismo. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.*
- HEISE, E. (Org.). *Facetas da pós-modernidade. São Paulo: Departamento de Letras Modernas/FFLCH-USP, 1996.*
- JACOBSEN, M. *Bauman before postmodernity: invitation, conversations and annotated bibliography 1953-1989. Aalborg: Aalborg University Press, 2006.*
- JAMESON, F. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio. 2.ed. Trad. Maria Elisa Cevalco. São Paulo: Ática, 2007.*
- _____. *A virada cultural: reflexões sobre o pós-modernismo. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.*
- JASINSKA-KANIA, A., WESOŁOWSKI, W., WIATR, J. *Demokracja i Socjalizm: Księga poświęcona pamięci Juliana Hoch-*

- felda [Democracia e socialismo: livro dedicado à memória de Julian Hochfeld). Wrocław: Ossolineum, 1992.
- Kiernan, V. G. *The lords of human kind*. Londres: Cresset, 1988.
- KOLAKOWSKI, L. *Las principales corrientes del marxismo*. Madrid: Alianza. v.I, 1976; v. II, 1977; v.III, 1978.
- _____. *Glównie Nurty Marksizmu*. v.I. Varsóvia: Krag-Pokolenie, 1983.
- KRAJEWSKI, Wladyslaw. Introduction: Polish Philosophy of Sciences. In: KRAJEWSKI, Wladyslaw (Org.). *Polish essays in the Philosophy of the Natural Sciences*. Dordrecht: D. Reidel, 1966, p.XIV-XIX.
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994. Coleção Trans.
- LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Trad. Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio d'Água, 1989.
- _____. *Le crepuscule du devoir*. Paris: Gallimard, 1992.
- _____. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. Trad. Maria Lucia Machado. 7.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.
- _____. *O nascimento do hipermoderno*. *Folha de São Paulo*. 14 de março de 2004b. Caderno Mais.
- _____. *Os tempos hipermodernos*. Trad. Mário Vilela. São Paulo: Barcarolla, 2007.
- _____. *A tela global: mídias culturais e cinema na era hipermoderna*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: Sulina, 2009.
- MAFFESOLI, M. *Notas sobre a pós-modernidade: o lugar faz o elo*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.
- MALDONADO, T. *Il futuro della modernità*. Milão: Feltrinelli, 1990.
- MARKUS, G. *Teoria do conhecimento no jovem Marx*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. liv.1, v.1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- MIGNOLO, W. D. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. Coleção Humanitas.

- MOKRZYCKI, E. *Marxizm, Socjologia, realny socjalizm* [Marxismo, Sociologia, socialismo real]. In: JASINSKA-KANIA, A., WESOŁOWSKI, W., WIATR, J. *Demokracja i Socjalizm: Księga poswiecona pamięci Juliana Hochfelda* [Democracia e socialismo: livro dedicado a memória de Julian Hochfeld]. Wrocław: Ossolineum, 1992.
- NERI, G. *Aporie della realizzazione*: Filosofia e ideologia nel socialismo reale. Milão: Feltrinelli, 1980.
- NETO, P. L. C. *Uma hegemonia bloqueada*: sobre algumas vicissitudes do marxismo na Europa oriental. XXXIV Encontro Anual da Anpocs, 2010.
- OLIVEIRA, R. C. et al. *Pós-modernidade*. 3.ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1988. Coleção Viagens da Voz.
- PAGANINI, G. La Filosofia negli altri paesi europei. In: Storia della Filosofia. Dir. Mario Dal Pra. Veneza: Casa Editrice Dr. Francesco Vallardi; Società Editrice Libreria, 1999. p.476-486.
- PROENÇA FILHO, D. *Pós-modernismo e literatura*. 2.ed. São Paulo: Ática, 1995. Série Princípios, v. 154.
- ROUSSEAU, J. J. *Do contrato social*. Trad. Pietro Nasetti. 3.ed. São Paulo: Martin Claret, 2008.
- SANTOS, B. S. *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 2005.
- SANTOS, M. *Por uma outra globalização*: do pensamento único para a consciência universal. 10.ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- SEIDEL, R. H. *Do futuro do presente ao presente contínuo*: modernismo vs. pós-modernismo. São Paulo: Annablume, 2001. Selo Universidade, v. 168.
- SMITH, D. *Zygmunt Bauman*: prophet of postmodernity. Cambridge: Polity Press, 2000. Key Contemporary Thinkers.
- SMOLA, Maria. Maria Ossowska. In: MARKIEWICZ, W. (Org.). *Polska Filozofia powojenna* [Filosofia polonesa após a guerra]. Varsóvia: Witmark, 2001.
- TEIXEIRA COELHO, J. *Moderno pós-moderno*: modos e versões 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- TESTER, K. *The social thought of Zygmunt Bauman*. Gordonsville: Palgrave MacMillan, 2004.

- TOURAINÉ, A. *Crítica da modernidade*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- WALICKI, Andrezej. O marxismo polonês entre os séculos XIX e XX. In: HOBBSAWM, Eric et al. (Org.). *História do marxismo*. III: O marxismo na época da Segunda Internacional: segunda parte. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p.291-314.
- WEBER, M. A objetividade do conhecimento nas ciências sociais. In: COHN, Gabriel (Org.). *Max Weber*. 4.ed. São Paulo: Ática, 1991.
- WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. V. I. Brasília: UnB, 1999.

Obras de Zygmunt Bauman

- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1989.
- _____. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1991.
- _____. O etyczności swiata [Sobre a eticidade do mundo]. In: JASINSKA-KANIA, A., WESOLOWSKI, W., WIATR, J. *Demokracja i Socjalizm: Księga poświęcona pamięci Juliana Hochfelda* [Democracia e socialismo: livro de dedicado à memória de Julian Hochfeld]. Wrocław: Ossolineum, 1992.
- _____. *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell, 1994.
- _____. *A vida fragmentada: ensaios sobre a moral pós-moderna*. Lisboa: Relógio D'Água, 1995.
- _____. *Ética pós-moderna*. Trad. João Resende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.
- _____. *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998a.
- _____. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998b.
- _____. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- _____. *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós, 2002.
- _____. *Amor líquido*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.

- _____. Comunidade: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005a.
- _____. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005b.
- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005c.
- _____. *Vida líquida*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005d.
- _____. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005e.
- _____. MAY, Tim. *Aprendendo a pensar com a Sociologia*. Trad. Carolina Araújo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006a.
- _____. *Europa: uma aventura inacabada*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2006b.
- _____. *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2007.
- _____. *Medo líquido*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008a.
- _____. *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008b.
- _____. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008c.
- _____. *A arte da vida*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2009a.
- _____. *Confiança e medo na cidade*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2009b.
- _____. *Capitalismo parasitário e outros temas contemporâneos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2010a.
- _____. *Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2010b.
- _____. *Vida a crédito: conversa com Citlali Roviroso-Madrado*. de Janeiro: J. Zahar, 2010c.
- _____. *Socialismo: la utopia active*. Buenos Aires: Nueva Vision, 2012a.
- _____. *Bauman sobre Bauman*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2012b.
- _____. *A ética é possível num mundo de consumidores?* Rio de Janeiro: J. Zahar, 2012c.

SOBRE O LIVRO

Formato: 14 x 21 cm

Mancha: 23p7 x 40p10,442 paicas

Tipologia: Horley Old Style 10,5/14
2013

EQUIPE DE REALIZAÇÃO

Coordenação Geral

Tulio Kawata

ISBN 978-85-7983-427-1



9 788579 834271

CULTURA
ACADÊMICA 
Editora