Aloísio Krohling
Maria Lúcia Kopernick
Tatiana Mareto Silva (Orgs.)

# Ensaios Filosóficos & Direitos Humanos

## Modernidade, pós-modernidade e transmodernidade

62

Usa-se, hoje em dia, a palavra modernidade de forma banal e simplificada. Com efeito, desde o início da Era Moderna, por volta de 1450, de acordo com o que situam os livros de História, o termo moderno vem sofrendo distorções conceituais. O Renascimento já nasce com a quebra de paradigmas na religião, tanto com Giordano Bruno e sua revolta teológica, quanto com Machiavel em suas reflexões sobre política. Mais tarde, no Século XVI, surge a modernidade filosófica e científica com René Descartes) e Francis Bacon. Nesse ponto, a característica marcante é o surgimento e a consolidação do individualismo, conforme as grandes constatações do: Penso, logo existo e do: Saber é poder. A consolidação do individualismo alcança seu ponto culminante com os pensadores iluministas representados na Enciclopédia Francesa, por volta de 1789, época em que eclodiu a Revolução Francesa, abolindo a monarquia na França. Nesse momento, sob os ideais de Liberdade, Fraternidade, Igualdade, toda uma ordem político-econômica foi transformada. Refletindo-se em todos os campos do saber, a modernidade – a partir da Revolução Francesa – passa a ter uma ideia de nacionalidade com o surgimento dos estados, da república e da democracia, nos moldes representativos das revoluções liberais. A área do saber voltada às ciências jurídicas assume a racionalidade da modernidade eurocêntrica por meio da filosofia positivista e dependente da hermenêutica dos códigos napoleônico e prussiano. Desse modo, a efetividade das palavras chaves da Revolução Francesa tornou-se abstração jurídica. O paradigma positivista dominou todas as ciências naturais, biológicas, sociais e humanas. O lema do positivismo de Comte impregnou toda a cultura iluminista eurocêntrica e de suas colônias com o mito do progresso. Até hoje, vê-se que esse mito consta da propaganda governamental como se fosse algo muito atual, quando, entretanto, trata-se de ideologia ultrapassada. Modernidade, então, toma o sentido de uma grande narrativa que prioriza a emancipação individual das pessoas e a perspectiva de alcançar progresso material.

9 788556 963420

CC BY SA

editora fi
www.editorafi.org

# Ensaios filosóficos & Direitos humanos

Série
Ciências Jurídicas & Sociais

## *Comitê Editorial*


**Prof.ª Dr.ª Liane Tabarelli**
PUCRS, Brasil

**Prof.ª Dr.ª Marcia Andrea Bühring**
PUCRS, Brasil

**Prof. Dr. Orci Paulino Bretanha Teixeira**
Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul

**Prof. Dr. Voltaire de Lima Moraes**
PUCRS, Brasil

**Prof. Dr. Thadeu Weber**
PUCRS, Brasil

**Prof.ª Dr.ª Fernanda Medeiros**
PUCRS, Brasil

# Ensaios filosóficos & Direitos humanos

**Modernidade, pós-modernidade e transmodernidade**

Aloísio Krohling
Maria Lúcia Kopernick
Tatiana Mareto Silva (Orgs.)

φ editora fi

**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves
**Capa:** Lucas Fontella Margoni
**Arte de Capa:** Juan Osorno, 2015

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**

Todos os livros publicados pela Editora Fi
estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

http://www.abecbrasil.org.br

Série Ciências Jurídicas & Sociais – 62

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

KROHLING, Aloísio; KOPERNICK, Maria Lúcia; SILVA, Tatiana Mareto (Orgs.)

Ensaios filosóficos e Direitos humanos: Modernidade, pós-modernidade e transmodernidade [recurso eletrônico] / Aloísio Krohling; Maria Lúcia Kopernick; Tatiana Mareto Silva (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

277 p.

ISBN - 978-85-5696-342-0

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. Direitos humanos, 2. Filosofia, 3. Ensaios 4. Modernidade I. Título. II. Série

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia 100

# Agradecimentos

*Aloísio Krohling*

Este livro originou-se dos trabalhos produzidos na disciplina Filosofia dos Direitos Humanos Fundamentais, Ética e Diversidade, do Programa de Pós-graduação *Strictu Sensu* em Direitos e Garantias Fundamentais da Faculdade de Direito de Vitória (FDV). As contribuições dos autores foram fundamentais para a composição dos ensaios, portanto agradecemos a cada um deles pelo empenho e dedicação nas pesquisas, leituras e produção dos textos. Assim, obrigado a Rodrigo Bachour, Tayane de Castro Araújo, Bruna Pereira das Posses, Angela Baptista Baliana Kock, Sther Schettino, Leily Vânea Dornelas, Willy Potrich da Silva Dezan, Bruna Aquino, João Bernardo Antunes de Azevedo Guedes e Alexandre Oliveira Santos Amorim.

Agradecimentos especiais à coordenação do Programa de Pós-graduação *Strictu Sensu* em Direitos e Garantias Fundamentais da Faculdade de Direito de Vitória (FDV), na pessoa da Professora Elda Coelho de Azevedo Bussinger, pelo trabalho realizado no programa.

Também estendemos nosso agradecimento à Doutora Maria Lúcia Kopernick, coordenadora do livro, pelo rigoroso trabalho de revisão e organização dos textos.

A todos vocês que tornaram possível a produção e conclusão deste livro, nosso muito obrigado.

# Sumário

**Apresentação** ..... **11**
Aloísio Krohling; Maria Lúcia Kopernick; Tatiana Mareto Silva

**Prefácio** ..... **15**
Raffaele De Giorgi; Leily Vânea Medeiros Dornelas

**Parte 1**
**Resgate da cultura greco-romana**

**1** ..... **23**
**Cultura greco-romana na modernidade racional eurocêntrica e a visão crítica de Enrique Dussel sobre este momento histórico.**
Rodrigo Maia Bachour

**2** ..... **55**
**A promessa utópica do progresso na modernidade e a realidade distópica da automação da produção**
Tayane De Castro Araújo

**3** ..... **75**
**A sociedade do risco e a necessidade de um momento cosmopolita**
Bruna Pereira das Posses

**4** ..... **95**
**Uma leitura da modernidade líquida de Zygmunt Bauman**
Angela Baptista Baliana Kock

**5** ..... **115**
**Modernidade e crise de identidade: sobreviver ou realizar a plenitude do sujeito**
Sther Schettino

**Parte 2**
**Pós- Modernidade**

**6 ..... 129**
**O pós-modernismo em Jameson: a dominância cultural enunciadora da alienação do sujeito apático**
Leily Vânea Medeiros Dornelas

**7 ..... 147**
**O paradigma do múltiplo e do pluralismo como núcleo de diálogo entre os pensadores da pós-modernidade**
Willy Potrich Da Silva Dezan

**Parte 3**
**Transmodernidade intercultural: sociedade do diálogo**

**8 ..... 181**
**Modernidade eurocêntrica multiculturalista em Boaventura de Sousa Santos e transmodernidade intercultural libertadora latino-americana em Enrique Dussel**
Bruna Pereira Aquino

**9 ..... 209**
**A moralidade hipermoderna de Gilles Lipovetsky**
Tatiana Mareto Silva

**10 ..... 231**
**Análise fenomenológica da desumanização contemporânea na Europa: de novo a barbárie?**
João Bernardo Antunes De Azevedo Guedes

**11 ..... 261**
**O *Jihad* contemporâneo e a desconstrução do outro: o caso do menino sírio Alan Kurdi**
Alexandre Oliveira Santos Amorim

**Posfácio ..... 275**
**Zéfiros pós-modernos**
Bruno Gadelha Xavier

# Apresentação

*Aloísio Krohling*
*Maria Lúcia Kopernick*
*Tatiana Mareto Silva*

Usa-se, hoje em dia, a palavra modernidade de forma banal e simplificada. Com efeito, desde o início da Era Moderna, por volta de 1450, de acordo com o que situam os livros de História, o termo moderno vem sofrendo distorções conceituais.

O Renascimento já nasce com a quebra de paradigmas na religião, tanto com Giordano Bruno e sua revolta teológica, quanto com Machiavel em suas reflexões sobre política. Mais tarde, no Século XVI, surge a modernidade filosófica e científica com René Descartes) e Francis Bacon. Nesse ponto, a característica marcante é o surgimento e a consolidação do individualismo, conforme as grandes constatações do: Penso, logo existo e do: Saber é poder.

A consolidação do individualismo alcança seu ponto culminante com os pensadores iluministas representados na Enciclopédia Francesa, por volta de 1789, época em que eclodiu a Revolução Francesa, abolindo a monarquia na França. Nesse momento, sob os ideais de Liberdade, Fraternidade, Igualdade, toda uma ordem político-econômica foi transformada.

Refletindo-se em todos os campos do saber, a modernidade – a partir da Revolução Francesa – passa a ter uma ideia de nacionalidade com o surgimento dos estados, da república e da democracia, nos moldes representativos das revoluções liberais. A área do saber voltada às ciências jurídicas assume a racionalidade da modernidade eurocêntrica por meio da filosofia positivista e

dependente da hermenêutica dos códigos napoleônico e prussiano. Desse modo, a efetividade das palavras chaves da Revolução Francesa tornou-se abstração jurídica.

O paradigma positivista dominou todas as ciências naturais, biológicas, sociais e humanas. O lema do positivismo de Comte impregnou toda a cultura iluminista eurocêntrica e de suas colônias com o mito do progresso. Até hoje, vê-se que esse mito consta da propaganda governamental como se fosse algo muito atual, quando, entretanto, trata-se de ideologia ultrapassada.

Modernidade, então, toma o sentido de uma grande narrativa que prioriza a emancipação individual das pessoas e a perspectiva de alcançar progresso material.

Após as duas Grandes Guerras, no início do Século XX, as mudanças que ocorrem são profundas, tanto na política, na economia e na relação entre as pessoas. Há o desenvolvimento da tecnologia e mudanças profundas no paradigma industrial, surgindo aquilo que Jameson chama de sociedade pós-industrial.

O formato dos textos ensaísticos desta coletânea tem como objetivo apresentar um breve panorama da obra de alguns pensadores, que estudam a trajetória humana dos períodos históricos que influenciaram a humanidade, bem como daqueles que representam a cultura pós-moderna.

Divididos em três grandes blocos teremos, inicialmente, o primeiro ensaio falando sobre o resgate da cultura Greco-Romana e as suas influências na constituição da modernidade ocidental. O segundo estuda a utopia na modernidade, o terceiro e o quarto trabalham o conceito de sociedade de risco e modernidade líquida. O quinto ensaio salienta a crise de identidade do pensamento moderno.

Os dois ensaios do segundo bloco tratam da pós-modernidade pela perspectiva do pós-modernismo em Jameson e um breve histórico dos pensadores contemporâneos da pós-modernidade.

O terceiro e último bloco, como uma espécie de síntese dos acontecimentos em curso no Século XXI, aborda a filosofia da

libertação em Dussel e a hipermodernidade em Lipovetsky. Como um retrato cruel da fragmentação do indivíduo e de suas ansiedades, finaliza-se o livro com a desumanização contemporânea e com a narrativa viva e atual da babárie.

# Prefácio

*Raffaele De Giorgi*[1]
*Leily Vânea Medeiros Dornelas*[2]

A compreensão, mesmo que singela, da filosofia exige primeiro uma viagem no tempo, somando-se, no percurso, além do gratificante retorno às memórias deixadas pelos diversos filósofos, um estudo mais denso. Em regra, cada um dos filósofos retrata as indagações e os problemas de uma Era, quer em relação ao seu próprio presente, quer, para os mais visionários, ao seu porvir.

Das (in)existências de repostas às indagações de um tempo, vão se formando as bases filosóficas que irão compor os fundamentos sobre os quais se agregarão novas reflexões para compreensão dos fatos.

Dos primórdios da filosofia enxergados pelos olhos dos filósofos da natureza (Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, passando por Demócrito), precursores do estudo do homem como medida de todas as coisas, cujos estudos ganharam contornos inovadores sob a lupa dos clássicos (Sócrates, Platão e Aristóteles), evidenciou-se o homem (*antropos*), isto é, o ser humano, como objeto de estudo.

---

[1] Raffaele De Giorgi, é sociólogo e filósofo italiano. Professor de Filosofia de Direito da Faculdade de Direito de Salento. Diretor do Departamento Di Scienza dei Sistemi Sociali e della Comunicazione, (Università di Lecce). Diretor do Dipartimento di Scienze Giuridiche (Università del Salento per il quadriennio 2012-2016). Em 1990 criou o Centro Studi sul Rischio (Università degli Studi di Lecce) com Niklas Luhman, do qual é Diretor, até hoje. É um dos maiores estudiosos italianos da Teoria dos Sistemas Sociais.

[2] Mestranda do Programa de Pós Graduação Strictu Sensu em Direitos e Garantias Fundamentais pela Faculdade de Direito de Vitória (FDV). Integrante do Grupo de Estudos, Pesquisa e Extensão BIOGEPE. Advogada.

Ao se trazer o ser humano para o foco das indagações, multiplicou-se o espectro das abordagens filosóficas de modo a abranger, para além das questões da individualidade, também as questões envoltas na sua inter-relação social.

Assim, a centralidade do debate ficou, e ainda fica, por conta dos temas relacionados com o humano alocado no contexto social, ou seja, na polis. Desse modo, explica-se o enorme interesse para se delinearem, também, conceitos e formas de atuar coletivamente, nos termos da política e em conformidade com a moral para alcançar o justo na medida da ética. Atuação que exigiu fundamentos a partir de parâmetros racionais, excluindo as deduções ditadas pelas divindades.

Com efeito, se, no limiar da filosofia, o que se tinha era a análise do agir humano a partir da vontade dos deuses, tanto que a viagem empreendida por Ulisses, na Ilíada e na Odisseia, é emboscada e surpresada por figuras mitológicas. Diferentemente, a partir das bases iniciadas por Sócrates e pelos demais filósofos do Período Clássico, planta-se a semente da racionalidade.

A propósito, nos séculos IV e VI a.C, a civilização grega conhece importante mudança sob o efeito de duas significativas inovações: 1) o advento da cidade como quadro da vida comum; 2) o nascimento da filosofia, um pensamento emancipado das crenças religiosas (NAY, 2007, p. 17). Dá-se o contorno necessário para o ser humano pensar em si, em envolvimento com o outro, como ser social da *pólis*.

Em época posterior, mesmo a filosofia andando de mãos dadas com a Patrística, por volta do século VI d.C, ou seja, a filosofar na fé como, por exemplo, na obra de Santo Agostinho, fomentou-se a ideia de que: "A utilização dos princípios racionais, primeiro platônicos e depois aristotélicos, era feita para demonstrar que as verdades da fé cristã não são disformes ou contrárias às exigências da razão humana que, ao contrário, encontra nessas verdades a sua completa realização." (GIOVANNI e ANTISERI, 2003, Vol. 1, p. 482).

Constata-se, então, a fé como manifestação racional.

De mais a mais, do pensamento do Período Clássico ao pensamento Humanista-Renascentista, do século XV d.C, operou-se a transformação da racionalidade de incipiente para consolidada. Apesar dessa construção no decorrer do tempo, sua delimitação espacial-temporal, pela lupa da filosofia ocidental, teve o contributo dos eventos da Reforma Protestante, da Ilustração e da Revolução Francesa.

Em oposição à perspectiva da filosofia ocidental, não se pode desconsiderar a visão dusseliana propositora do iniciar da modernidade alicerçada em dois momentos. O primeiro, evidenciado pelas expansões marítimas do século XVI, considerando, sob tal ângulo, que "empiricamente nunca houve História Mundial até 1492", pois foi, nesse momento, o início dos contatos das culturas com outras partes do globo. O segundo momento fundamenta-se na Revolução Industrial do século XVIII e no Iluminismo (DUSSEL, 2005).

Dussel descontrói, assim, a ideia de que a modernidade começou na Europa a partir da evocação da razão pelos filósofos alemães, defendendo, por exemplo, que foi de autoria dos mesopotâmicos e dos sumérios o primeiro sistema de eticidade sob a forma de leis favoráveis aos mais fracos ou pobres, o Código de Hammurabi. Isso ocorreu enquanto a Grécia ainda era um mundo bárbaro (DUSSEL, 2005).

A tese dusseliana é de que o papel central da modernidade coube ao continente americano e não ao europeu. Defende por isso a ética da libertação corroborada por uma visão do sistema-mundo que não se submete ao seu centro (Europa), mas dialoga com o centro a partir de outra situação originária, a situação sócio-histórica, econômica e política da periferia (América Latina) (BASTOS, 2015). Nesse sentido, Dussel traça um projeto de libertação cultural da América Latina sob o prisma da valorização da cultura popular. Sua pretensão é alcançar uma cultura transmoderna, significando apreender os momentos positivos da modernidade, considerando, para tanto, os valores de outras

culturas antigas, em busca de pluriversalidade rica para alcançar a interculturalidade entre os povos, em outras palavras, um autêntico diálogo cultural (DUSSEL, 2016).

Apesar das divergências quanto aos eventos que culminaram com sua inauguração espaço-temporal da modernidade, não se controverte sobre o fato de se ter legitimado na ciência para estabelecer sua permanência. A modernidade apresenta o conhecimento científico como capaz de previsão e controle dos fenômenos, em dominação da natureza, à qual o indivíduo não mais pertence (RICHE, 2005).

Como ícones da modernidade, Bacon e Descartes, a partir de análises quase matemáticas de tudo, anunciam um novo mundo regido pela certeza epistemológica na autonomia humana, resultante de um pacto entre ciência, razão e progresso. Nessa perspectiva, dada essa vertente matemática, a modernidade é tida por verdade e o caminho mais adequado rumo ao futuro.

Ainda nessa vertente, segundo Anderson, a modernidade se apresenta como movimento cultural que surgiu da triangulação de três coordenadas decisivas: i) uma ordem dominante semiaristocrática; ii) uma economia capitalista semi-industrializada; e iii) um movimento operário semiemergente ou semi-insurgente. Essas coordenadas permaneceram até o fim da Primeira Guerra, por volta da década de 1930, marcando um modo distintivo de vida das classes sociais dominantes. A Segunda Guerra Mundial, no entanto, destruiu essas diretrizes, interrompendo com isso a vitalidade da modernidade (ANDERSON, 1984, p. 12).

Embora esse devastador acontecimento tenha decretado a falência da vitalidade do modernismo, lançou, paralelamente, as bases para se falar em cultura pós-modernista. Além disso, serviu para denunciar a cooptação do sujeito e do seu espaço pela lógica do capitalismo, tornando-o mero objeto de mercantilização. Não faltaram críticas à racionalidade considerada escravizante e despótica.

Como movimento de contestação, contudo, emergiu, por volta de 1950, a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt para denunciar que “O saber não é mais usado como prazer da descoberta pessoal nem para o entendimento entre os humanos, mas instrumentalizado para que o mais forte consiga, por meio do conhecimento técnico, explorar mais o outro. A razão se instrumentaliza para a dominação” (KROHLING e DIRCE, 2012, p. 17).

Propôs a teoria crítica mostrar "como as coisas são" a partir da perspectiva de "como deveriam ser", apresentando "as coisas como são" sob forma de tendências presentes no desenvolvimento histórico. Buscou-se, desde a evocação de seus pressupostos, a emancipação para a realização de uma sociedade livre e justa. O objetivo principal dos seus fundadores, Horkheimer, Adorno, Franz Newmann e Walter Benjamin, era o de promover, em âmbito universitário, investigações científicas embasadas na obra de Karl Marx.

Adotaram, para tanto, como base teórica, pensadores que evidenciam os aspectos obscuros do Iluminismo, tais como Nietzsche, que desenvolve a crítica à razão proposta pelo movimento da Ilustração, bem como Heidegger que criticou Freud, pai da psicanálise. Esse último fornece subsídios para promover a crítica à cultura, principalmente no que diz respeito ao ingresso do ser humano na sociedade (NOBRE, 2008).

Tal quadro deu espaço ao movimento do pós-modernismo marcado essencialmente pela descrença do sujeito nas promessas de futuro da modernidade. Jameson informa que o sujeito do moderno se opunha e manifestava repúdio pela burguesia vitoriana e pós-vitoriana, considerando as suas formas dissonantes, imorais, subversivas. Por sua vez, o pós-moderno contra nada se opõe (JAMESON, 2002, p.30).

Giddens, contrariamente, nega-se a acreditar na existência de um tempo denominado pós-moderno, considerando ter-se, na realidade, um período em que as consequências da modernidade

estão se tornando cada vez mais radicalizadas e universalizadas (MACIEL-LIMA E SOUZA-LIMA, 2010).

Sob outro ângulo terminológico, Lipovetsky defende a existência de tempos hipermodernos, revelando um momento ulterior ao pós-moderno. Identifica na realidade contemporânea – hipermoderna – a polaridade em que, de um lado, apregoa-se a ética na perspectiva de reação à degeneração das normas de comportamentos, mas, de outra banda, verifica-se o império da ascensão da miséria e da delinquência dos guetos fomentados pela violência, drogas e analfabetismo. Esses dois lados se inserem em cenário construído pelo individualismo liberalista, fundador e motivador do sistema capitalista, cuja vertente econômica se manifesta pela prevalência de uma sociedade de consumo, na qual o próprio consumo é a ideologia vigorante (2004, p.129).

Dessa breve e fragmentária digressão história, evidencia-se que o objeto central das construções filosóficas foi o ser humano e as diversas dimensões de seu envolvimento com o meio em que vive.

Assim, quer seja sob os ângulos da filosofia clássica, moderna, pós-moderna, hipermoderna, quer seja na proposição de interculturalidade dos povos à luz da perspectiva da transmodernidade, o que se buscou sempre foi a compreensão, por meio de parâmetros racionais, do ser humano alocado no mundo social.

# Parte 1

# Resgate da cultura greco-romana

1

# Cultura greco-romana na modernidade racional eurocêntrica e a visão crítica de Enrique Dussel sobre este momento histórico.

*Rodrigo Maia Bachour*[1]

## Introdução

A antiguidade greco-romana deixou um legado cultural e intelectual muito importante para a humanidade, que serviu de base para a formação de diversos sistemas políticos, inclusive para a modernidade racional eurocêntrica que, por sua vez, "introduziu" seu modo de pensar e de viver aos demais povos ao redor do planeta, em especial, aos latino-americanos.

Nesse contexto, analisaremos as principais características e os principais pensadores da cultura greco-romana, na perspectiva do Professor francês de Ciências Políticas, Olivier Nay, em seu livro **História das Idéias Políticas**, obra referência no assunto.

Após, será possível traçar quais foram as influências mais marcantes da cultura greco-romana na modernidade racional eurocêntrica e, posteriormente, verificar como esta modernidade expandiu seu pensamento ao redor do mundo.

Finalmente, fixadas todas essas premissas, teremos campo fértil para analisar de forma crítica as profundas consequências da

[1] Mestrando em Direitos e Garantias Fundamentais do Programa de Pós Graduação Strictu Sensu da Faculdade de Direito de Vitória (FDV). Tabelião.

atuação da modernidade nas culturas originárias dos ancestrais dos povos latino-americano, o que será feito partindo-se da visão do filósofo latino-americano Enrique Dussel.

## 1 As Principais Características E Os Principais Pensadores Da Cultura Greco-Romana, Na Perspectiva Do Professor Francês De Ciências Políticas, Olivier Nay, Em Seu Livro História Das Ideias Políticas

A cultura greco-romana foi essencial na formação do pensamento político ocidental, que retirou da herança deixada pela filosofia e pelo direito da Antiguidade parte considerável das suas ideias e modo de se organizar e viver. A título ilustrativo, a cidade grega apresentou as primeiras noções de cidadania, de igualdade, de direito, de equilíbrio de poderes etc., e Roma, por sua vez, apresentou a liberdade e adaptou as ideias gregas ao seu direito[2].

Nesse contexto, para entendermos as principais características e os principais pensadores da cultura greco-romana, devemos analisar a história desta civilização. Precisamos identificar o cenário vivido por ela para compreendermos os caminhos traçados. Para tanto, seguiremos a perspectiva do Professor francês de Ciências Políticas, Olivier Nay, em seu livro "História das Idéias Políticas", obra referência no assunto.

A Antiguidade greco-romana tem início com as cidades à beira do Mar Egeu (entre os séculos VIII e VI antes de Cristo) e termina junto com o Império Romano do Ocidente (século V depois de Cristo).

A filosofia exerceu importante função neste momento histórico. Ao se basear no raciocínio e na demonstração, afetou a sociedade no aspecto religioso, cultural e político. Conforme observado por Nay (2007, p. 15), "Com a filosofia, os gregos

[2] É verdade, contudo, que na cidade grega não existia distinção entre sociedade e o Estado e que em Roma a liberdade não era tida como uma autonomia individual, com se entende na sociedade moderna.

inventam a "razão". Forjam a ideia de que a faculdade de julgar do homem escapa à potência da religião e dos mitos[3]. De fato, em alguns séculos, o pensamento helênico se desprende lentamente da mitologia e se abre ao conhecimento racional do universo." Completa ainda o autor que o filósofo "busca compreender o homem e a natureza graças ao julgamento tirado do raciocínio e da observação. Dessa transformação geral do pensamento nasce a razão política. Agora a filosofia se pergunta sobre a organização social da cidade."

Outra inovação importante foi o advento da *polis* (cidade) como cenário da vida comum (entre os séculos VI e IV a.C.), que agora pode evoluir com base na deliberação. Um dos primeiros locais em que ela surgiu foi na civilização micênica, cuja principal característica é o fato de ser "palaciana", em que toda a vida social, política e religiosa se dá em torno do palácio e é governada por um soberano, o *anax*[4].

Com a decadência da civilização micênica desaparece o sistema palaciano e com ele, o *anax*, mas as altas famílias (as *gennê*) mantêm seu poder. Abre-se espaço para a evolução do princípio de comando denominado de *archê*, no qual se tem uma concepção mais abstrata de poder, onde este se distingue do homem que o exerce e se divide em funções delimitadas. Privilegia-se os cargos públicos. Conforme observado por Nay (2007, p. 18):

---

[3] Ressalta-se que "A religião dos gregos não tem doutrina revelada, nem livro sagrado, nem Igreja, nem especialistas em questões divina, nem dogma. A teologia antiga é muito mais um pensamento alegórico formado pelo conjunto de mitologias e de hinos heroicos que relatam ao mesmo tempo a vida dos deuses e a origem do mundo, que são as chamadas "teogonias". Ela toma forma do mito [...] Nos séculos IX e VIII, as poesias "épicas" de Homero (A Ilíada e A Odisséia) e de Hesíodo (Teogonias) retraçam bem o imaginário religioso desse período micênio, que hoje é chamado de "Idade Média Grega." (NAY, 2007, p. 17).

[4] "O *anax* deve, no entanto, compor com uma aristocracia guerreira dirigida por grandes famílias (as *gennê*) e submissa à autoridade local dos senhores (os *basileia*), vassalos do rei colocados à frente de um domínio. [...] Ele constitui uma figura simbólica central a qual estão ligadas todas as crenças e as práticas religiosas." (NAY, p. 17)

> A instalação de novas magistraturas na Grécia Arcaica é uma manifestação desse estilhaçamento progressivo da soberania. A especialização do cargo dos *basileia* aos quais resta apenas o exercício de responsabilidades religiosas, o aparecimento do "polemarco" (o chefe do exército) ao lado do rei, ou ainda a instalação do "arcontado" (poder civil) em várias cidades gregas (que a partir do século VIII evoluiu para um poder colegial submisso ao sistema de eleição e limitado no tempo), todas essas evoluções traduzem de fato a emergência de uma vida política em que a discussão e as regras coletivas substituem lentamente todo o poder do soberano. Se a organização da sociedade grega continua ainda profundamente de essência aristocrática, dominada pelas grandes famílias, a política entra pouco a pouco, no crepúsculo do século VII, numa nova era, em que a razão prevalece sobre o mito.

Neste cenário, a condução de assuntos públicos na cidade começa a se dar com base no debate e na argumentação, que ocorrem em praça pública, espaço aberto à crítica e ao controle da população. Sobre o tema, não podemos deixar de citar as observações do Professor Aloísio Krohling (2014, p. 23-24):

> Assim, a *ágora* (praça pública) é o principal espaço e instrumento de poder. Nesse cenário descendências monárquicas, origens divinas da natureza e explicações mitológicas do poder não têm mais guarida. A palavra (*lógos*) não tem mais a força de ser divina. Ela agora é contraposição de posições, enfim, argumentação no sentido amplo. E também temos agora a publicidade das idas para este setor da vida social mais importante: tudo é debatido. As pessoas agora são iguais. Não há mais hierarquia absoluta e muito menos monarquia. Com isso o saber também não vai ter essa ideia de hierarquia. De novo: tudo é debatido, problematizado. Mais um ponto importante: todo o chamado discurso filosófico leva em conta essas novas premissas e toda filosofia, a partir de então, discute com elas. Esse é o marco inicial. Não há nada que não possa ser discutido. Não existem mais verdades eternas.

O poder político (o *Kratos*) começa a se abrir para o povo (o *demos*) com o reconhecimento da igualdade perante a lei. Começa

a haver a divisão entre assuntos privados e públicos e a *arché*, aos poucos, vai se desprendendo do prestígio familiar, o que abre espaço para experiências democráticas[5].

Diversos filósofos contribuíram para esse momento que abandona as referências sagradas e passa para a atividade intelectual, baseada nos estudos, discussões e organização. Uma das primeiras escolas foi a de Mileto (Anaximandro, Tales e Anaxímenes), que embora ainda ignorasse o procedimento científico que busca pesquisar as leis da natureza, inova ao tentar trazer o conhecimento do mundo de forma submetida à inteligência humana[6].

Outra importante característica da cultura greco-romana foi a utilização do número como meio de regular a sociedade, com influência na contagem do tempo (e.g. contagem quadrienal das Olimpíadas), na economia mercantil (e.g. utilização da moeda) e na matemática, que serve de fundamento para diversas áreas como astronomia, música, escultura e para o próprio pensamento filosófico[7].

---

[5] "Numa palavra, o pensamento se abre ao mesmo tempo que a ordem política. Os dois movimentos estão inextricavelmente misturados, sem se poder supor uma anterioridade de um sobre o outro." (NAY, 2007, p. 23)

[6] Pensadores como Tales de Mileto, Anaximandro e Anaxímenes introduzem um novo modo de reflexão em relação à natureza, da origem do mundo, de sua composição, de sua ordem, dos fenômenos meteorológicos, sugerem explicações livres das teogonias e cosmogonias antigas. É com essa discussão que nasce a filosofia na Grécia, sinalizando o declínio do pensamento mítico. É em Mileto na Jônia o palco do advento desse novo saber, um saber racional. Da origem do mundo, de sua composição, de sua ordem, dos fenômenos meteorológicos, propõem explicações livres de toda a imaginação e dramática das teogonias e cosmogonias antigas. As grandes figuras das potências primordiais já se extinguiram; nada de agentes sobrenaturais cujas aventuras, lutas, façanhas formavam a trama dos mitos da gênese que narravam o aparecimento do mundo e a instituição da ordem; nem mesmo alusão aos deuses que a religião oficial associava, nas crenças e no culto, às forças da natureza." (BORGES, 2017)

[7] O número influencia, enfim, sobre a reforma política na cidade desde o começo do século VI. Na busca do "bom governo", os grandes reformadores, preocupados em estender a autoridade das leis e equilibrar os poderes (Sólon, Clístenes Alcmeônidas, Efialtes) buscarão na repartição numérica das diferentes magistraturas civis entre os eupátridas, os camponeses e os artesãos, um critério essencial da igualdade das condições. No total, o surgimento do número levou à busca de novas formas de equilíbrio na maioria dos lugares onde se exprime a criação humana. Ele é revelador do nascimento do espírito racional que se desenvolve nas cidades gregas. (NAY, 2007, p. 22).

Olivier Nay (2007, p. 23) também traz mais uma destacável forma de inteligência dos gregos, qual seja, a *mêtis*, que se contrapõe ao rigor, ao equilíbrio e à coerência. Trata-se de um método em que se privilegia a astúcia, a habilidade, a adaptação e a flexibilidade. De acordo com o autor, a *mêtis:*

> representa, no universo da cidade, o espírito astucioso e maleável dos homens públicos. Ela é acompanhada de uma certa forma de cinismo na medida em que privilegia a tática política, os arranjos escusos, a prática do segredo, a duplicidade e a mentira. Caracteriza os espíritos astutos preocupados em realizar seus fins, ao passo que a razão se apoia no rigor do método e a busca da imparcialidade. A vida da cidade apresenta, assim, uma face dupla: de um lado, a razão é convocada para estabelecer as leis gerais que se aplicam à comunidade; do outro lado, a inteligência astuta continua a animar a vida política, gerando uma certa instabilidade do poder (as reformas de democratização alternam com as experiências tirânicas na Grécia Clássica).

Já no período clássico a Grécia vive uma era política em que os assuntos públicos são conduzidos com base em lei comum, a *dikê*, estabelecida por deliberação, com publicidade escrita e com aplicação igual para todos. Mais uma vez, a filosofia e a linguagem contribuem fortemente para tanto[8].

Uma das grandes figuras deste período foi Sólon, arconte e legislador ateniense que realizou uma reforma institucional ao equilibrar as expectativas populares e as exigências das famílias ricas. Para ele, a lei fundamental de uma cidade (a *dikê*), que deve

[8] É na Grécia que encontramos o primeiro exemplo de uma sociedade deliberando explicitamente acerca de suas leis, e modificando-as. Em outros lugares, as leis são herdadas dos ancestrais, ou são dádivas dos deuses, quando não do Único Deus Verdadeiro; mas não são estabelecidas, isto é, criadas, pelos homens após discutirem e confrontarem, coletivamente, as leis boas e más. Esta atitude conduz a outra questão que também nasce na Grécia – não se pergunta apenas: esta lei que aqui está é boa ou má? mas sim: o que é, para uma lei, ser boa ou má – em outras palavras, o que é a justiça? E ela se prende diretamente à criação da filosofia: do mesmo modo que, graças à atividade política grega, a instituição existente da sociedade pela primeira vez é posta em questão e modificada, a Grécia é a primeira sociedade a ter-se questionado explicitamente sobre a representação coletiva instituída do mundo, isto é, a entregar-se à filosofia. (CASTORIADIS, 2002, p. 279)

ser superior a todos, é a única forma de preservar o convívio na sociedade.

Outro grande avanço grego, que inclusive precede a democracia, é a criação da cidadania que deixa de considerar os homens como súditos de uma ordem política superior para considerá-los como "cidadãos" da cidade (*politai*), titulares de direitos e deveres e, acima de tudo, iguais entre si.

O primeiro modelo de cidadania surgiu em Esparta, na prática militar, quando a arte da guerra passa a se organizar dando mais predominância ao soldado. Entretanto, Olivier Nay (2007, p. 29) observa que se Esparta:

> sustenta uma concepção igualitária dos indivíduos, é essencialmente para reforçar a sua organização militar e perseguir objetivos guerreiros. Ela privilegia a autoridade, a disciplina marcial e a ordem social. Ignora a liberdade e a participação popular. Neste aspecto, está muito longe do modelo democrático.

Já em Atenas, a cidadania surge para responder às tensões sociais internas[9]. As reformas ocorrem em meio à crise entre as famílias patriarcais e os camponeses. Enquanto estes pretendem uma igualdade absoluta, aquelas defendem uma igualdade proporcional conhecida como *eunomia*, que mantém uma hierarquia social e, com ela, uma desigual distribuição de cargos e funções.

No que tange à democracia, alguns fatos foram importantes para o seu surgimento, como observado por Nay (2007, p. 31): (i) ela é "inseparável da organização social da Grécia (o nascimento da cidade, o aparecimento do espaço público) e das "mentalidades" (o declínio do pensamento mítico, o desenvolvimento do espírito crítico)"; (ii) é "uma resposta dada à crise da ordem aristocrática e

[9] "Ela acompanha o movimento de democratização que se inicia com Sólon no começo do século VI e se realiza plenamente com Péricles, em meados do Século V. Aí também, o princípio de igualdade entre todos os homens se impõe. Ele justifica a transformação das instituições sociais, religiosas e políticas." (NAY, 2007, p. 29)

*clânico*[10] que sucedera à realeza micênica"; (iii) "é para os legisladores uma tentativa de manter a paz social num momento em que a vala entre a nobreza enriquecida e as massas camponesas não cessa de crescer."

Cabe ressaltar que embora a democracia seja um grande avanço social na Grécia, deve ser compreendida além dessa busca de um governo mais justo. Conforme visão crítica de Olivier Nay (2007, p. 31),

> a democratização não é linear; ela não se impõe, senão muito progressivamente; ela é desigual segundo as cidades; é regularmente questionada (golpes de estado fomentados pela aristocracia, desvios em direção à tirania); finalmente, lá onde consegue estabilizar-se, muitas vezes permanece incompleta. Convém, pois, não sucumbir à visão "encantada", que considera a abertura política da Grécia como o fruto de uma evolução inevitável para a moralização da vida pública.

Após as reformas de Sólon, outros pensadores atenienses também se destacaram nessa ruptura com o mundo antigo. Um deles foi o legislador Clístenes, que se tornou um dos pais da democracia antiga com suas reformas políticas em que buscava um ideal de isonomia, reconhecendo a todos os cidadãos o direito de participar das instituições públicas. Foi ele quem instituiu a ecclesia (assembleia do povo), um dos principais órgãos da cidade[11].

Outro pensador foi Péricles, que era muito bom com a oratória e também buscava a isonomia. Instalou a retribuição pelo tempo na vida pública. Levou o poderio marítimo e colonial de

[10] Clânico - Próprio de ou pertencente a um clã. Houaiss (2001), p. 715

[11] "A ágora, tradicionalmente um lugar de negócios, torna-se também o lugar de reuniões dos cidadãos e o centro da vida política de Atenas. É aí que são organizadas as grandes discussões públicas sobre assuntos comuns. A ágora substituiu, nessa função, a Acrópole (lugar em que estão reunidos a maioria dos edifícios religiosos) e, sobretudo, o Areópago (o antigo tribunal controlado pela aristocracia). Enfim, Clístenes adota um princípio de agrupamento puramente geográfico dos cidadãos [...] que põe fim às antigas estruturas clânicas em que dominavam os laços de sangue." (NAY, 2007, p. 32)

Atenas ao seu ápice, o que fez com que o século V a.c. ficasse conhecido como o "século de Péricles".

Sem retirar os méritos e avanços do modelo antigo de democracia citado, devemos frisar que ele estava longe de ser o modelo alcançado mais tarde. A isonomia, por exemplo, era incompleta. Em Atenas e Esparta, apenas alguns tinham plenos direitos. A título ilustrativo, as mulheres foram excluídas da política e os escravos não tinham liberdade.

No século IV a.c., por sua vez, a Grécia enfrentou um grande paradoxo. Ao mesmo tempo em que sua cultura se expandia pelo mundo ("helenização" do Oriente), sua política enfrentava uma instabilidade, principalmente após a derrota de Atenas na segunda Guerra de Peloponeso (431-404), o que abriu espaço para grandes reflexões filosóficas (Platão e Aristóteles).

Além de Tales, Anaximandro e Anaxímenes, outro importante filósofo jônico que contribuiu para as origens do pensamento político foi Heráclito, com sua perspectiva de um mundo fluido. Tinha uma visão de universo em movimento, que sempre se transforma, o que ficou claro com sua famosa frase: "Não se toma banho duas vezes no mesmo rio".

> Um dos interesses do estudo dos fragmentos de Heráclito é estabelecer um paralelo entre a visão do cosmos e a da cidade. Assim como o universo físico é um equilíbrio entre elementos em confrontação, a sociedade humana pode buscar a ordem e a justiça (dikê) no equilíbrio de seus componentes. Assim como o universo é comandado por uma razão universal (logos), que associa o espirito e a natureza, a sociedade pode encontrar a paz na defesa da lei civil (nomos). A justiça na cidade se apoia, segundo as fórmulas, no equilíbrio encontrado entre as classes sociais e no respeito, por parte do povo, das leis e das convenções. A injustiça está no reinado do excesso, como recorda a sentença: "é preciso combater mais a desmedida (*hybris*) do que o incêndio. (Nay, 2007, p. 35)

Em Atenas, local em que o uso da palavra ganhou força, surgiu o movimento dos sofistas com Protágoras[12], Górgias, Pródicos e Hípias[13], além do socratismo (Sócrates). Neste momento, se tem uma grande revolução onde o homem passa a ser a principal fonte de compreensão do mundo.

Após, vem uma segunda geração dos sofistas, com Trasímaco, Antifonte e Cálicles, que se diferencia da primeira por não ter considerações morais e pela influência das suas discussões acerca da cidade[14].

Sócrates (469-399), por sua vez, foi um dos filósofos mais importantes da filosofia grega, sendo considerado o símbolo da sabedoria antiga. Não se sabe muito sobre sua vida. Seu ensinamento foi predominantemente oral. Seus resultados se davam com base em um exame crítico do pensamento, o que lançou bases éticas ao procedimento científico ("Conhece-te a ti mesmo"). Sócrates era cético em relação ao regime democrático ateniense. Para ele, é

> inconcebível confiar os cargos políticos a magistrados eleitos ou, pior, sorteados. A democracia confia a política a homens designados pelo sufrágio de uma massa ignorante ou pelas leis do acaso. Os governantes não apenas têm todas as chances de serem homens de poucas virtudes, mas permanecem dependentes dos caprichos da multidão. Ora, como a medicina, a guerra ou a arquitetura, a política é, para Sócrates, uma "arte". Ela exige uma

[12] Possui uma frase muito famosa e que reflete a linha de pensamento dos sofistas: "O homem é a medida de todas as coisas".

[13] "Os sofistas não constituem uma escola filosófica. Não apresentam um conjunto de visões unificadas. Com esse nome, são designados professores de retórica instalados na cidade de Atenas. A sua principal atividade consiste em ensinar aos jovens cidadãos afortunados as técnicas de expressão e de persuasão que lhes permitem fazer suas ideias triunfarem em todos os lugares em que a argumentação e o debate constituem armas essenciais (as assembleias políticas e os tribunais)." (NAY, 2007, p. 36)

[14] "Abandonando todo o ideal para organizar a vida social, seus representantes defendem uma posição realista que sustenta que o poder é apenas uma questão de relações de força pelas quais cada grupo busca afirmar a sua dominação pelos outros. Nessa perspectiva, a cidade está longe de ser um lugar de realização da isonomia e da liberdade; a sua meta é garantir a proteção e a segurança para todos. A democracia é arma que os mais fracos encontraram para limitar o poder daqueles que têm uma aptidão natural para o comando (os aristocratas)." (NAY, 2007, p. 37)

> excelência moral. Requer o conhecimento e a aptidão para buscar o bem. Só pode ser confiada aos melhores, àqueles que dispõem da sabedoria e da virtude. Nos diálogos de *Górgias* de Platão, Sócrates mostra, também, abertamente a sua hostilidade ao regime de Péricles que, segundo ele, prepara terreno para políticos incapazes e medíocres. (NAY, 2007, p. 39).

Por ter muitos inimigos na política, em especial, aqueles que controlavam a democracia, foi condenado a beber a cicuta mortal por impiedade e corrupção da juventude.

Inspirado em Sócrates, Platão traz uma reflexão sistemática sobre o poder político ("Diálogos Platônicos") em seus três livros sobre o tema (A República, O Político e as Leis), com o objetivo de trazer uma reflexão geral sobre as condições necessárias para a realização do bem, da moral e da justiça[15].

Discípulo de Platão, Aristóteles apresenta inovações importantes em relação à filosofia platônica, trazendo por definitivo os princípios do pensamento filosófico racional, com base em exames analíticos e na demonstração lógica e histórica. Dedicou--se ao estudo dos regimes políticos e dos conhecimentos eruditos.

---

[15] "A trinfuncionalidade na cidade imaginária de Platão apresenta, em primeiro lugar, a vantagem de separar de um lado as atividades que permitem o enriquecimento e, de outro lado, as funções de comando militar e político. A incompatibilidade entre poder e riqueza é, assim, a primeira regra política que se desprende de *A República*. Sua finalidade é evitar a corrupção dos governantes. Para ele, a mistura das classes é a fonte das piores injustiças na cidade; não apenas conduz inevitavelmente ao crescimento das desigualdades entre aqueles que acumulam todas as fontes do poder (as magistraturas e o dinheiro) e aqueles que não têm nada, mas sobretudo o fato de que cada homem não está mais no lugar que é o seu segundo seus méritos e sua virtude. Ao olhar mais de perto, a cidade platônica é uma das primeiras a propor um sistema social que busca suprimir a distinção entre a esfera privada e a vida pública, pelo menos para a classe superior dos guardiões. A abolição de toda vida familiar, a criação de uma comunidade de mulheres e de crianças (que não deve misturar-se com as outras classes), o prolongamento por uma comunidade de bens (acessíveis a todos mas sem pertencer a ninguém) e a proibição do enriquecimento pessoal, põem de fato as condições de um sistema de coletivização da sociedade. [...] Enfim, para Platão, a cidade perfeita é uma sociedade aristocrática na qual os melhores, os mais virtuosos, os que têm acesso à razão, comandam os seres guiados pelas emoções e pelos desejos. Fortemente hierarquizada, essa cidade nem sempre corre o risco de se corromper na medida em que se presume que a minoria dos governantes renunciem a todas as vantagens individuais e se dediquem inteiramente ao bem dos outros." (NAY, 2007, p. 42/43)

> Composta essencialmente de exposições didáticas, a filosofia aristotélica dirige uma crítica severa ao idealismo platônico considerado como distante demais das realidades humanas. Sua filosofia é um pensamento "substancialista", porque pretende compreender a substância que reside em cada coisa. Não crê, particularmente, na existência de um mundo imutável de "Idéias", que, como Platão pensa, seria superior ao "mundo sensível" dos homens e da natureza. É também um pensamento "positivo" (ou realista) na medida em que é pelo viés da observação e da comparação que busca compreender o mundo, depois procura identificar soluções suscetíveis de melhorar a vida humana. A obra de Aristóteles lança, neste aspecto, as bases de uma verdadeira antropologia social. Mas é também uma teoria normativa, pois busca identificar os critérios de uma vida social e politicamente aceitável. Durante longo tempo ignorada, a filosofia aristotélica foi redescoberta no século XII e reinterpretada a partir das questões novas colocadas pelo pensamento cristão. Nunca deixou de ser submetida à reflexão dos filósofos, particularmente no momento da grande transformação intelectual do Iluminismo. (NAY, 2007, p. 4)

Para Aristóteles, o homem só se realiza no conjunto social em que vive (o homem é por natureza um "animal político"). Como ele é capaz de discernir as coisas e transmitir seus pensamentos, só pode se realizar quando houver uma comunicação em sociedade, por isso a *polis* é o "lugar da vida feliz", onde o homem encontra condições para se desenvolver.

A invenção Aristotélica mais moderna é a repartição dos poderes, em que ele classifica as diferentes funções do governo de acordo com o seu papel na cidade. Uma "parte" delibera sobre os assuntos públicos, outra aplica e a terceira julga. Se vê, pela primeira vez, a divisão entre legislativo, executivo e judiciário.

Aristóteles também defende uma "constituição mista", que ele chama de "politia". Trata-se de

> um "meio justo", a via moderada entre duas vias excessivas da política: a oligarquia (o poder exercido pela classe dos ricos) e a democracia (o poder controlado pelos pobres). Aristóteles defende, assim, uma idéia surpreendente: a fusão de dois regimes

> degradados pode levar a uma constituição "reta". Uma tal combinação contribui, com efeito, para neutralizar as rivalidades sociais ao realizar um equilíbrio político entre os ricos e os indigentes. Ela é a condição da estabilidade política. (NAY, 2007, p. 55)

Foi Aristóteles o pensador grego que obteve mais sucesso na reflexão política com suas ideias de justiça, igualdade, constituições e papel da lei. Ocorre que durante o Século III as cidades gregas enfrentam um grande declínio do espírito cívico, com instabilidade política, mudança de leis, exclusão dos mais pobres das atividades públicas, volta da monarquia, etc. A extensão da Macedônia a Grécia fez com que esta se tornasse, posteriormente, província do Império Romano que, por sua vez, se tornou o centro político e militar da Bacia do Mediterrâneo.

Roma não tinha a riqueza cultural da Grécia, "mas ao recorrer ao Direito e às instituições republicanas consegue inventar as estruturas políticas espantosamente eficazes e dar, assim, uma consistência institucional verdadeira à razão filosófica inventada pelos gregos." (NAY, 2007, p. 56). É nítido que Roma parte dos valores e dos pensamentos gregos, de modo que esta civilização ficou conhecida como "greco-romana".[16]

Outro fator que fortaleceu Roma e ajudou a difundir seus pensamentos pelo mundo, foi a grande conquista territorial, obtida em decorrência da organização e disciplina do seu exército.

Roma também firmou sua base filosófica com o pensamento estóico, que defende o conhecimento da natureza, lugar onde se exprime a razão, e o aperfeiçoamento da moral. De acordo com NAY (2007, p. 62),

> Na vida política romana, o estoicismo encontra um novo vigor. É utilizado para lembrar as exigências da vida moral que devem

[16] "O papel do direito na República romana é indissociável do princípio da liberdade. Para os romanos, a liberdade não é somente um princípio moral; ela adquire uma dimensão propriamente política; está inseparavelmente ligada à cidadania." (NAY, 2007, p. 59)

> permitir superar todos os obstáculos. Serve, sobretudo, como ponto de apoio para a visão universal da humanidade. Se os homens estão ligados a uma natureza comum (insuflada pela lei divina), é normal que se encontrem num mesmo movimento de civilização. O pensamento estóico é, pois, favorável ao cosmopolitismo e, mais ainda, justifica a ambição civilizadora de Roma no Mediterrâneo, no norte e nas regiões do Levante. Numerosos filósofos latinos contribuíram, portanto, para difundir a idéia de um modelo romano universal. Cada um à sua maneira, Políbio, Cícero, Sêneca e Marco Aurélio participam dessa celebração do gênio romano.

Políbio ficou conhecido por combinar o estudo comparado das constituições iniciado por Aristóteles com a decadência histórica de Platão.

> Retomando a tipologia clássica das constituições (monarquia, aristocracia, democracia), ele mostra que a republica soube realizar uma combinação virtuosa das diferentes constituições, a saber, o poder dos dois cônsules romanos remete ao modelo da monarquia, o do senado à da aristocracia e a representação política concedida ao *populus romanus* à democracia. Assim, o melhor regime é, para Políbio, o que consegue garantir o equilíbrio dos diferentes poderes de maneira que cada um tenha necessidade de apoio dos outros e que cada um não possa impor sozinho a sua vontade. Ai está a condição para que a Constituição não degenere para a onipotência de um poder e para que a concórdia seja mantida entre os mais ricos e os mais desprovidos. Vê-se que Políbio, em suas *Histórias*, reatualiza a idéia grega da "constituição mista"; a virtude do modelo romano reside na harmonia que consegue realizar entre poderes não semelhantes, mas necessariamente solidários. É esse regime que permite explicar a excepcional força de Roma, muito antes das façanhas realizadas por seus exércitos. (NAY, 2007, p. 63).

Cícero, por sua vez, foi um brilhante orador que deu relevância para a moral, para o espírito jurídico e para a universalidade nos debates políticos sobre a República.

> Cícero é o primeiro a formular explicitamente uma distinção entre, por um lado, as leis positivas, produções humanas imperfeitas, contingentes e imutáveis e, por outro lado, a norma suprema, universal, permanente e incontestável, expressão da natureza e da razão divina. A distinção é fundamental. Influenciará, a partir do século XII, a reflexão sobre a função e o lugar do direito na organização da sociedade política. É, sobretudo, fundadora da diferença estável entre "direito natural" e "direito positivo", quer dizer, entre os valores fundadores da sociedade, por um lado, e as regras humanas, que são apenas a tradução jurídica da outra. (NAY, 2007, p. 64/65).

Este filósofo defendeu que o povo deve participar da ordem política de Roma, os magistrados devem representar a lei, estando submissos à ela, e a República deve dividir os direitos e os deveres da população de forma equilibrada, o que retira a *res publica* do poder popular e, ao mesmo tempo, do governo dos melhores.

Esse momento histórico também contou com os ensinamentos de Sêneca, que se baseou em uma filosofia moral, dedicando-se ao bem e à justiça, condenando o uso da violência como instrumento de poder. E com as ideias do imperador Marco Aurélio, que também se buscou a justiça.

Assim, após essa breve análise histórica, restou claro que os avanços trazidos pela cultura greco-romana contribuíram bastante para o crescimento das demais sociedades, inclusive na modernidade racional eurocêntrica, o que será aprofundado no próximo capítulo.

## 2 Traços E Influências Mais Marcantes Da Cultura Greco-Romana Na Modernidade Racional Eurocêntrica

Podemos encontrar na modernidade racional eurocêntrica diversas bases filosóficas e organizacionais da cultura greco-romana. Tal época tinha como uma das suas principias características a utilização da razão (raciocínio e demonstração),

assim como introduzido e fortemente defendido na antiguidade greco-romana.

A modernidade teve como ponto de partida o renascimento cultural e os primeiros filósofos que aprofundaram o assunto foram Descartes, Francis Bacon, Newton, Galileu e Darwin. Estes três últimos sugeriram a aplicação do método experimental na ciência, o que também já havia sido proposto na antiguidade greco-romana.

Para os pensadores modernos, a modernidade significava a vitória da razão e sua necessária penetração em todos os ramos da sociedade para que assim fossem alcançados avanços na cidadania, na ciência, na física, na geometria, na matemática e, acima de tudo, na organização social livre de fatores religiosos, mitológicos, tirânicos e aristocráticos[17]. A "emancipação" da razão humana também apresentou ideias de Estado-nação, levando em consideração a geografia, a política, a história e a cultura.

Além da razão humana, a modernidade também se caracterizava pelos valores de unidade, de objetividade, de esforço humano e da ética. Tinha a ideia de ser absoluta.

O positivismo ganha força, assim como a ideia de "*Dikê*" era essencial na antiguidade greco-romana. Buscava-se uma regulamentação, em especial, no que tange ao mercado.

Nesta época, o Estado Constitucional Moderno legitimava o exercício do poder político. Assim,

---

[17] "O cerne do programa moderno residia, indubitavelmente, na confiança na capacidade racional do ser humano. Os modernos atribuíam à razão papel central no processo cognitivo. A razão moderna compreende mais do que simplesmente uma faculdade humana. O conceito moderno de razão remetia à assertiva de que uma ordem e uma estrutura fundamentais são inerentes ao conjunto da realidade. O programa moderno se alicerçava na premissa de que a correspondência entre a tessitura da realidade e a estrutura da mente habilitaria esta última a discernir a ordem imanente do mundo exterior. A ideia de uma modernidade denotava, assim, o triunfo de uma razão redentora, que se projetaria nos diversos setores da atividade humana. Esta razão deflagraria a secularização do conhecimento, conforme os arquétipos da física, geometria e matemática. Viabilizaria a racionalidade cognitivo-instrumental da ciência, concebida como a única forma válida do saber. Potencializaria, através do desenvolvimento científico, o controle das forças adversas da natureza, retirando o ser humano do reino das necessidades. Permitiria ao homem construir o seu destino, livre do jogo da tradição, da tirania, da autoridade e da sanção religiosa." (SOARES, 2007, p. 16)

> é o princípio da soberania popular, segundo o qual todo poder vem do povo, que, concretizado segundo procedimentos juridicamente regulados, permite harmonizar os pilares do Estado de Direito e do Estado Democrático. Neste sentido, o Estado constitucional de Direito apresenta, como traços marcantes de sua conformação histórica, os princípios da soberania nacional, da independência dos poderes e da supremacia constitucional. (SOARES, 2007, p. 19).

A revolução industrial e a introdução do sistema econômico capitalista também foram importantes fatores para a modernidade já que foram os principais motivos para a sua globalização.

Outro ponto fundamental para a modernidade é o tecnológico, que tem por base a racionalidade e a integração funcional. Com a tecnologia, que está ligada à ideia de progresso científico, a humanidade atinge patamares e resultados bem superiores aos que se tinham nas épocas anteriores.

Neste cenário, o estado moderno ganha muita força, a ponto de se tornar o regulador estatal com a utilização do direito e sua função ideológica de manter a ordem e garantir os interesses privados econômicos.

Neste período também surge o pensamento eurocêntrico, que traz a cultura europeia como a mais desenvolvida. Entende que ela é superior às demais, de modo que ao "introduzir" (o que na verdade é uma imposição, como veremos no próximo capítulo) seus costumes, organização social, padrão político e social, estaria contribuindo para o desenvolvimento, para a modernização e para a civilização das culturas "subdesenvolvidas".

A modernidade racional eurocêntrica pregava, ao menos na teoria, a possibilidade de um diálogo sadio e proveitoso entre as culturas para viabilizar a convivência entre elas.

Para Enrique Dussel (2005, p. 28), existem dois conceitos de "Modernidade". O primeiro é o eurocêntrico, provinciano, regional que, com a utilização da razão, proporciona desenvolvimento ao ser humano. Nas palavras do autor,

> A modernidade é uma emancipação, uma "saída" da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que proporciona à humanidade um novo desenvolvimento do ser humano. Este processo ocorreria na Europa, essencialmente no século XVIII. O tempo e o espaço deste fenômeno são descritos por Hegel e comentados por Habermas (1988: 27) em sua conhecida obra sobre o tema – e são unanimemente aceitos por toda a tradição européia atual: Os acontecimentos históricos essenciais para a implantação do princípio da subjetividade [moderna] são a Reforma, a Ilustração e a Revolução Francesa. Como se pode observar, segue-se uma seqüência espacial-temporal: quase sempre se aceita também o Renascimento Italiano, a Reforma e a Ilustração alemãs e a Revolução Francesa. Num diálogo com Ricoeur (Capone, 1992), propôs-se acrescentarmos o Parlamento Inglês à lista. Ou seja: Itália (século XV), Alemanha (séculos XVI-XVIII), Inglaterra (século XVII) e França (século XVIII). Chamamos a esta visão de "eurocêntrica" porque indica como pontos de partida da "Modernidade" fenômenos intra-europeus, e seu desenvolvimento posterior necessita unicamente da Europa para explicar o processo. Esta é aproximadamente a visão provinciana e regional desde Max Weber – com sua análise sobre a "racionalização" e o "desencantamento"– até Habermas. Para muitos, Galileu (condenado em 1616), Bacon (Novum Organum, 1620) ou Descartes (O Discurso do Método, 1636) seriam os iniciadores do processo moderno no século XVII.

Ocorre que Dussel (2005, p. 28) prefere e sugere uma outra visão da modernidade, em âmbito mundial, definindo

> como determinação fundamental do mundo moderno o fato de ser (seus Estados, exércitos, economia, filosofia, etc.) "centro" da História Mundial. Ou seja, empiricamente nunca houve História Mundial até 1492 (como data de início da operação do "Sistema-mundo"). Antes dessa data, os impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si. Apenas com a expansão portuguesa desde o século XV, que atinge o extremo oriente no século XVI, e com o descobrimento da América hispânica, todo o planeta se torna o "lugar" de "uma só" História Mundial (Magalhães-Elcano realiza a circunavegação da Terra em 1521)."

O autor ressalta, ainda, que a modernidade foi um período que objetivou a "saída" da humanidade de um estado de imaturidade regional, provinciana, não planetária" (DUSSEL, 2005, p. 30) mas, por outro lado, serviu de justificativa para atitudes irracionais e violentas, como será aprofundado no próximo capítulo.

Assim, ao observarmos a Modernidade Racional Eurocêntrica é possível perceber que ela se baseou em avançados princípios e pensamentos da cultura greco-romana e foi além ao impor seus ideais para as demais culturas. Ocorre que devemos verificar, com base em um olhar crítico, se essas interferências foram mesmo um "favor" prestado para a humanidade.

Importante observar, mas sem aprofundar o tema para não fugir do principal enfoque deste artigo, que o período posterior à modernidade foi a Pós-modernidade[18], que tinha como características a relatividade, a diversidade, a interdisciplinaridade, a imaginação individual, o subjetivismo, aspectos estéticos (arquitetura e arte por exemplo), a ruptura com rigores filosóficos e dava grande importância para o presente e para o prazer. A tecnologia ganha mais força enquanto a ciência defendida pela modernidade está com a credibilidade abalada em decorrência dos desastres gerados, como a deterioração ambiental e a criação da bomba atômica, a título ilustrativo.

Trata-se de um período posterior a era dos descobrimentos e da Revolução Industrial que nasce a partir das promessas descumpridas pela Modernidade. Surge do aumento da consciência política da população. Teve como principais pensadores David Antin, Jean-François Lyotard, Jürgen Habermas, Nietzsche, Foucault, Jean Baudrillard, Frederic Jameson, e Gianni Vattimo[19].

---

[18] Ressalta-se que "A relação entre o moderno e o pós-moderno é, pois, uma relação contraditória. Não é ruptura total como querem alguns, nem de linear continuidade como querem outros. É uma situação de transição em que há momentos de ruptura e momentos de continuidade. A combinação específica entre estes pode mesmo variar de período para período ou de país para país." (SANTOS, 1999, p. 103)

[19] Para Vattimo, "A chamada "pós modernidade" aparece como uma espécie de Renascimento dos ideais banidos e cassados pela nossa modernidade racionalizadora. Esta modernidade teria terminado a partir do momento em que não podemos mais falar da história como algo de unitário e quando

## 3 A Colonialidade Do Poder E Do Saber E As Suas Consequências Profundas Para As Culturas Originárias Dos Ancestrais Dos Povos Latino-Americanos Na Visão Do Filósofo Latino-Americano Enrique Dussel

Conforme observado no Capítulo anterior, a modernidade racional eurocêntrica introduziu suas características aos demais povos ao redor do planeta. Ocorre que o filósofo latino-americano Enrique Dussel entende que este "favor" prestado às demais civilizações nada mais é do que uma falácia que tem por objetivo ocultar a imposição de certas características em prol da própria Europa.

Ele explica como o "sistema-mundo" foi formado, incluindo a divisão entre "centro" e "periferia", o que é objeto de grande reflexão e de críticas construtivas.

A civilização moderna sempre se julgou superior e mais desenvolvida, com o dever de desenvolver as demais, de modo que se houvesse oposição a este "processo civilizador", a utilização da violência e o sofrimento dos outros povos justificavam-se em prol do "desenvolvimento"[20].

---

morre o mito do Progresso. É a emergência desses ideais que seria responsável por toda uma onda de comportamentos e de atitudes irracionais e desencantados em relação à política e pelo crescimento do ceticismo face aos valores fundamentais da modernidade. Estaríamos dizendo adeus à modernidade, à Razão (Feyerabend). Quem acredita ainda que "todo real é racional e que todo real é racional (Hegel)? Que esperança podemos depositar no projeto da Razão emancipada, quando sabemos que o financeiro é submetido ao jogo cego do mercado? Como pode o homem ser feliz no interior da lógica do sistema, onde só tem valor o que funciona segundo previsões, onde seus desejos, suas paixões, necessidades e aspirações passam a ser racionalmente administrados e manipulados pela lógica da eficácia econômica que o reduz ao papel de simples consumidor." (VATTIMO, 2001)

[20] "Se a Modernidade tem um núcleo racional ad intra forte, como "saída" da humanidade de um estado de imaturidade regional, provinciana, não planetária, essa mesma Modernidade, por outro lado, ad extra, realiza um processo irracional que se oculta a seus próprios olhos. Ou seja, por seu conteúdo secundário e negativo mítico, a "Modernidade" é justificativa de uma práxis irracional de violência. O mito poderia ser assim descrito: 1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica). 2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral. 3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à européia o que determina, novamente de modo inconsciente, a

A modernidade eurocêntrica impôs aos demais povos, em especial aos latino-americanos, sua cultura em nome de uma "convivência" que, na verdade, tinha por objetivo consolidar uma estrutura capitalista transnacional deste modelo de estado liberal que transforma as culturas dominadas utilizando-se do "*overlapping consensus* (ação de esvaziamento prévio dos elementos críticos anticapitalistas dessas culturas, diferenças antiocidentais inaceitáveis)."[21]

Assim, além de todas as desigualdades e injustiças geradas pelo colonialismo, o eurocentrismo também tem a característica de tentar impedir que os outros povos compreendam o mundo conforme suas próprias perspectivas[22].

---

"falácia desenvolvimentista"). 4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial). 5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etcetera). 6. Para o moderno, o bárbaro tem uma "culpa" (por opor-se ao processo civilizador) que permite à "Modernidade" apresentar-se não apenas como inocente mas como "emancipadora" dessa "culpa" de suas próprias vítimas. 7. Por último, e pelo caráter "civilizatório" da "Modernidade", interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da "modernização" dos outros povos "atrasados" (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etcetera" (DUSSEL, 2005, p. 30)

[21] "Sub-repticiamente, impõe-se uma estrutura cultural em nome de elementos puramente formais de convivência (que tem sido uma expressão do desenvolvimento de uma cultura particular). Além disso, não se têm clara consciência de que a estrutura econômica deste processo é o capitalismo transnacional, que funda este tipo de Estado liberal, e que limita nas culturas "incorporadas", graças ao indicado pelo *overlapping consensus* (ação de esvaziamento prévio dos elementos críticos anticapitalistas dessas culturas, diferenças antiocidentais inaceitáveis.)" (DUSSEL, 2016, p. 3).

[22] "A *Colonialidade do Saber* nos revela, ainda, que, para além do legado de desigualdade e injustiças sociais profundos do colonialismo e do imperialismo, já assinalados pela teoria da dependência e outras, há um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhes são próprias. Como nos disse Walter Mignolo, o fato de os gregos terem inventado o pensamento filosófico, não quer dizer que tenham inventado O Pensamento. O pensamento está em todos os lugares onde os diferentes povos e suas culturas se desenvolveram e, assim, são múltiplas as epistemes com seus muitos mundos de vida. Há, assim, uma diversidade epistêmica que comporta todo o patrimônio da humanidade acerca da vida, das águas, da terra, do fogo, do ar, dos homens." (PORTO-GONÇALVES, 2005, p. 3)

> É essa visão eurocêntrica que nos impedirá de ver que não há um lugar ativo, a Europa, e lugares passivos, a América, por exemplo. Desde o início da primeira modernidade, sob hegemonia ibérica, que a colonialidade lhe é constitutiva. A América teve um papel protagônico, subalternizado é certo, sem o qual a Europa não teria acumulado toda a riqueza e poder que concentrou. Sublinhemos que a teoria da moderno-colonialidade ao ressaltar o papel protagônico subalternizado indica não um lugar menor da América e maior da Europa, como se poderia pensar nos marcos dicotomizantes do pensamento hegemônico. Ao contrário, assinala que há uma ordem geopolítica mundial que é conformada por uma clivagem estruturante moderno-colonial e que só pode ser compreendida a partir dessa tensão que a habita. (PORTO-GONÇALVES, 2005, p. 3).

É importante frisar que a Europa não se tornou o "centro" do mundo em decorrência da sua revolução científica ou cultural, mas sim como consequência das suas grandes conquistas territoriais e das suas respectivas colonizações, o que gerou um expressivo poder econômico e político aptos para a pretendida dominação. A Europa conseguiu avançar economicamente e expandir o seu sistema capitalista se apropriando das riquezas extraídas dos povos dominados e invadidos. Dussel, por sua vez, partindo deste pressuposto, busca práticas que equilibrem as desigualdades geradas por esse processo histórico[23].

[23] "Mas, como a Europa se tornou o centro do sistema-mundo? Segundo Dussel, com o descobrimento, conquista, colonização e subsunção da Ameríndia, dando à Europa uma vantagem comparativa determinante sobre o mundo otomano-muçulmano, a Índia ou a China. Com a gestão central do sistema-mundo, a Europa se torna a consciência reflexiva da modernidade e da história mundial. Não é o Renascimento desde o século XIV, nem a revolução científica do século XVII, mas a incorporação (sobretudo material) da Ameríndia o fato histórico inaugural da modernidade, foi esta a maior vantagem da Europa em relação às outras culturas, abrindo-se a partir daí possibilidades de poderio econômico (mercantilismo) e político (colonização) jamais vistos na história mundial, configurando a Europa como o centro do sistema-mundo. Este é o único sistema-mundo da história mundial, o sistema moderno europeu e capitalista. Sendo a Ética da libertação de Dussel uma visão do sistema-mundo que não se submete ao seu centro (Atlântico Norte- Europa ocidental e Estados Unidos), mas que, por se situar desde a periferia do sistema, busca dialogar com o centro a partir de outra situação originária, a situação sócio-histórica, econômica e política da periferia, demonstrando criticamente as contradições da gestão feita pelo centro do sistema-mundo, considerando novas possibilidades teóricas e sobretudo práticas que equilibrem a disparidade social e econômica entre o centro (os ricos) e a periferia (os pobres), resultado do processo histórico que se iniciou com o próprio sistema-mundo em

Dessa forma, não podemos ser ingênuos em aceitar que exista um simples diálogo entre as culturas, com possibilidade multicultural simétrica. Devemos, na verdade, situar as culturas com suas características específicas e respeitá-las como tais[24].

Para Dussel, a modernidade é uma inversão. As vítimas (os povos "periféricos") são transformadas em culpadas pela sua "ignorância" e os culpados, que impõem uma cultura, são considerados inocentes ao tentar ajudar aqueles que estão "atrasados", de modo que o sofrimento dos conquistados (vitimas) é tido como um sacrifício necessário para a modernização, quando, na verdade trata-se de "um ato irracional".

O autor ainda nos mostra com clareza que o "diálogo asséptico multicultural" gera uma política cultural agressiva e inclusive "guerras preventivas" em decorrência do "fundamentalismo de mercado". Para ele (2016, p. 3),

> Tem se passado portanto de: (a) um pretenso diálogo simétrico do multiculturalismo para (b) a supressão pura e simples de todo o diálogo e a imposição, pela força, da tecnologia militar da própria cultura ocidental, ao menos este é o pretexto, já que sugerimos que se trata tão somente do cumprimento dos interesses econômicos pelo petróleo, como demonstrou a Guerra do Iraque.

Não devemos aceitar essa imposição da modernidade europeia como único padrão político e cultural viável, cuja prática é repetida atualmente pelos Estados Unidos, sob pena de caminharmos para a autodestruição das demais culturas. O que devemos fazer é o caminho contrário. Ou seja, devemos resgatar as

---

1492, que evoluiu do capitalismo mercantil, depois para o industrial, e hoje para o transnacional (globalizado)." (BASTOS, 2017)

[24] "Nesse contexto, faz-se crítica à posição ingênua que definia o diálogo entre culturas como possibilidade multicultural simétrica, em parte idealizada e na qual a comunicação parecia ser possível para os seres racionais. [...] De qualquer forma, era necessário situar as culturas (sem nomeá-las concretamente nem estudar sua história e seu conteúdo estrutural) em uma situação assimétrica que se originava a partir de suas respectivas posições no próprio sistema colonial. A cultura ocidental, com seu evidente "ocidentalismo", alocava todas as demais culturas como mais primitivas, como pré-modernas, tradicionais ou subdesenvolvidas." (DUSSEL, 2016, p. 2)

culturas suprimidas, que possuem características incríveis e respeitáveis, e traçar uma racionalidade para o futuro[25]. E é isso que busca o novo constitucionalismo da América Latina[26].

Neste cenário, com o objetivo de uma organização social mais justa e equânime, temos o Estado Plurinacional, que respeita efetivamente a diversidade cultural[27]. Utiliza-se o diálogo entre as nações, em especial um diálogo intercontinental "Sul-Sul", buscando-se soluções específicas e realmente efetivas. A Modernidade não pode gerar exclusões, mas sim ter um sentido mundial[28].

---

[25] Nesse sentido: "Todo esse cenário atual – de verdadeira crise civilizatória –, fruto daquilo que a modernidade, sobretudo a modernidade do colonizador europeu – a atualmente a norte americana – impôs ao mundo, como único padrão político, econômico, social e cultural possível, que necessariamente deveria ser partilhado por todos, nos faz caminhar para a autodestruição. É o momento, portanto, de pensarmos alternativas a esse modelo ideologizante, homogeneizante e uniformizador [...] Toda essa busca, resgate, dos valores encobertos pela modernidade europeia no contexto latino-americano, de enorme diversidade étinico-cultural, política, econômica e social, corrobora uma tentativa de se resgatar no passado – de cultura milenares, tais como: as andinas, onde se destacam a Inca; a Asteca; a Maia; as Amazônicas, entre outras – uma racionalidade para o futuro, que seja mais respeitosa com a diversidade cultural da América Latina, bem como com a natureza." (SILVA; FABRIZ, 2015, p. 4-6)

[26] "O novo constitucionalismo, portanto, nascido na América Latina, sobretudo nas culturas andinas, trabalha no sentido de recuperar a origem revolucionária das discussões constitucionalistas, reconstruindo suas percepções a partir de uma busca pela emancipação social daqueles que foram excluídos pela modernidade, possibilitando-os participar ativamente da construção constitucional de seu país". (SILVA; FABRIZ, 2015, p. 14)

[27] "O Estado Plurinacional, neste ínterim, pode ser visto como um novo paradigma de organização social em busca dessa construção de um sentido, também, novo aos Direitos Humanos. Um sentido que ultrapasse a homogeneização e uniformização cultural, política, econômica e social da modernidade europeia ocidental – que pauta toda racionalidade universalizante dos Direitos Humanos – possibilitando a presença da diversidade, do outro, nos momentos mais importantes da uma sociedade [...] O Estado plurinacional, portanto, possibilita a existência de uma "cultura compartida" (SANTOS, 2007a, p. 32 – *tradução nossa*), que nada mais é do que a possibilidade da existência e reconhecimento de várias nações dentro de uma mesma sociedade. Essa possibilidade, como já se iniciou a discussão acima, interfere no modelo de decisão do Estado moderno ocidental, trazendo "à ágora" aqueles que foram encobertos pela universalização nacional". (SILVA; FABRIZ, 2015, p. 19-22)

[28] "O diálogo intercultural não é apenas - ou principalmente - um diálogo entre os apologistas de suas culturas, que tentaram mostrar aos outros as virtudes e os valores de sua própria cultura. É, sobretudo, um diálogo entre os críticos de sua própria cultura (intelectuais da "fronteira" entre a própria cultura e a Modernidade). Não são os que simplesmente a defendem de seus inimigos, mas que primeiramente a recriam a partir de pressupostos críticos que se encontram em sua própria tradição cultural e da mesma Modernidade que se globaliza. A Modernidade pode servir como catalisador crítico (se utilizada pela mão especialista de críticos da própria cultura). No entanto, não é um diálogo entre os críticos do

Ocorre que perceber a dominação sofrida pelos povos periféricos, nem sempre é uma tarefa fácil. Pequenos detalhes nos mostram como, de forma sutil, os povos dominadores impõem seu poder. A título ilustrativo, Carlos Walter Porto-Gonçalves (2005, p. 3) cita o caso dos endereços eletrônicos e, depois, conclui acertadamente no sentido de que a melhor dominação é aquela que neutraliza sem demonstrar isso. Vejamos:

> Assim como cada um, de cada lugar do mundo, tem de assinalar em seu endereço eletrônico o país onde mora e de onde fala – *br* (Brasil) ou *ve* (Venezuela); ou *mx* (México) [...] - aquele que fala a partir dos EUA não precisa apor *.us* ao seu endereço e, assim, é como se falasse de lugar-nenhum tornando familiar que cada qual se veja, sempre, de um lugar determinado, enquanto haveria aqueles que falam como se fossem do mundo e não de nenhuma parte específica. No Brasil, há o nordestino, o sulista e o nortista, mas não há o sudestino, nem o centro-oetista. Afinal, o sudeste é o centro e, como tal, não é parte. É o todo! **E a melhor dominação, sabemos, é aquela que, naturaliza, não aparece como tal.** Já houve época em que se opôs o verbo à ação. Todavia, a palavra, se verbo, indica ação. (grifo nosso).

Podemos citar, ainda, o famoso mapa mundi, que sempre traz a Europa no centro. Quando encontramos um mapa com outro continente na posição central nos sentimos, no mínimo, desconfortáveis e com dificuldade de analisá-lo.

Por outro lado, essa dominação é facilmente percebida quando verificamos pesquisas como o Relatório sobre o Desenvolvimento Humano das Nações Unidas, que mostra com clareza que os países mais ricos, a minoria, consome a maior parte dos bens da Terra e os mais pobres consomem uma parte muito

"centro" e os críticos da "periferia" cultural. É, sobretudo, um diálogo entre os "críticos da periferia", um diálogo intercultural Sul-Sul, antes de ser um movimento para o diálogo Sul-Norte. (Dussel, 2016, p. 68).

pequena[29]. Podemos, ainda, verificar a dominação pelas decisões impostas a todos os países pelo grupo denominado G-8 ou pelo Fundo Monetário Internacional.

Nesta linha de raciocínio, Dussel também defende um projeto intercultural denominado de Transmodernidade, em que as "culturas universais assimétricas" têm uma alteridade em relação à Modernidade europeia, buscando seus próprios caminhos. Para o autor (2016, p. 63),

> Por não serem modernas, essas culturas não podem ser "pós"-modernas. São pré-modernas (anteriores à Modernidade), contudo contemporâneas à Modernidade e logo serão transmodernas. O pós-modernismo é uma fase final da cultura moderna euro-americana, o "centro" da Modernidade. As culturas chinesa e vedanta não poderão jamais ser pós-moderno-europeias, e sim outra coisa bem diferente e a partir de suas próprias raízes.

A *Transmodernidade* de Dussel significa o surgimento de culturas universais em desenvolvimento que enfrentam os desafios da Modernidade e da pós-modernidade europeia e americana tendo por base sua própria existência cultural, trazendo soluções distintas daquelas imagináveis pela "cultura moderna única". Essa cultura transmoderna traz uma "uma pluriversalidade rica e será fruto de um autêntico diálogo intercultural, que deverá ter claramente em conta as assimetrias existentes."[30]

---

[29] "Aos 500 anos do começo da Europa Moderna, lemos no Relatório sobre o Desenvolvimento Humano 1992 (UNDP, 1992: 35)20 das Nações Unidas que os 20% mais ricos da Humanidade (principalmente a Europa Ocidental, os Estados Unidos e o Japão) consome 82% dos bens da Terra, enquanto os 60% mais pobres (a "periferia" histórica do "Sistema-Mundial") consome 5,8% desses bens. Uma concentração jamais observada na história da humanidade! Uma injustiça estrutural nunca imaginada em escala mundial! E não é ela fruto da Modernidade ou do Sistema mundial que a Europa ocidental criou?" (DUSSEL, 2005, p. 33)

[30] "Assim, o conceito estrito de "transmoderno" indica essa novidade radical que significa o surgimento - como se a partir do nada - da exterioridade, da alteridade, do sempre distinto, de culturas universais em desenvolvimento, que assumem os desafios da Modernidade e, até mesmo, da pós-modernidade euro-americana, mas que respondem a partir de outro lugar, other location (Dussel, 2002), do ponto de sua própria experiência cultural, diferente da euro-americana, portanto capaz de responder com

Com razão, o autor defende que o diálogo intercultural deve ser transversal sem que se pressuponha uma ilusória simetria entre as culturas. Para tanto, deve haver um autodescobrimento do seu valor. Em outras palavras, deve-se começar pela autovaloração. Nessa linha de raciocínio, não se deve aceitar que a modernidade imponha sua forma crítica de avaliar as situações. Cada um deve ter a capacidade de escolher os meios para a análise crítica da sua tradição. Nas palavras de Dussel (2016, p. 69/70):

> Com essa capacidade de se fertilizarem transversalmente, mutuamente, os pensadores críticos da periferia e dos espaços de "fronteira" consolidam o fruto do diálogo intercultural. Ao organizarem redes de discussão de seus problemas específicos, o processo de afirmação torna-se uma arma de libertação. Temos de nos informar e aprender com os fracassos, as conquistas e a justificação, mesmo que teórica, do processo de criação diante da globalização da cultura europeia e norte-americana, cuja pretensão de universalidade deve ser desconstruída a partir da perspectiva multifocal de cada cultura. [...]
> Uma estratégia pressupõe um projeto. Denominamos projeto "transmoderno" a tentativa libertadora que resume tudo o que temos dito. Em primeiro lugar, a afirmação é indicada como valorização de seus próprios momentos culturais negados ou simplesmente depreciados que se encontram na exterioridade da modernidade; que foram deixados de fora da consideração destrutiva desta pretensa cultura moderna universal. Em segundo lugar, esses valores tradicionais ignorados pela Modernidade devem ser o ponto de partida de uma crítica interna, a partir das

soluções completamente impossíveis para a cultura moderna única. Uma futura cultura transmoderna, que assume os momentos positivos da Modernidade (mas avaliados com critérios diferentes a partir de outras culturas antigas), terá uma pluriversalidade rica e será fruto de um autêntico diálogo intercultural, que deverá ter claramente em conta as assimetrias existentes. Um mundo pós-colonial e periférico, como o da Índia, em completa assimetria em relação ao centro metropolitano da era colonial, sem deixar de ser um núcleo criativo de renovação de uma cultura milenar e decisivamente distinta de qualquer outra, capaz de propor respostas inovadoras e necessárias para os desafios angustiantes que o planeta nos lança no início do século XXI. "Transmodernidade" indica todos os aspectos que se situam "além" (e também, cronologicamente, "anteriores") das estruturas valorizadas pela cultura euro-americana moderna, e que atualmente estão em vigor nas grandes culturas universais não europeias e foram se movendo em direção a uma utopia pluriversal." (DUSSEL, 2016, p. 63).

> possibilidades hermenêuticas próprias dessas culturas. Em terceiro lugar, os críticos, para serem críticos, devem viver o biculturalismo das "fronteiras" e então criar um pensamento verdadeiramente crítico. Em quarto lugar, esse processo supõe um período longo de resistência, de amadurecimento e de acumulação de forças. É tempo do cultivo acelerado e criativo do desenvolvimento da própria tradição cultural, agora a caminho de uma utopia transmoderna. Trata-se de uma estratégia de crescimento e criatividade de uma cultura não só decolonizada, mas renovada.

Assim, o diálogo entre os críticos das suas próprias culturas deve ser considerado "Transmoderno" e não moderno ou pós-moderno. A alteridade cultural dos povos pós-coloniais deve se desenvolver com um diálogo crítico intercultural para se evitar uma unidade globalizada devastadora das suas culturas.

Nesse contexto, após analisarmos com um olhar crítico o período moderno e suas respectivas ideias, é possível ou, mais do que isso, é necessário, negar "o mito civilizatório" e a "inocência da violência moderna" para identificar as diversas injustiças impostas pela Europa. Com isso teremos campo para "superar a limitação essencial da razão emancipadora [...] como razão libertadora". Neste viés a dignidade e a cultura dos demais povos são descobertas e respeitadas, de modo que a modernidade e sua alteridade sejam tratadas acertadamente em conjunto, atingindo, assim, o projeto transmoderno, conforme veementemente defendido por Enrique Dussel[31].

[31] "Apenas quando se nega o mito civilizatório e da inocência da violência moderna se reconhece a injustiça da práxis sacrificial fora da Europa (e mesmo na própria Europa) e, então, pode-se igualmente superar a limitação essencial da "razão emancipadora". Supera-se a razão emancipadora como "razão libertadora" quando se descobre o "eurocentrismo" da razão ilustrada, quando se define a "falácia desenvolvimentista" do processo de modernização hegemônico. Isto é possível, mesmo para a razão da Ilustração, quando eticamente se descobre a dignidade do Outro (da outra cultura, do outro sexo e gênero, etc.); quando se declara inocente a vítima pela afirmação de sua Alteridade como Identidade na Exterioridade como pessoas que foram negadas pela Modernidade. Desta maneira, a razão moderna é transcendida (mas não como negação da razão enquanto tal, e sim da razão eurocêntrica, violenta, desenvolvimentista, hegemônica). Trata-se de uma "Trans-Modernidade" como projeto mundial de libertação em que a Alteridade, que era coessencial à Modernidade, igualmente se realize. A "realização" não se efetua na passagem da potência da Modernidade à

## Considerações Finais

Conforme abordado no início do artigo, a antiguidade greco-romana, em especial, a Grécia, introduziu noções que foram essenciais para a construção da cultura e do pensamento político ocidental, tais como política, cidadania, igualdade, direito e outros conceitos. Os pensadores da época apresentaram aprofundados discursos filosóficos que são discutidos até os dias de hoje.

Partindo de premissas já fixadas neste momento histórico, a modernidade racional eurocêntrica procurou estabelecer uma nova forma de vida e de convivência com os demais povos. Utilizou muitas bases importantes para tanto, como o uso da razão, por exemplo.

Ocorre que, com a colonização econômica, ao tentar "introduzir" seus ideais de desenvolvimento aos demais povos, o que na verdade foi uma cruel imposição, destruiu muitas culturas e gerou grandes sofrimentos.

A estrutura capitalista transnacional imposta buscou esvaziar os elementos críticos das demais culturas. Ou seja, causou uma cegueira nos demais povos, que não tinham condições de compreender o mundo conforme suas próprias perspectivas culturais.

Houve uma dominação econômica e política eurocêntrica e uma invasão cultural com a colonialidade do poder e do saber. Os povos antigos como os incas, maias, astecas, tupi-guaranis foram dizimados e as culturas ancestrais eliminadas.

---

atualidade dessa Modernidade européia. A "realização" seria agora a passagem transcendente, na qual a Modernidade e sua Alteridade negada (as vítimas) se co-realizariam por mútua fecundidade criadora. O projeto transmoderno é uma co-realização do impossível para a Modernidade; ou seja, é co-realização de solidariedade, que chamamos de analéptica, de: Centro/Periferia, Mulher/Homem, diversas raças, diversas etnias, diversas classes, Humanidade/Terra, Cultura Ocidental/Culturas do mundo periférico ex-colonial, etc.; não por pura negação, mas por incorporação partindo da Alteridade." (DUSSEL, 2005, p. 31)

Assim, conforme fortemente defendido por Dussel, não podemos aceitar que exista um simples diálogo simétrico entre as culturas. Devemos, na verdade, situar as culturas com suas características específicas, respeitá-las como tais e, além disso, buscar resgatar partes das culturas suprimidas que possuem características ricas e incríveis e que certamente contribuirão para incrementar uma tentativa de diálogo intercultural para o futuro. Devemos formar um Estado Plurinacional que respeita efetivamente a diversidade cultural.

## Referências

BASTOS, Gustavo. **Enrique Dussel e a filosofia latino-americana.** Disponível em: < http://seculodiario.com.br/25514/17/enrique-dussell-e-a-filosofia-latino-americana>. Acesso em: 28 jul. 2017.

BORGES, Rudinei. **Sobre as origens do pensamento grego.** Disponível em: < https://revistaparametro.wordpress.com/2011/02/22/sobre-as-origens-do-pensamento-grego/>. Acesso em: 28 jul. 2017.

CASTORIADIS, Cornelius. **As Encruzilhadas do Labirinto II.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

DUSSEL, Enrique. **Europa, Modernidade e Eurocentrismo.** In: A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 25-34.

_____. Transmodernidade e Interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Rev. Sociedade e Estado**, v. 31, n.1, p. 51-73, jan./abr., 2016.

KROHLING, Aloísio. **Dialética e Direitos Humanos: Múltiplo dialético:** da Grécia à contemporaneidade. Curitiba: Juruá, 2014.

NAY, Olivier. **História das Ideias Políticas.** Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

PORTO-GONÇALVES, **Carlos Walter. Apresentação da edição em português**. In: A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 3-5.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela Mão de Alice**: O Social e o Político na Pós-Modernidade. 7. ed. Porto: Edições Afrontamento, 1999.

SILVA, Heleno Florindo da; FABRIZ, Daury Cesar. O Estado Plurinacional e o Novo Constitucionalismo Latino-Americano: Um jovem Paradigma para Reencontrar *velhas* Origens. **Rev. Derecho y Cambio Social**, v. XII, p. 1-34, 2015

SOARES, Ricardo Maurício Freire. **Tendências do Pensamento Jurídico Contemporâneo**. Salvador: JusPodivm, 2007.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**: Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

2

# A promessa utópica do progresso na modernidade e a realidade distópica da automação da produção

*Tayane De Castro Araújo*[1]

## Introdução

A modernidade, inicialmente, veio com uma grande narrativa utópica emancipadora progresssista, de que os avanços tecnológicos nos levam para uma melhoria na qualidade de vida. Contudo, com o século XXI, essas promessas mostraram-se sonhadoras, de forma que o futuro mostrou ter uma face distópica. A automatização da produção, que teoricamente promoveria o bem-estar ao homem, findou ser mais um elemento que proporciona instabilidade ao homem moderno. Como forma de melhor compreender o fracasso desse discurso modernista, este artigo recorre à narrativa do filme *Metrópolis*, de Fritz Lang.

A arte pode nos ajudar a compreender não só o período histórico em que ela foi produzida, e a sociedade em que ela se manifestou, mas também pode ser um importante instrumento de crítica. E, nesse aspecto, a distopia exerce uma função essencial, visto que permite que alguns elementos encontrados na presente

[1] Mestranda do Programa de Pós Graduação Strictu Sensu em Direitos e Garantias Fundamentais pela Faculdade de Direito de Vitória (FDV). Integrante do Grupo de Pesquisa Teoria Crítica do Constitucionalismo (CNPQ) na mesma instituição. Advogada.

realidade soem como um aviso de incêndio[2], de que se a humanidade continuar a fomentar determinados discursos, não será o progresso que ela encontrará, mas a sua própria destruição.

Dessa forma, tomando emprestado essa reflexão benjaminiana, e as críticas de Marshall Berman em relação a esse discurso progressista, é realizado um processo de análise desse discurso moderno desenvolvimentista, em especial no que se refere a automatização da produção. Além disso, usou a narrativa cinematográfica como forma de aprimorar essas meditações.

No sentido de alcançar esses objetivos, a primeira parte deste artigo se volta para a análise da forma como a arte pode servir como um auxílio na compreensão de uma sociedade e na reflexão de determinados discursos, e, para isso, apresenta a obra *Metrópolis*, utilizada com esse sentido neste trabalho. Na sua segunda parte, é feita a apresentação do discurso moderno do progresso e do desenvolvimento, mostrando o entusiasmo com as novas tecnologias que surgiram, e a exaltação às máquinas e com as fábricas do período. O movimento artístico novamente se apresentou importante nesse âmbito, para demonstrar como a sociedade vivenciou as expectativas trazidas pelas promessas modernas. E, por fim, no último tópico é analisado criticamente esse discurso progressista, tendo como amparo às obras de Walter Benjamin e Marshall Berman, e as reflexões trazidas pelo filme *Metrópolis*.

## 1 Reflexões Sobre O Discurso Moderno De Automação Da Produção: A Distopia "Metrópolis"

As obras-primas[3] de determinado período histórico permitem uma análise do próprio homem e do mundo que o rodeia.

[2] Expressão utilizada por Michel Lowy, conforme será explanado neste artigo.

[3] Obra-prima se refere não a um gênero artístico, englobando assim, não só a literatura, mas a arte e o cinema.

Como o literato francês, Émile Zola (1982, p.103) disse "A verdade é que as obras-primas do romance contemporâneo dizem muito mais sobre o homem e sobre a sua natureza do que graves obras de filosofia, de História e de Crítica.". Assim, continua o autor, o romance não possui limites, visto que pode dissertar sobre diversos assuntos, desde fisiologia à psicologia, tratar de uma única página vivenciada da humanidade, e assim, torna-se "senhor do mundo, como as ciências" (1982, p.103).

Além disso, os romances tornam-se essenciais devido às diversas formas de interpretação ao qual podem ser submetidos, há assim, uma abertura, uma permissão para se pensar diferente da realidade. Nas palavras de Moreira e Oliveira (2015, p. 18), "a Literatura[4] se faz essencial. Pelas infinitas possibilidades de interpretação, pela não fragmentação do homem, pela valorização da emoção, pela abertura ao pensar diferente".

O romance não precisa ter a correspondência exata com a realidade, ou o dever de trazer verdades absolutas. Ele também dispõe de uma facilidade em criar e recriar mundos, passear por diversos caminhos, descrever situações, Estados, pessoas, imaginar futuros fantasiosos, ou até mesmo prevê-los por meio do exame e das possíveis consequências de atos humanos. Desta forma, a literatura possui um importante papel crítico social.

Vale ressaltar que a obra artística não se limita a somente descrever a sociedade, ser o seu reflexo mecânico. A sua crítica deve, segundo Adorno (2003, p.66), ser imanente, isto é, os conceitos sociais não sejam trazidos de fora para dentro, mas originados da reflexão destas concepções dentro das próprias obras. Isto é, deve-se estabelecer dentro da arte, o todo da sociedade, analisar como esta é mostrada como unidade contraditória em si mesma, em que ela obedece aos parâmetros da sociedade, e em que ela é desobediente.

[4] No presente artigo, estendemos esse entendimento para as outras áreas culturais.

Entende-se nesse sentido, que as expressões culturais são uma forma de conhecimento, muito mais do que somente uma forma de expressão ou a construção de objetos semiologicamente autônomos (CÂNDIDO, 1999, p.85). Pode-se representar determinada realidade social ou humana, tornando-a muito mais inteligível.

Segundo Hilário (2013, p. 204), a literatura "trata de uma reflexividade crítica própria à cultura, isto é, de seus produtos, de diagnosticar sua situação e refletir sobre seus desígnios. A narrativa literária é uma forma a partir da qual a cultura pode pensar a si mesma". Desta forma, é permitido a sociedade analisar as suas concepções, criticando-as e observando o caminho traçado por tais fundamentos sociais. E, um importante gênero literário que permite retratar as realidades modernas é a distopia.

A primeira vez que esse termo foi utilizado foi em 1868, por Greg Webber e por John Stuart Mill em um discurso realizado no parlamento britânico (MATOS, 2013, p. 353). Segundo MATOS (2012, p. 41), o termo *distopia* vem do grego *dys* (doente, mal, anormal) e de *tópos* (lugar). Nesse contexto, adota-se a concepção de Hilário (2013 p. 205), de que a distopia é uma "forma distorcida de um lugar. Neste caso se referindo a um curso anormal e inesperado de acontecimentos que compõem determinada forma social". Isto é, a distopia seria uma realidade em que as estruturas sociais deveriam funcionar perfeitamente, só que devido a alguns elementos que se encontram na presente sociedade, tais como a sede de poder, o totalitarismo, o Estado de controle, impedem que as estruturas sociais cumpram a sua função atuando de forma normal, consequentemente essas disposições sociais tornam-se anormais.

As distopias, afirma Hilário (2013, p. 206), problematizam os possíveis danos causados por determinadas tendências que se encontram no presente, sempre enfatizando os processos de indiferenciação subjetiva, massificação cultural, vigilância total dos indivíduos, controle da subjetividade a partir de dispositivos de

saber entre outros elementos. Desta forma, "a narrativa distópica é antiautoriátia, insubmissa e radicalmente crítica" (HILÁRIO, 2013, p. 206). Devido a essas características e essas problematizações ressaltadas pelas narrativas distópicas, é possível destacar algumas discussões típicas do próprio século XXI, tecendo críticas à essas realidades, e tendo como pano de fundo a história fictícia criada, uma vez que esta evidência a possível situação a qual a humanidade pode chegar.

Hilário (2013, p. 207) considera que a distopia possui um pessimismo ativo, de forma que o futuro se torna algo pior, diferentemente da utopia[5], que espera sempre um futuro melhor. Ele utiliza assim, dois critérios para compreendê-la: primeiro, usando a concepção de Horkheimer, que afirmava que se analisar profundamente o presente, poder-se-ia ter uma imagem do futuro, e, segundo, voltando à Walter Benjamin ao narrar o curso da história a partir da perspectiva dos vencidos. Dessa forma, a narrativa distópica seria aquela que permitiria compreender o futuro, ao examinar as estruturas sociais do presente, voltando-se para narrar a história dos esquecidos.

Segundo Michel Lowy (2005, p. 32), a distopia, por conseguinte, seria uma espécie de aviso de incêndio, em que deve-se combater a previsão futurista, combatendo no presente os aspectos sociais que levariam a um futuro desastroso narrado na distopia. Nesse sentido, como forma de chamar a atenção para a possível concretização desta realidade, a narrativa distópica exagera na descrição dos fatos, sendo esta mais um des suas características, conforme descreve Hilário (2013, p. 207). Essa tendência ao descomedimento na descrição das situações é de suma importância para que se observe criticamente algumas situações e discursos do século XXI, tais como o da automação da produção.

[5] Narrativa sobre uma sociedade perfeita e feliz, com um discurso político que procurava expor a cidade justa. Etimologicamente significaria "lugar nenhum" (HILÁRIO, 2013, p. 204).

No presente ensaio, como forma de analisar essa realidade, a distopia eleita é o filme Metrópolis, do cineasta alemão Fritz Lang, produzido em 1926. A história se passa no ano de 2026, em uma cidade chamada Metrópolis. Em sua superfície moram os ricos, aqueles que mandam na cidade, economicamente e politicamente. No subsolo se encontra a cidade dos trabalhadores, local onde os obreiros vivem e trabalham em regime de escravidão, laborando juntamente com as máquinas que mantém funcionando a cidade na superfície.

JohFredersen é o governante desta cidade, sendo o mais poderoso de todos os capitalistas. Ele possui um único filho chamado Freder, que levava uma vida idílica, sem preocupações, aproveitando o que lhe era oferecido por sua classe social. Até que ele conhece Maria, uma líder dos operários que cuidava das crianças dos trabalhadores. Ao segui-la até a cidade dos trabalhadores, descobre as condições desumanas às quais os obreiros estavam submetidos. Ele chega a tentar conversar com o seu pai sobre o assunto, mas este o ignora. Freder, diante da negativa do pai, decide ajudar os trabalhadores e torna-se o mediador profetizado a existir: o coração que ligaria o cérebro (os capitalistas) às mãos (os trabalhadores).

Muitos aspectos poderiam ser ressaltados dessa narrativa, contudo, para os fins deste artigo, salienta-se a discussão promovida pelo filme da automatização da produção. Esse discurso surge no início da Modernidade, de forma a pregar o progresso por meio das máquinas, assim como a melhoria da qualidade de vida do trabalhador, e a promoção do "bem" social, conforme será analisado no próximo tópico.

## 2 A Modernidade E O Discurso Utópico: A Automatização Da Produção

Os sistemas culturais mundiais coexistiam entre si até 1492, conforme explica Enrique Dussel (2005, p. 27), quando eles se

modificam devido ao início da expansão portuguesa e da espanhola para as Américas. Nesse período é implantado o "sistema-mundo" em sentido estrito, isto é, surge esse processo de alargamento das fronteiras dos Estados Nacionais ibéricos por meio dos oceanos e não mais pelas caravanas continentais lentas e perigosas, e "inventa-se" o sistema colonial (DUSSEL, 2016, p. 58). Diante desse contexto, constata-se que houve uma modificação na constituição político-social e econômico da Europa.

O medievo era pautado pelo fortalecimento de líderes regionais, de forma que não existia a noção de Estado, e a economia era realizada por meio de comércios regionais. Constantinopla era o local que assegurava o acesso dos comerciantes europeus às rotas comerciais para a Índia e para a China. Porém, com a sua queda em 1453, esse caminho é bloqueado, e, consequentemente, impediu-se o comércio com o oriente. Diante dessa dificuldade, despontaram novas ciências e novas formas de alcançar o outro lado do continente, surgindo, dessa maneira, as primeiras expedições marítimas, que culminaram na expansão para o continente americano.

Nessa conjuntura, a sociedade e a economia também foram modificadas, uma vez que houve contato com outras culturas, e o comércio deixou de ser regional, passando a ser intercontinental. Devido a todas essas mudanças, e com o surgimento do movimento renascentista, que coloca o ser humano no centro do mundo, entende-se que no período da expansão para as américas, ou seja, 1492, é que iniciou a Modernidade[6].

Na Idade Média todo o conhecimento provinha de Deus, e, consequentemente as verdades eram eternas e concretas. Na Época Moderna essa visão contemplativa típica do saber do medievo é

[6] Deve-se ressaltar que parte dos filósofos europeus, tais como Hegel e Habermas entendem que a Modernidade somente teve início com a Revolução Francesa e esse período é enquadrado como o final da Idade Média (DUSSEL, 2005, p. 27). Contudo, este artigo discorda desse posicionamento e entende ser as expansões Marítimas no final do século XV que inaugura esse novo período, coadunando, dessa forma com o entendimento de Dussel.

abandonada, passando a racionalidade ser a cosmovisão do período (RICHE, 2005, p. 87). O conhecimento, segundo Flávio Elias Riche (2005, p. 87), passa a implicar a previsão e o controle dos fenômenos, em dominação da natureza e a qual o ser humano não mais pertence. Dessa forma, o ser humano que antes tinha um conhecimento totalmente sólido, baseado em uma figura eterna, onipotente, detentora de todo o conhecimento e que não poderia nunca cometer erros, substitui-a pelo homem, um ser errante, efêmero. Nesse contexto, o conhecimento e todas as experiências humanas tornam-se inconsistentes. A Modernidade passa a ser identificada como um período em que não há seguranças, todas essas podem ser dissolvidas, modificadas. Nas palavras de Marshall Berman, a modernidade é:

> um tipo de experiência vital- experiência de tempo e espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida- que é compartilhada por homens e mulheres em todo o mundo, hoje(...). Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas ao redor- mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos (BERMAN, 1986, p. 15).

Diante desse conceito, entende-se que a Modernidade é caracterizada como um período de constante mudança e transformação, a qual o próprio homem está submetido à ela. Devido a todas essas alterações modernas, muitos encaram essa época com uma visão entusiasta cega e acrítica, especialmente promovida pelos futuristas, "a tradição se igualava a escravidão, e a modernidade se igualava a liberdade" (BERMAN, 1986, p. 24). Nesse sentido, houve um movimento de descartar tudo o que era ortodoxo, costumeiro, e a Modernidade vinha com a liberdade para o homem medieval, com o conhecimento libertador.

Conforme já foi explanado no início deste artigo, a arte permite que se compreenda um período histórico, a sociedade

contemporânea a esta época, os sentimentos e as esperanças para o futuro. Diante dessa constatação, esse período vivenciado também pode ser vislumbrado por meio das obras artísticas e dos movimentos que se levantaram no período. Nesse sentido, pode-se observar toda esta animação moderna, sonhadora com as promessas de seu tempo, no documento responsável pelo início do Futurismo[7], o Manifesto Futurista de 1909, publicado no jornal francês "Le Figaro" pelo poeta FilippoTommaso Marinetti:

> Nós cantaremos as grandes multidões excitadas pelo trabalho, pelo prazer, e pelo tumulto; nós cantaremos a canção das marés de revolução, multicoloridas e polifónicas nas modernas capitais; nós cantaremos o vibrante fervor noturno de arsenais e estaleiros em chamas com violentas luas elétricas; estações de trem cobiçosas que devoram serpentes emplumadas de fumaça; fábricas pendem em nuvens por linhas tortas de suas fumaças; pontes que transpõem rios, como ginastas gigantes, lampejando no sol com um brilho de facas; navios a vapor aventureiros que fungam o horizonte; locomotivas de peito largo cujas rodas atravessam os trilhos como o casco de enormes cavalos de aço freados por tubulações; e o vôo macio de aviões cujos propulsores tagarelam no vento como faixas e parecem aplaudir como um público entusiasmado (MARINETTI, 1909).

Examinando o trecho acima, verifica-se a exaltação à velocidade, às invenções desse novo tempo (os aviões, as locomotivas), as grandes fábricas, enalteceu o trabalho. As promessas da Modernidade eram grandiosas como as suas invenções. Nas palavras de Marshall Berman (1986, p. 24), "ainda podemos sentir-nos tocados pela verve e o entusiasmo juvenil dos futuristas, pelo desejo de fundir suas energias com a tecnologia moderna e criar um mundo novo".

[7] Movimento inicialmente literário, e que posteriormente se expandiu para as outras áreas da Arte, tais como a pintura e para a poética. Teve grande influência no movimento modernista brasileiro (GUERINI, 2008, p.365)

Nesse contexto, os futuristas foram essenciais para a compreensão desse entusiasmo moderno. Em suas obras e poesias, a exaltação das máquinas, eram perceptíveis, e entendiam a fábrica como um ser humano exemplar, que homens e mulheres deveriam tomar como modelo para suas vidas (BERMAN, 1986, p. 26). Como no filme "Metrópolis", no episódio em que o trabalhador se incorpora ao movimento da máquina para fazê-la funcionar corretamente, os homens e as mulheres modernos também deveriam passar a ser reproduções mecânicas.

Esse entusiasmo com as máquinas pode ser percebido também em um discurso proferido por um psicólogo social, Alex Inkeles:

> Uma fábrica gerida por administração moderna e princípios seguros nas relações pessoais dará aos seus trabalhadores um exemplo de comportamento racional, equilíbrio emocional, comunicação aberta a respeito das opiniões, o sentimentos e a dignidade do trabalhador, o que pode ser um poderoso exemplo dos princípios e práticas da vida moderna (INKELES APUD BERMAN, 1986, p. 26).

Da análise do trecho, percebe-se que os homens que deveriam se enquadrar às máquinas, e não o oposto, visto que as fábricas são um grande exemplo de comportamento racional, equilíbrio. Para que a sociedade se desenvolvesse e caminhasse para um futuro melhor, os passos a serem dados deveriam ser em relação a mecanização das relações sociais, à imitação das dinâmicas fabris, e uma vez que as indústrias estavam sendo bem-sucedidas adotando seus métodos produtivos, a humanidade também o seria se os adotassem também.

Outra característica que se pode perceber do exame do manifesto futurista, e no próprio discurso do psicólogo social acima descrito, é o louvor e a busca constante pelo progresso. Essa peculiaridade moderna começa a se desenvolver no Movimento iluminista do século XVIII, quando os seus pensadores começaram

a promover os ideais de racionalismo, cientificismo, antiabsolutismo, anticlericalismo, a defesa das liberdades individuais e exaltação do progresso (KHROLING, 2011, p. 5).

Um dos primeiros a desenvolver a ideia de progresso, de acordo com Santos (2009, p. 196), foi o filósofo Condorcet em sua obra "Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano", na qual ele buscava entender como a sociedade progride e os motores que a impulsionam. Nessa obra, o pensador identificou a perfectibilidade como a característica humana que não existia em nenhum outro animal e que seria um dos fatores que permitiria o progresso:

> Tal é a meta da obra que empreendi, e cujo resultado será mostrar pelos fatos, assim como pelo raciocínio, que a natureza não indicou nenhum termo ao aperfeiçoamento das faculdades humanas; que a perfectibilidade do homem é realmente indeterminada: que os progressos desta perfectibilidade, doravante independentes da vontade daqueles que desejariam detê-los, não tem outros termos senão a duração do globo onde a natureza nos lançou (CONDORCET, 1993, P.20).

A perfectibilidade seria uma das propulsoras do progresso, visto que a natureza humana tende a se aperfeiçoar, independente da vontade do indivíduo, o progresso, assim, seria algo natural. Nessa perspectiva, somente uma catástrofe astronômica ou um desequilíbrio planetário impediria essa marcha progressista.

Vale ressaltar que esse conceito, segundo Santos (2009, p. 10), é intrínseco a ideia de história, uma vez que a perfectibilidade separaria o homem do animal desde o início, e consequentemente, o progresso andaria juntamente com a história. Além disso, o Condorcet ainda entende que faz parte desse conceito de progresso a ideia de cumulatividade, visto que uma ação humana originaria uma reação, que geraria uma outra ação e assim sucessivamente, da mesma forma com a descoberta de um instrumento, levaria ao conhecimento de outro método, e este levaria a novas descobertas,

que desaguaria na descoberta de um novo objeto e assim sucessivamente (SANTOS, 2009, p. 11). Dessa forma, Condorcet acreditava que o progresso atuaria de forma linear e constante.

Dessa forma é criada a visão utópica moderna, fundamentada na crença do progresso da humanidade, em que jamais ocorreria um retrocesso, visto que o conhecimento é cumulativo, e a natureza do homem é perfectível. Junta-se a isso a exaltação futurista com as novas tecnologias, máquinas criadas e descobertas, que teoricamente levaria a uma melhor qualidade de vida e ao desenvolvimento.

Essa exaltação utópica moderna pode ser visualizada no filme Metrópolis, quando se observa a superfície da cidade. Percebe-se que os prédios são enormes, como se o desenvolvimento pudesse ser demonstrado pela altura dos edifícios e pelas arquiteturas diferenciadas, assim como há carros nas rodovias e vários aviões no céu (a velocidade e a tecnologia como elementos progressistas). Aqueles que possuem uma posição elevada nesta sociedade tem acesso ao "Jardim dos prazeres, pode praticar esportes e usufruem do progresso e do desenvolvimento trazido pela movimentação das grandes máquinas do subsolo. Para eles, a modernidade estava cumprindo com as suas promessas.

Contudo, a realidade não se resumia a Metrópolis da superfície. Para que a máquina funcionasse no mundo exterior, no subsolo haviam trabalhadores que estavam sendo explorados e descartados quando cometiam erros. Na cidade dos trabalhadores, a visão utópica moderna mostrava o seu lado distópico. Da mesma forma, a humanidade, em fins do século XIXe início do século XX, com as revoltas que ocorriam em relação às péssimas condições de trabalho, com as duas grandes guerras que estavam em sua iminência de ocorrer, com o surgimento de regimes totalitários, contatou-se esta realidade distópica do discurso progressista.

## 3 Um Sonho Moderno Dissolvido Na Realidade Distópica: Críticas A Utopia Progressista Da Automação Da Produção

A Modernidade veio com o discurso utópico futurista do progresso e da marcha para o desenvolvimento da humanidade. Contudo, na medida em que os passos para esse desenvolvimento eram dados, por meio da construção de grandes fábricas e máquinas, a realidade mostrava que a humanidade caminhava para uma realidade distópica.

Ao descrever a Modernidade e o curso do progresso, o literato alemão Walter Benjamin utiliza da imagem de um quadro chamado "Angelus Novus" de Paul Klee, em que há:

> Um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso (BENJAMIN, 1940, p. 4)

Na descrição do escritor alemão, o progresso seria como uma tempestade que vai destruindo tudo, em uma marcha constante, deixando rastros de ruínas de destruição. Não há como interromper esse curso progressista, que como uma locomotiva a vapor vai andando pelos trilhos da história sem preocupar-se com os corpos humanos sob os quais irá passar. Nesse sentido, as críticas de Benjamin em relação ao progresso voltam-se especificamente para o fato de que não é o fato das tecnologias se desenvolverem, e a humanidade buscar sempre aperfeiçoar-se, mas é desconsiderar os custos humanos desse desenvolvimento.

Essa imagem, do anjo que só enxerga ruínas quando olha para o passado, trazida por Walter Benjamin também reflete a dialética vivenciada pelo homem moderno, que, movido pelos ideais de progresso, entende que para a construção de um futuro, o passado deve ser destruído, visto que com ele existem as tradições, que por tantos anos fizeram-no permanecer imóvel. Dessa forma, para que haja mais criação, o que existe deve ser desmanchado, nem que seja para remodelá-lo.

Marshall Berman, em seu livro "Tudo o que é sólido se desmancha no ar", ao examinar o discurso progressistas, compara-o com a figura do Fausto[8] de Goethe, para assim, criticá-lo. Uma das primeiras reflexões realizadas pelo autor é o fato da dinamicidade da Modernidade, que é mostrada na figura do desejo de continuar em movimento de fausto: "Se eu aceito parar serei escravo", pois sabe que assim que repousar sua alma será entregue ao diabo, além disso, ele se regozija com a possibilidade de mergulhar nessa enxurrada de eventos, visto que para ele, "o homem se afirma pela atividade infatigável" (BERMAN, 1986, p. 51). Da mesma forma como Fausto teme tornar-se servo do diabo, por isso não cessa o seu trabalho, o homem moderno também sofre uma forte pressão de que se parar, será descartado.

Essa característica moderna pode ser visualizada no filme "Metrópolis" também, em uma das primeiras cenas, em que o trabalhador, mesmo muito cansado e não aguentando mais laborar, continua o seu ato, até que a sua exaustão chega ao extremo e ele faz com que a pressão na máquina chegue ao máximo causando uma explosão. Após o acidente, a máquina não pode parar, pois

[8] É um poema Trágico do escritor alemão Johann Wolfgang von Goethe, escrito no século XVIII. Conta a história de um sábio que após ter adquirido conhecimento de toda ciência, magia, religião, percebe que todos os conhecimentos humanos são limitados. Até que aparece Metistófoles, um demônio, que lhe, oferece todo o poder e o conhecimento ilimitado do mundo, em troca da sua alma. O contrato entre ambos é feito, e toda a obra desenrola-se da busca incessante pelo poder e pelo desenvolvimento. Uma grande reflexão realizada pelo escritor alemão é a desconsideração que Fausto passa a ter em relação aos sacrifícios humanos que ele comete para alcançar o tão almejado progresso (MARSHALL, 1986).

muitos seriam os prejuízos econômicos, e o progresso não pode ser estagnado, logo, os trabalhadores devem ser substituídos por outros, e os acidentados devem ser descartáveis, pois não são mais necessários.

Essa característica moderna da dinamicidade também pode ser percebida na tempestade do "AngelusNovus", citada por Benjamin, pois ela não permite que se interrompa o curso a história. O progresso assim, é concretizado pelo caminhar histórico, o ser humano sempre está a aperfeiçoar-se, como já havia descrito Condorcet, a perfectibilidade é uma característica inerentemente humana, e, por isso, ele não é interrompido. Essa dinamicidade, apesar de observar que houve custos humanos consequentes das atitudes progressistas, impede que verdadeiramente os perceba e aja para modificar a situação, afinal, "o crescimento humano tem custos humanos; qualquer um que o deseje tem que pagar o preço, e o preço é altíssimo" (BERMAN, 1986, p.57).

O progresso e o desenvolvimento são para o benefício da própria sociedade, e isso justifica todos os dispêndios humanos que, por ventura, ocorrerem. Berman (1986, p.65) ressalta isso quando examina as ações de Fausto no terceiro ato da narrativa, no qual ele se transforma no "fomentador", em que "Ele sabe que as pessoas sofrem(...). Mas está convencido que são as pessoas comuns, a massa de trabalhadores e sofredores, que obterão o máximo de benefício dessa obra gigantesca". Todavia, nessa busca de encontrar uma forma de impedir o sofrimento humano, surge a tragédia.

Da mesma forma, a automação do trabalho veio para que o ser humano tivesse mais qualidade de vida, pudesse ter mais tempo com sua família e diminuísse os trabalhos perigosos e insalubres. Havia o discurso de que o desenvolvimento veio com às máquinas. A grande questão é que a máquina seria um objeto de utilização do homem para a produção, contudo, o homem incorporou-se à máquina. Essa conclusão é representada em diversos episódios do filme. Um deles foi a já citada cena em que o trabalhador começa a fazer parte da dinâmica da máquina, o seu próximo ato é aquele

guiado pela máquina. Outra seria a mesma em que ocorre a já relatada explosão, e há a substituição. Diante dessas cenas, o filme permite que se compreenda que a máquina é a responsável pelo funcionamento da cidade, mas também pela precarização do trabalho.

Deve-se ressaltar, contudo, que a principal crítica não se refere a máquina e a sociedade mecanizada. Isso é bem nítido quando alguns obreiros começam a se revoltar contra as máquinas, almejando quebrá-las, e, em decorrência disso, é inundado a cidade dos trabalhadores, quase matando os seus moradores. A principal crítica volta-se à utilização da máquina sem sentimento, isto é, não para alcançar o progresso, mas como um recurso para escravizar o homem:

> Deve-se ter em conta que Lang encaminha em Metrópolis não uma crítica direta à Máquina e à sociedade mecanizada, mas sim uma crítica à utilização da máquina sem sentimento, isto é, a máquina utilizada não como meio para alcançar e assegurar o progresso, mas sim como recurso para escravizar o homem. Trata-se, sobretudo, de uma crítica à mecanização do homem, e não de uma crítica à máquina em si mesma. Metrópolis não rejeita propriamente a máquina, e é digno de nota o fato de que grandes catástrofes ocorrem no filme a partir da destruição irracional das máquinas pelos operários que tinham sido manipulados pelo robô-agitador (BARROS, 2016, p.153).

Assim como no filme, a realidade vivenciada no século XXI, demonstra que as máquinas, que surgiram como um louvor ao progresso e um caminho para o bem estar o indivíduo, acabaram se tornando a sua condenação. Em virtude da tecnologia e da ciência, o homem moderno foi levado a uma nova era da precariedade.

## Considerações Finais

A arte é um instrumento que permite analisar não só a sociedade em que a obra foi construída, mas é um grande auxílio na

análise crítica de determinado fato social. A distopia, nesse contexto, possui um papel essencial, visto que, com seus exageros, realça elementos que se fazem presente na realidade, como o Estado controlador, a falta de privacidade dos cidadãos, e que se ignorados, podem levar a um futuro catastrófico, na perspectiva de proteção de direitos fundamentais.

Diante dessas considerações, entende-se que a narrativa distópica proporciona importante reflexões sobre o discurso moderno progressistas, em especial aquele que se refere a automação da produção. Para compreender melhor esse horizonte distópico que despontou com o surgimento das máquinas, utilizou-se do filme "Metrópolis". A discussão retirada desse filme, e que se procurou examinar neste artigo foi o discurso moderno de desenvolvimento e progresso, tendo como de fundo a celeuma da automação da produção.

A Modernidade desponta como um tempo de transformação, com a confiança de que as ciências seriam o percurso para se alcançar o progresso da humanidade, e com as novas tecnologias, eram criadas máquinas que poderiam substituir o ser humano, de forma que os trabalhos repetitivos, perigosos e insalubres poderiam ser realizados por elas. As promessas do desenvolvimento eram tão grandes quanto o maquinário criado.

Nesse contexto, nasce a crença de que assim como o conhecimento não pode ser esquecido, e sempre é aprimorado com as novas descobertas, o progresso caminharia da mesma forma. A humanidade locomove-se de forma linear, constante e acumulada para o futuro, sendo impossível ocorrer retrocessos. Diante disso, o progresso seria iminente, o que levaria a uma melhor qualidade de vida do homem. Essas promessas, todavia, mostraram-se ser utópicas, conforme foi analisado neste artigo, e a Modernidade mostrou a sua face distópica.

A automação da produção, que inicialmente surgiu com o objetivo de melhorar as condições de labor do empregado, acabou tornando-se mais um fator de instabilidade e de pressão para o

homem moderno. Não são as máquinas que servem o homem, mas estes que a servem.

Dessa forma, a celeuma que se procurou evidenciar não foi o fato do ser humano desejar o progresso da humanidade, e o seu desenvolvimento, mas o fato de que nessa busca incessante por tais objetivos desconsiderou-se os custos humanos decorrente desse trajeto, e o futuro que se mostrava promissor, tornou-se desastroso para o homem moderno.

## Referências

ADORNO, Theodor W. Palestra sobre lírica e sociedade in: **Notas de literatura I**. São Paulo: Livraria Duas Cidades e Editora, v. 34, 2003.

BARROS, José D.'Assunção. Metropolis–A Distopia Urbana do cinema expressionista alemão e sua influência nos filmes de ficção científica. Animus. Revista Interamericana de Comunicação Midiática, v. 15, n. 30, 2016.

BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito da história, 1940. Obras escolhidas, 2012.

BERMAN, Marshall. Tudo que é sólido desmancha no ar. Editora Companhia das Letras, 1986.

CANDIDO, Antonio. A literatura e a formação do homem. In: Remate de males, 2012. Disponível: <http://revistas.iel.unicamp.br/index.php/remate/article/view/3560> Acesso em 10 de julho de 2017.

COMPAGNON, Antoine. Literatura para quê? Tradução de Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

CONDORCET, Jean-Antonio-Nicolas de Caritat. Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo" em Lander. Edgardo (org.) A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais–perspectivas latinoamericanas, p. 55-70, 2000.

_____. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. Sociedade e Estado, v. 31, n. 1, p. 51-73, 2016.

GUERINI, Andréia. Repensar o futurismo. Alea: Estudos Neolatinos, v. 10, n. 2, p. 365-368, 2008.

HILÁRIO, Leomir Cardoso. Teoria Crítica e Literatura: a distopia como ferramenta de análise radical da modernidade. Anuário de Literatura, v. 18, n. 2, p. 201, 2013.

KROHLING, Aloísio. busca da transdisciplinaridade nas ciências humanas. Revista Espaço Transdisciplinar, v. 1, n. 01, p. 5-11, 2017.

LÖWY, Michael; BENJAMIN, Walter. Aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". São Paulo: Boitempo, 2005.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Direito, técnica e distopia: uma leitura crítica. Revista Direito GV, v. 9, n. 1, p. 345, 2013.

_____. Law, literatureand cinema: anessayondystopicmovies. Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito, v. 4, n. 1, p. 40, 2012.

MARINETTI, FilippoTommaso. Manifiesto futurista. Recuperado el, v. 25, 1909.

MOREIRA, Nelson Camatta; OLIVEIRA, Juliana Ferrari de. À Guisa de introdução: O ensino Jurídico e a Literatura. In: Direito e literatura: e os múltiplos horizontes de compreensão pela Arte. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2015.

RICHE, Flávio Elias. A influência do paradigma científico-natural no pensamento político-social moderno. Lumen Juris, 2005.

SANTOS, Rodison Roberto. História e progresso em Condorcet. Cadernos de Ética e Filosofia Política, n. 15, p. 193-210, 2009.

ZOLA, Emile; **No Teatro**, O. Naturalismo. trad. Célia Berrettini. 1982.

# 3

# A sociedade do risco e a necessidade de um momento cosmopolita

*Bruna Pereira das Posses*[1]

## Introdução

A tese de que a sociedade industrial moderna, que se caracteriza pela produção e destruição de bens foi transferida pela sociedade de risco na qual a destruição dos riscos não corresponde às diferenças sociais, econômicas e sociais, como ocorreu na primeira modernidade foi desenvolvida por Ulrich Beck[2], na obra a Sociedade do Risco[3]. Beck trouxe à baila que o desenvolvimento da ciência e da técnica não poderiam ser capazes de controlar os riscos trazidos na modernidade, e que tal fato geraria consequências de alta gravidade para a saúde humana e para o meio ambiente, consequências estas desconhecidas a longo prazo, mas que assim que descobertas, seriam tendenciosas a serem irreversíveis.

---

[1] Aluna do Programa de Pós-Graduação Strictu Sensu em Direitos e Garantias Fundamentais da Faculdade de Direito de Vitória - FDV, curso de Mestrado em Direito, membro do Grupo de Pesquisa Teoria Critica do Constitucionalismo, FDV (CNPQ). Pós Graduada em Direito Civil e Processo Civil pela Fundação Getúlio Vargas, Advogada.

[2] Conforme será explicado a adiante, Beck divide a modernidade em duas fases, sendo que a primeira vai do início da revolução industrial, no século XVII, até o começo do século XX (La Sociedad Del Riesgo Global. Trad. Jesús Alborés Rey. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 2002, p. 221), e a segunda, via de consequência, tem início após esta data.

[3] *Risk Society* (em alemão em 1986 e em inglês em 1992).

Considerando a presença desses riscos globais eivados do desenvolvimento da sociedade moderna, percebe-se que os Estados vêm tomando medidas típicas de governos em estado de Exceção. A guisa de exemplo, o recém-eleito presidente dos Estados Unidos, Donald Trump no início deste ano, por meio de um decreto, fechou as fronteiras americanas à imigrantes de vários países, de maioria mulçumana e a refugiados de várias partes do mundo, por um determinado prazo. Tal medida fora tomada ante a necessidade de proteção dos americanos a ataques terroristas, até que o sistema de monitoramento estivesse adequado as necessidades.

Todavia, Beck argumenta que tais medidas são ineficazes, ele reconhece que a única garantia contra o risco e a existência de uma reflexividade feita de forma coletiva e múltipla. Considerando a tese do autor que na segunda modernidade ocorrerá o definhamento das fronteiras traçadas na primeira modernidade, os atos do chefe de estado não terão força, sendo incapazes de combater o risco existente, sendo ineficazes, via de consequência, estes estados de emergência.

Considerando tal panorama, a presente pesquisa busca investigar se a possível decretação de medidas típicas de estados que estão em exceção é eficaz ou não em ralação aos riscos globais descritos por Beck e qual seria a melhor alternativa para combatê-los ou se prevenir deles.

Para tanto, dividiu-se a pesquisa em três parte. Na primeira parte terão traçados os contornos a despeito do que seria essa sociedade do risco, o que seria um risco e quais os riscos detectados por Beck. Na segunda parte, que se interliga com as considerações finais traça-se o conceito de estado de exceção, bem como um caso fático vivenciado atualmente e depois, encerra-se com a discussão sobre o momento cosmopolita, trazido por Beck.

## 1 A Teoria Da Sociedade Do Risco De Ulrich Beck

> "No sentido de uma teoria social e de um diagnóstico de cultura,
> o conceito de sociedade de risco designa um
> estágio da modernidade em que começam a tomar
> corpo as ameaças produzidas até
> então no caminho da sociedade industrial."(Beck, 1997)

Para Ulrick Beck (1944-2015), o processo de industrialização ocorre de forma indissociável do processo que produz riscos, uma vez que as principais consequências do desenvolvimento cientifico industrial é colocar os indivíduos em contato com riscos e as inúmeras categorias transmissão nunca observadas previamente, que se constituem ameaças para as pessoas e para o meio ambiente. Deste modo, "os riscos acompanham a distribuição dos bens, decorrentes da industrialização e do desenvolvimento de novas tecnologias" (NAVARRO, CARDOSO, 2005, p.69)

> Depreende-se que para Beck a sociedade de risco origina-se da sociedade industrial. O tipo de sociedade existente no final do século XX inaugura uma outra fase histórica da humanidade, na qual finalmente se reconhece que a mesma tecnologia que gera benefícios ao ser humano é também responsável por provocar inesperadas e indesejadas conseqüências. A característica principal da sociedade de riscos é que as inovações tecnológicas e organizacionais da sociedade moderna também acarretaram efeitos colaterais negativos, cada vez mais complexos, imprevisíveis e, alguns deles, incontroláveis. Uma parte dos riscos contemporâneos escaparam do controle do sistema convencional das instituições da era industrial. O Estado-nação, não consegue mais regular os riscos de alta complexidade, principalmente, aqueles que têm uma espacialidade e uma temporalidade que vão além das fronteiras geopolíticas nacionais (HANSE; CALGARO, 2016, p. 10)

Esses riscos nasceram sem que os novos conhecimentos produzidos fossem capazes de trazer certeza de que eles seriam diminuídos ou passiveis de controle, ou ao menos de monitoramento eficaz.

> Esta certeza nos controles favorecidos pela ciência e pela tecnologia teve sua base na modernidade clássica onde os riscos eram compreendidos como fixos e restritos a determinados contextos localizados, e mesmo que atingissem à coletividade, estes seriam frutos do desenvolvimento de novas tecnologias (NAVARRO, CARDOSO, 2005, p.70)

Já na sociedade formada posteriormente – *sociedade do risco*, "os riscos ultrapassariam os limites temporal e territorial, e seriam produtos dos excessos da produção industrial" (NAVARRO, CARDOSO, 2005, p.72). Neste toar, Beck desenvolveu a obra Teoria da sociedade de risco (*Risk Society),* que é umas das teorias sociológicas escrita nos século XX de maior impacto, no campo das ciências sociais, jurídicas e das ciências da engenharia, com o destaque de sua obra, como não poderia ser diferente, Beck tornou um dos teóricos em maior destaque após a publicação da obra (MENDES, 2015) Meses antes do acidente nuclear que ocorreu em Chernobyl[45], Beck publicou um livro - *Risikogesellschaft* (1986), a

[4] "Beck relata que quando aconteceu o acidente nuclear de Chernobyl (25 de abril de 1986) estava revisando as provas do livro e acabou adicionando um novo prefácio, argumentando que aquele era um claro exemplo da nova modernidade na qual estamos afetados pelos efeitos colaterais da vitória sobre a luta pelo controle dos recursos naturais. Agora seríamos nós próprios o perigo e o progresso em si, a fonte de riscos. Com esta nova proposta e conceitos, gradativamente, Beck passou a ser uma referência obrigatória nos debates acadêmicos. Com estilo ensaístico, entrou de uma forma original no tema dos riscos, que já contava com uma significativa tradição na teoria social como uma área específica" (GUIVANT, 2001, p.97)

[5] O acidente nuclear em Chernobyl (1986) é, de longe, o acidente nuclear mais grave da história da energia nuclear. Ele foi classificado como nível 7 (acidente nuclear grave) da escala INES, o maior valor. Embora seja o mesmo nível no acidente nuclear de Fukushima foi classificada, as consequências do acidente de Chernobyl ainda eram muito piores. Na época do acidente de Chernobyl usina nuclear fornecida 4 reatores em operação e mais duas foram em construção. Em 9 de Setembro de 1982, uma fusão parcial da base ocorreu na planta reator número 1. Embora, devido ao sigilo da União Soviética, a comunidade internacional não foi informado até 1985 foi reparado e continuou trabalhando. O acidente grave ocorreu em 1986, quando explodiu o reator número 4. Posteriormente, apesar da

partir daí seriam traçados os contornos da teoria da sociedade do risco, e que originou toda linha teórica baseada na modernização reflexiva, ou segunda modernidade.

> O quase efeito premonitório do livro, que se confirmou pela realidade da explosão nuclear, dava força a uma visão eminentemente sociológica, baseada em fatores de mudança estrutural, assente no próprio conceito de sociedade e na força e na imanência dos fenómenos sociais. (MENDES, 2015, p.211)

A teoria formulada por Beck, teria como ponto de partida a modernização reflexiva, também denominada por Beck como segunda modernidade, seria a fase de radicalização dos princípios trazidos pela modernidade (GUIVANT, 2001).

> Supõe-se que modernização reflexiva signifique que uma mudança da sociedade industrial – ocorrida sub-repticiamente e sem planejamento no início de uma modernização normal, autônoma, e com uma ordem política e econômica inalterada e intacta – implica a radicalização da modernidade, que vai invadir as premissas e os contornos da sociedade industrial e abrir caminhos para outra modernidade (BECK, 1995, p.13)

Beck afirma que, ao passo que a primeira modernidade fora caracterizada pela presença de confiança no progresso e controle sob o desenvolvimento cientifico-tecnológico, pautada na procura de pleno controle sobre a natureza, a segunda fase da modernidade (reflexiva), seria baseada na falta de predição e controle dos riscos oriundos do desenvolvimento da ciência e da técnica (GUIVANT, 2001).

Opondo-se a um evolucionismo utópico, próprio das diferentes teorias da modernização, Beck propõe uma visão mais

---

gravidade do acidente e devido à energia precisa reatores 1, 2 e 3 acompanhados. O reator nuclear de Chernobyl 2 foi fechada em 1991, o reactor 1 em 1996 e três reator parou de funcionar em 2000 (FONTE: https://pt.energia-nuclear.net/acidentes-nucleares/chernobyl)

sombria, aquilo a que chamou de vulcão da civilização (BECK, 1999). Segundo José Manuel Mendes (2015, p. 213), Beck afirma que,

> (...) que as consequências do desenvolvimento científico e industrial são um conjunto de riscos que não podem ser contidos espacial ou temporalmente. Ninguém pode ser diretamente -responsabilizado pelos danos causados por esses riscos, e aqueles afetados não podem ser compensados, devido à dificuldade de cálculo desses danos. Além dos riscos ecológicos, assiste-se a uma precarização crescente e massiva das condições de existência, com uma individualização da desigualdade social e de incerteza quanto às condições de emprego, tornando-se a exposição aos riscos generalizada.

Segundo Beck, o risco seria um período intermediário entre a segurança e a destruição, sendo que a percepção dos riscos ameaçadores determinaria o pensamento e a ação. Dentro do risco, o passado irá perder seu poder de determinar o presente (BECK, 1999). "É o futuro, algo que é construído, não existente, que constrói o presente, e os riscos são sempre locais e globais, assumindo uma dimensão transecular" (MENDES, 2015, p.213) Outra interessante comparação que Beck traça a respeito dos riscos, é comparando-os as catástrofes, segundo o autor "os riscos não são sinônimo de catástrofe, mas sim a antecipação desta. Eles existem em um estado permanente de virtualidade e passam a ser tópicos quando antecipados através de diversas técnicas de visualização, especialmente aquelas utilizadas pela mídia" (GUIVANT, 2016)

Beck compara os riscos também a riqueza, no que toca a ela ser objeto de destruição, segundo ele ambos se encontram na origem de posições sociais específicas, definidas como posições de risco e como posições de classe (BECK, 1999). A diferença entre ambas se encontra no fato de que nos riscos deparamo-nos com destruição de males, e não de bem materiais ou de propriedade, como na riqueza (Beck, 1999). "E aqui reside uma das teses mais controversas de Ulrich Beck, ele argumenta, a partir da própria noção de que os riscos são transeculares, que a distribuição desses

males, dos riscos, é transversal a todas as classes sociais" (MENDES, 2015, p.215)

Mesmo com enorme ênfase nas graves consequências dos riscos, "que nos levam a deixar para o passado a modernização simples, típica da revolução industrial, a análise de Beck não é pessimista" (GUIVANT, 2001, p.233) ele "propõe uma radicalização da racionalização, uma radicalização baseada no papel do conhecimento científico. A modernização tem de ser reflexiva. E as sociedades só evoluem tornando-se reflexivas." (MENDES, 2015, p.215 *apud* BECK) As instituições reflexivas apresentam-se como um bastião contra os perigos inerentes à sociedade de risco. Instituições civis e profissionais mistas (com a circulação de informações e fatos no interior e entre as instituições) proporcionam um referencial para a mitigação do risco. (BECK, 1999)

Beck (1997) afirma que os novos riscos irão permitir novas alianças, novas formas de fazer política, que ele denomina subpolítica este,

> seria um dos espaços possíveis da reflexividade, fora das instituições representativas do Estado-Nação, em especial partidos políticos, e onde poderia emergir a cooperação entre instituições internacionais e entre atores locais transnacionalmente vinculados. A classe, como categoria de mudança social, é substituída por estes novos atores sociais e políticos, que sim tem a possibilidade de desafiar as estruturas dominantes. (GUIVANT, 2001, p.232)

Em um momento posterior em compasso com essa reflexidade destacada, Ulrich Beck (1999), tecerá argumentos em favor do aparecimento de uma segunda modernidade. O autor menciona que a primeira modernidade se encontrava ancorada nas sociedades confinadas ao Estado-nação, momento em que as relações sociais, as redes e os processos de comunidades assumiam caráter que era determinado pelo território (BECK, 1999). Todavia,

com o advento da modernização, a vida passou a ter um padrão coletivo a ideia de progresso e de controlo, o pleno emprego e a relação com a natureza foram radicalmente afetados por cinco processos: a globalização; a individualização; a revolução assente na diferença sexual; o desemprego; e os riscos globais, que vieram a caracterizar a segunda modernidade[6] (BECK, 1999, pp. 1-2).

Destaca-se que para Beck, o conceito de sociedade de risco cruza-se de modo direto com o de globalização, os riscos ocorrem de forma democrática, afetando nações e classes sociais sem respeitar fronteiras de qualquer tipo (GUIVANT, 2001)

> Os processos que passam a delinear-se a partir dessas transformações são ambíguos, coexistindo maior pobreza em massa, crescimento de nacionalismo, fundamentalismos religiosos, crises econômicas, possíveis guerras e catástrofes ecológicas e tecnológicas, e espaços no planeta onde há maior riqueza, tecnificação rápida e alta segurança no emprego. (GUIVANT, 2001, p. 233)

Visando combater os riscos exposto pelo mundo globalizado vê-se a presença cada vez maior de estados de exceção permanentes, sem a declaração de fato, somente com atitudes formais dos soberanos, todavia, deve ser questionado se essas atitudes que se encaminham para medidas de governo em estado de exceção, de fato combatem os riscos anunciados por Beck.

## 2 "Momento Cosmopolita" Da Sociedade De Risco: A Ineficiência De Estados De Exceção

Para iniciar o debate proposto neste capítulo é necessário, em primeiro momento, tecer comentários do que seria um estado de exceção. Na visão de Giorgio Agamben, entender estado de exceção é algo delicado, tendo em vista que é depreendido como zona de

[6] Também denominada modernidade reflexiva.

estremecimento entre o direito público e os fatos políticos que ocorrem situa-se numa "franja ambígua e incerta, na intersecção entre o jurídico e o político" (AGAMBEN, 2004, p.12), deste modo, iniciaremos as considerações pela obra de Carl Schimitt que justificou o poder do soberano[7].

Em sua obra Teologia Politica, Schimitt inicia as discussões sobre soberania e aprofunda o conceito de estado de exceção. O referido autor afirma que "soberano é quem decide sobre o estado de exceção" (SCHMITT, 2006, p. 7), é quem "cria e garante a situação como um todo na sua completude. Ele tem o monopólio da última decisão" (SCHMITT ,2006, p. 14). Schimitt (2006) afirma que soberano deve ser tratado como um indivíduo específico, aquele que foge das abstrações. É considerado soberano aquele que decide, em concreto, em caso de conflito, e resolve os interesses gerais, em suma e impõe um novo ordenamento quando o anterior fenece (SCHIMITT, 2006), este teria poder de fazer sua vontade torna-se normatividade, sendo notório atentado à soberania que os atos do soberano estivessem passíveis de controle por qualquer ordenamento ou Tribunal (SCHIMITT, 2007).

Schimitt identifica sua teoria, tomando como exemplo o artigo 48 da Constituição alemã de 1919, ele afirma que se, no Reich alemão, a segurança e a ordem pública se encontrassem alterada ou ameaçadas, o presidente do Reich poderia tomar quais medidas fossem necessárias para o restabelecimento da segurança e da ordem pública, eventualmente com a ajuda das forças armadas (SCHIMITT, 2006).Para este fim, qual seja, o restabelecimento da ordem, ante a uma situação de anormalidade, o soberano poderia suspender de modo total ou parcial os direitos fundamentais da população.

[7] Importa contextualizar que as discussões sobre estado de exceção e soberania dispostas nesta pesquisa foram intensificadas a "promulgação por Hitler do *Decreto para a proteção do povo e do Estado* que suspendia os artigos da Constituição de Weimar relativos a liberdades individuais. O decreto nunca foi revogado de modo que todo o Terceiro Reich pode ser considerado do ponto de vista jurídico, como um estado de exceção que durou 12 anos". (AGAMBEN, 2004, p.12-13)

Passando para autores mais modernos, tem-se o posicionamento de Giorgio Agamben. O mencionado autor afirma que o estado de exceção não será uma ditadura, mas sim um espaço vazio de direito, onde encontram-se desativados até a distinção entre espaço público e privado. Elucida ainda que esse espaço de necessidade não é um espaço do direito, mas sim um espaço sem direito, essencial à ordem jurídica, devendo-se buscar, por todos os meios, assegurar uma relação com ele (direito) (AGAMBEN, 2004).

Esta normatização imposta de modo paralelo as normas existentes, possuem condão de remontar a norma constitucional normal. Ante a essa flagrante indispensabilidade de reaver a "tranquilidade constitucional" são colocados meios a fins de solucionar os óbices políticos, jurídicos ou sociais (ou ainda todos ao mesmo tempo), que levaram a instauração do estado de exceção. Deste modo, tem-se o estado de exceção como modo de defesa à ordem constitucional, conforme afirma Agamben (2004, p. 131):

> O estado de exceção, hoje, atingiu exatamente seu máximo desdobramento planetário. O aspecto normativo do direito poder ser, assim, imponentemente eliminado e contestado por uma violência governamental que, ao ignorar no âmbito externo o direito internacional e produzir no âmbito interno um estado de exceção pretende no entanto, ainda aplicar o direito.

Como exemplo disto, e como justificativa de combate a um risco global detectado por Back, No início do ano de 2017, pouco tempo após ser eleito, o presidente dos Estados Unidos, Donald Trump decretou o fechamento temporário das fronteiras do pais a imigrantes, em sua maioria, de origem muçulmana e a refugiados oriundos de toda a parte do mundo (BASSETS, FAUS, 2017). O decreto feito por Trump, proibiu a entrada em solo americano, durante 90 dias, de cidadãos de diversos países, o texto não especifica de modo claro, mas se remete a outra medida aplicável a indivíduos da Síria, Irã, Sudão, Líbia, Somália, Iêmen e Iraque (BASSETS, FAUS, 2017). O veto poderia ser por tempo

indeterminado para países que não entregarem informações migratórias solicitadas pelos EUA (BASSETS, FAUS, 2017).

Com a proibição, a intenção de Trump seria impedir entrada de supostos terroristas, até que os EUA melhorem seus sistemas de monitoramento, em suma o novo presidente quer "manter terroristas islamistas radicais" fora dos EUA, nos termos do exatos ditos pelo general James Mattis tomou posse como secretário de Defesa, no Pentágono – disse ainda: "só queremos aqueles que apoiem o nosso país e amem profundamente o nosso povo." (BASSETS, FAUS, 2017).

Nos termos do decreto, o objetivo seria a proteção dos americanos, ele recorda que alguns dos terroristas que participaram do atentado de 11 de setembro entraram de modo legal no país (BASSETS, FAUS, 2017). Argumentou ainda, o Presidente amparou seu decreto nos poderes que a Constituição dos Estados Unidos confere a ele, segue a firmando que nos termos do artigo segundo, o presidente terá toda autoridade para administrar a política externa e de imigração (AFP, 2017), sustenta que o decreto se enquadra no exercício legal da autoridade presidencial (AFP, 2017).

Em suma, o líder dos EUA baseou sua medida excepcional, de privação de entrada e solo americano, com restrição de direitos tais como, liberdade de locomoção, igualdade e liberdade religiosa, especialmente prevista na ementa II da Constituição dos Estados Unidos das Américas[8], na necessidade de proteção do povo americano contra ataques terroristas já praticados.

Porém deve ser questionado se esta seria realmente a atitude correta a ser tomada pelo Chefe de Estado frente uma ameaça que atinge todo sociedade, e não só a norte americana. Neste contexto, retornamos a Beck, o autor afirma que na obra **A Sociedade de Risco**, havia ainda a presença de uma visão universalista, que generalizava a sua análise, partindo de sua experiência europeia

[8] O Congresso não legislará no sentido de estabelecer uma religião, ou proibindo o livre exercício dos cultos; ou cerceando a liberdade de palavra, ou de imprensa, ou o direito do povo de se reunir pacificamente, e de dirigir ao Governo petições para a reparação de seus agravos.

(BECK ,2010) nas obras posteriores, o autor continuou considerando o processo de modernização reflexiva de um modo universal, porém só no ponto que toca dificuldade de evitar os efeitos colaterais da industrialização. Beck iniciou suas considerações sobre modernidades múltiplas, conceituando ela como o processo que pode assumir diferentes formar, com possibilidades de superposição entre a pré-modernidade, primeira e segunda (ou reflexiva) modernidades e sem uma linearidade (GUIVANT, 2001, p.233).

Beck afirma que a sociedade de risco é uma sociedade

> é uma sociedade revolucionária latente em que o estado de normalidade e o estado de emergência se sobrepõem. Isso pode explicar o poder histórico do risco global, que é negligenciado pela teoria social convencional e pela sociologia do risco: ao tratar de riscos catastróficos o presente de um estado de emergência futuro está em negociação. O estado de emergência antecipado não é mais nacional, mas cosmopolita. (BECK, 2008)

Ele ainda destaca que

> Pode-se pensar, inicialmente, que Carl Schmitt antecipou o potencial político do estado de emergência induzido pela crise financeira e pela mudança climática. Entretanto, em sua teoria da soberania, Schmitt associa o estado de emergência exclusivamente à Estado-nação e com um ataque (potencial) vindo do exterior. Um estado de emergência transnacional ou mesmo cosmopolita que, totalmente pelo contrário, transcende a distinção entre o amigo e inimigo e cria um momento cosmopolita é absolutamente inconcebível para Schmitt. Mas os riscos globais vêm do interior, mesmo do centro – como consequências não intencionais – da economia de livre mercado radicalizada (crise financeira) e da modernidade industrial (mudança climática).” (BECK, 2008)

Deste modo, considerando que a decretação de estado de exceção, pouco eficaz seria, tendo em vista que seria exclusivo a um estado nação, não transcendendo ao exterior, Beck propõe um

"cosmopolitismo metodológico" (BECK, 2008) que ultrapassa os limites dos dados das análises e das conceitualizações de âmbito estritamente do estado em que ele vive. Na obra *World at Risk*, Beck traz uma reflexão teórica que é ancorada sobre os riscos globais[9] e sobre como as desigualdades globais se instalam em vulnerabilidades locais (BECK, 2008).

Esta análise dos riscos globais não poder ser feita de modo apartado ao que Beck define, em momento posterior como "virada cosmopolita" (BECK, 2002, p.17)

> O momento cosmopolita da sociedade de risco significa a*conditio humana* da irreversível não-exclusão do estrangeiro distante. Os riscos globais destroem os limites nacionais e confundem o nativo ao estrangeiro. O outro distante está se transformando no outro inclusivo – não através da mobilidade, mas através do risco. A vida cotidiana está se tornando cosmopolita: os seres humanos devem encontrar o significado da vida nas trocas com os outros e não mais no encontro com o mesmo. Estamos todos presos num espaço global compartilhado por ameaças – sem saída. Isto pode inspirar respostas altamente conflituosas, às quais igualmente pertencem a renacionalização, a xenofobia, etc. *Um* deles incorpora o *reconhecimento* dos outros como igual e diferente, a saber, cosmopolitanismo normativo.

A sociedade do risco, força ao reconhecimento de quão plural é o mundo, que poderia ser ignorado no panorama nacional. Os riscos globais irão abrir um espaço moral e político que pode produzir uma cultura civil da responsabilidade, que deverá transcender fronteiras e conflitos (BECK, 2008) "A experiência traumática a que qualquer um está vulnerável e a responsabilidade resultante para com os outros, também para sua própria sobrevivência, são os dois lados da crença no mundo do risco. Deixe-me entrar em mais detalhes." (BECK,2008).

[9] Beck trabalha os riscos ambientais, os riscos ligados ao terrorismo e os riscos financeiros (BECK, 2008)

Assim, este processo de cosmopolitazação significa a inserção da globalização desde dentro das sociedades nacionais, com mudanças importantes nas identidades cotidianas porque os problemas globais passam a ser parte de nosso dia a dia, e das estruturas de governança global, neste ponto encontra-se a distinção com a globalização, que traz delimitação de algo que encontra “fora”, a cosmopolitização tem lugar desde dentro (BECK; SZNEIDER, 2006)

A cosmopolitização pode ser explicada, analisando a forma pela qual se interpreta a diversidade e em como lida-se com ela, destaca-se que não estamos falando somente de pluralidade, não só existem diversos tipos de sociedades modernas, mas especialmente há novas formas de dinâmicas interligando as sociedades, todos passam a estar imperativamente e coercitivamente conectados, ainda que os riscos globais possam afetar países, estados e culturas de formas diferentes, todos estarão interligados (BECK, 2011B, p. 1348).

> Aos riscos globais correspondem alternativas possíveis, mas não obviamente inevitáveis, e que seriam o resultado de uma reflexividade transnacional, cooperação global e ações coordenadas. Estaríamos confrontados com novos riscos que criam imperativos, responsabilidades, cosmopolitas, porque por um lado misturam o "nativo" e o "'estrangeiro" e contribuem para a emergência de uma consciência global; e, por outro, criam redes interligadas de decisões políticas entre os estados e seus cidadãos, alternando as características territoriais dos sistemas de governança (BECK, 2011B, p. 1349).

Considerando que a "cosmopolitanização forçada" significa: os riscos globais ativam e conectam atores além das fronteiras, quem não quer ter qualquer relação com o diferente” (BECK, 2008) Neste ponto Beck propôs uma notória diferenciação entre ideias filosóficas e normativos do que considerou cosmopolitanismo, de

um lado e a atual cosmopolitanização "impura", por outro (BECK, 2008)

O autor destaca que o ponto mais importante sobre a distinção mencionada acima é que o cosmopoltanismo, não pode, "ser real apenas dedutivamente na tradução de princípios sublimes da filosofia, mas também e sobretudo pelas portas do fundo dos riscos globais, invisíveis, não planejados, forçados" (BECK, 2008) Se ao longo do desenrolar da história, o cosmopolitanismo, levou à mácula de ser "elitista, idealista, imperialista, capitalista, hoje, no entanto, estamos vendo que a própria realidade está se tornando cosmopolita" (BECK, 2008)

Beck deixa claro que cosmopolitanismo não significa, uma obrigação, um dever que seja dado ao mundo[10], "na verdade na sociedade de risco mundial, abre nossos olhos para as responsabilidades incontroláveis, para algo que acontece conosco, sucede conosco, mas ao mesmo tempo nos estimula a um novo começo que transcenda fronteiras" (BECK, 2008)

A compreensão de que na desempenho da sociedade de risco mundial estamos mexendo com a

> cosmopolitanização sob pressão reveste mais o cosmopolitanismo "impuro" de seu atrativo ético. Se o momento cosmopolita da sociedade de risco mundial é, ao mesmo tempo, deformado e inevitável, então não é, aparentemente, um objeto apropriado para reflexões sociológicas e políticas. (BECK, 2008)

Deste modo, considerando as disposições trazidas, encaminhando para o encerramento do trabalho, traz questionamentos deixados pelo próprio Beck a despeito dos problemas colocados: "em que medida a ameaça e o impacto da sociedade de risco mundial abre o horizonte *para uma alternativa histórica de ação política*?" (BECK, 2008) Ele não deixa resposta precisa, mas deixa claro que

[10] Tal exigência era feita para Kant (BECK, 2008).

> nenhuma nação pode enfrentar seus problemas sozinha e uma política alternativa realista na era global é possível, e neutralizaria as perdas para o capital globalizado do poder de comando do Estado político. A condição é que a globalização tem que ser entendida não como um fado econômico, mas como um jogo estratégico para o poder mundial.(BECK, 2008)

Partindo das premissas deixadas, sem visar desenhar uma tese sobre assunto, pode-se, com clareza observar que atitude norte americana de fechamento das fronteiras encontra-se longe de ser a melhor opção para o risco a que ela visa combater.

## Considerações Finais

Objetivou-se neste trabalho demonstrar a teoria da sociedade do risco proposta por Ulrich Beck, compondo-a com exemplo real contemporâneo, questionando a partir dela, se a medida tomada pelo chefe de Estado norte-americano (Donald Trump) foi correta ou não, para o combate do risco que a ameaçava, qual seja, do terrorismo.

Beck enfatizou que a teoria de Beck contribuiu para as sociedades global de riscos, na medida em que demonstrou que tanto as sociedades ocidentais quanto as não ocidentais podem enfrentar, simultaneamente, os mesmos desafios da segunda modernidade, ou modernidade reflexiva. O autor destacou em suas obras que "haveria uma pluralidade de modernidades, numa sociedade global de riscos, na qual as sociedades não ocidentais compartilham com as ocidentais os mesmos desafios da segunda modernidade, através de diferentes percepções culturais." (GUIVANT, 2001, p. 113)**.** Assim, Beck (2000) destaca que o sincronismo das transformações e a exigência de definir as diferentes sociedades em relação a suas características próprias e não tão somente ao fato de apresentarem ou não traços modernos.

Beck (2008) destaca ainda que a sociedade de risco é uma sociedade revolucionária latente, em que há sobreposição do estado de emergência e do estado da normalidade, o que viria a explicar o poder histórico do risco global, que foi negligenciado pela teoria social convencional e pela sociologia do risco, no ponto que ela tratou de riscos catastróficos o presente de um estado de emergência futuro que estaria em negociação.

Considerando que os riscos estão em todos os lugares devem ser oferecidas alternativas possíveis, que seriam provenientes do resultado de uma reflexividade transnacional, com cooperação global e ações realizadas de modo coordenado. Estar-se-ia assim confrontados como os novos riscos que criam imperativos, responsabilidades, cosmopolitas, tendo em vista que misturam o "nativo e o estrangeiro", contribuindo para a emergência de umas consciência que seja global, e criando redes que sejam interligadas por decisões políticas entre os estados e seus cidadãos, oscilando as características territoriais dos modos de governança.

Deste modo, vê-se que a atitude isolada tomado pelo chefe do governo norte-americano, além de ser característica de governo em estado de Exceção, ainda é pouco eficaz no combate ao terrorismo, se considerar que os atos podem ser cometidos por aqueles que já se encontram em solo americano

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. 2.ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Estado de Exceção, Homo Sacer, 2.** São Paulo, Boitempo, 2004.

AFP**. O decreto migratório de Trump: um quebra-cabeças jurídico.** Disponível em http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticias/noticia/2017/02/o-decreto-migratorio-de-trump-um-quebra-cabecas-juridico-9715412.html, acesso em 06 julho de 2017.

BASSETS, Marc; FAUS, Joan**. Trump suspende entrada de todos os refugiados e de imigrantes de vários países muçulmanos.** Disponível em

http://brasil.elpais.com/brasil/2017/01/27/internacional/1485551816_434347.html, acesso em 06 de julho de 2017.

BECK, Ulrich. "**Momento cosmopolita" da sociedade de risco**. ComCiência, Campinas, n. 104, 2008 . Disponível em <http://comciencia.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151976542008000700009&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 06 jul. 2017.

_____. **The terrorist threat. The world risk revisted**. Theory, Culture and Society, vol 19 (4): 39-55, 2002

_____. **Sociedade de risco**. Rumo a uma outra modernidade. São Paulo: Editora 34, 2011a.

_____. **Cosmopolitanism as Imagined Communities of Global Risk**. American Behavioral Scientist. 55 (10): 1346–1361, 2011b.

_____. **World risk society. Cambridge**: Polity Press, 1999.

_____. **The brave new world of work**. Cambridge: Polity Press, 2000.

BECK, U. & SZNAIDER, N. **Unpacking cosmopolitanism for the social sciences: a research agenda**. The British Journal of Sociology, Vol 57 (1), 2006.

BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASCH, Scott. **Modernização reflexiva: Política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: UNESP, 1995.

B. M. DE ALBUQUERQUE NAVARRO, Marli; DE OLIVEIRA CARDOSO, Telma Abdalla. **Percepção de risco e cognição: reflexão sobre a sociedade de risco.** Ciênc. cogn., Rio de Janeiro , v. 6, n. 1, p. 67-72, nov. 2005 . Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S180658212005000300008&lng=pt&nrm=iso>. acesso em 06 jul. 2017.

MENDES, José Manuel. **Ulrich Beck: a imanência do social e a sociedade do risco**.Anál. Social, Lisboa , n. 214, p. 211-215, mar. 2015 . Disponível em <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S000325732015000100012&lng=pt&nrm=iso>. acesso em 06 jul. 2017.

MOTTA, Renata. **Sociologia de risco: globalizando a modernidade reflexiva**.Sociologias, Porto Alegre , n. 22, p. 384-396, Dec. 2009 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151745222009000200015&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 06 Julho 2017. http://dx.doi.org/10.1590/S1517-45222009000200015.

HANSE, Claudia; CALGARO, Cliede. **Modernidade Reflexiva E A Sociedade De Risco: O Futuro Da Nova Era Social.** Disponível em http://huespedes.cica.es/gimadus/21/07_modernidade_reflexiva.html. Acesso em 24 de julho de 2017.

GUIVANT, Julia Silvia. **O legado de Ulrich Beck**. Ambient. soc., São Paulo , v. 19, n. 1, p. 227-238, Mar. 2016 . disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414753X2016000100013&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 06 Julho de 2017.

_____. **A teoria da sociedade de risco de Ulrich Beck: entre o diagnóstico e a profecia.** Disponível em http://r1.ufrrj.br/esa/V2/ojs/index.php/esa/article/view/188**,** acesso em 06 de julho de 2017.

SCHMITT, Carl. **O guardião da constituição**. Tradução de Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2007. Título original: *Der Hüter der Verfassung*.

_____. **Teologia Política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

# 4

# Uma leitura da modernidade líquida de Zygmunt Bauman

*Angela Baptista Baliana Kock*[1]

## Introdução

Incorporadas às transformações sociais e econômicas da Era Moderna, na perspectiva de Zygmunt Bauman, vivemos uma nova fase histórica, que pode ser associada ao século XXI: à modernidade contemporânea ou à pós-modernidade.

Nesse novo contexto, não há lugar para certezas e planos de longo prazo. Tudo é fluido, leve, difuso e reticular, em contraposição à modernidade do século XX, pesada, sólida, condensada e sistêmica.

Este trabalho estuda alguns pontos da análise produzida por Zygmunt Bauman para questões relevantes do período contemporâneo, extraídos de três obras: **Modernidade líquida**, de 2001, **Globalização**: As consequências humanas, de 1999 e **Em busca da política**, de 2000.

Bauman analisa nosso tempo de forma corajosa e invulgar. Alerta para a remodelagem das relações sociais e econômicas impulsionadas pelas inovações no modelo de produção, para a extraterritorialidade do capital, a desregulamentação, a

[1] Doutoranda vinculada ao Programa de Pós-Graduaçao Strictu Sensu em Direitos e Garantias Fundamentais da FDV. Mestre em Direito Processual pela UFES. Juíza do Trabalho - TRT XVII.

precarização do trabalho, a colonização do espaço público pelo privado, a desconfiguração dos estados soberanos e o surgimento de uma nova ordem mundial. Seu trabalho o situa no grupo dos grandes pensadores da humanidade.

Acompanhando o sumário de Modernidade líquida, o presente texto se apresenta com cinco tópicos, Emancipação, Individualidade, Tempo-Espaço, Trabalho e Comunidade. Por meio deles, pretende-se contribuir para a análise contemporânea dessas esferas de vivência, demonstrando, na linha do pensamento de Bauman, respectivamente, a concepção pós-moderna de liberdade, as características da individualidade contemporânea, a relativização do tempo e do espaço e as mudanças na forma de produção e na estrutura do poder.

## 1 Emancipação

A modernidade pesada apresentava tendência ao totalitarismo. Os grandes inimigos da liberdade foram retratados: pela fábrica "fordista", que apostava na produção em massa e na atividade laboral reduzida a movimentos simples e rotineiros; pela burocracia, que impedia acesso ao Estado, imenso e inoperante; pelo panóptico, a torre de controle desenhada por Jeremy Bentham e Michel Foucault; pelo Grande Irmão, concebido por George Orwell, em **1984**; ou pelo *Konzlager*, campo de concentração de prisioneiros políticos na antiga URSS.

Na sociedade moderna do século XXI, segundo Bauman, as ameaças à liberdade são outras. O conceito de Moderno foi relativizado, de modo que as pessoas sequer conseguem conceber uma definição muito ampla para a ideia.

O indivíduo contemporâneo lida com o colapso progressivo da antiga ilusão moderna: a crença de que há um "fim do caminho", um estado de perfeição a ser atingido. Hoje, o indivíduo precisa adaptar-se todo o tempo ao nicho alocado, mas não são fornecidos lugares para reacomodação em número suficiente e os lugares que

podem ser postulados ou perseguidos se mostram frágeis, frequentemente, desaparecem antes que o trabalho de reacomodação seja completado (2001).

Os defensores da liberalização global dos movimentos do capital não prometem segurança e certeza. Falam em "transparência" para indicar um mundo sem segredos ou barreiras para o mercado e em "flexibilidade" para repelir qualquer fator que possa interferir nos resultados econômicos previstos. Transparência e flexibilidade prometem mais certeza para alguns, os globais, e pressagiam mais incerteza para outros, os provincianos (2000).

> No mundo darwinista da luta generalizada, o desempenho obediente das tarefas estabelecidas pelas empresas deve alicerçar-se nessa esmagadora sensação de incerteza paralisante, no medo, no estresse e na ansiedade nascidos da incerteza. E, como último recurso, há a permanente ameaça de demissão em todos os níveis da hierarquia — o que significa a perda do meio de subsistência, dos títulos sociais, do lugar na sociedade e da dignidade humana que os acompanha: 'O fundamento último de todos os regimes econômicos que se situam sob o signo da liberdade é, portanto, a violência estrutural do desemprego, do emprego precário e da ameaça de demissão que implicam.' 'Não existe essa coisa chamada sociedade', reza a infame profissão de fé neoliberal de Margaret Thatcher. Há, disse ela, homens e mulheres enquanto indivíduos, e famílias (BAUMAN, 2000).

Bauman também aponta uma determinada corrosão do conceito de cidadania, por meio da gradativa desregulamentação e privatização das tarefas e deveres, típicas da modernidade fluida. O que era considerado público tem sido, passo a passo, deixado à administração do indivíduo (2001).

> Podemos dizer que, não conseguindo mais as instituições existentes reduzir a velocidade de movimentos do capital, os políticos perdem poder cada vez mais — circunstância simultaneamente responsável por uma crescente apatia política, um progressivo desinteresse do eleitorado por tudo que tenha

> caráter "político", à exceção dos saborosos escândalos encenados pelas elites à luz dos refletores, e a queda da expectativa numa possível salvação gerada pelo governo, sejam quais forem seus atuais ou futuros ocupantes. O que é feito e pode ser feito nos escalões de governo influi cada vez menos na luta cotidiana dos indivíduos (BAUMAN, 2000).

Na modernidade líquida, não é o campo público que tenta colonizar o privado. O que se dá é o contrário: é o espaço privado que coloniza o público. Hoje, é a esfera pública que precisa de defesa contra o invasor privado.

> Os espaços públicos — ágoras e fóruns nas suas várias manifestações, lugares onde se estabelecem agendas, onde assuntos privados se tornam públicos, onde opiniões são formadas, testadas e confirmadas, onde se passam julgamentos e vereditos — tais espaços seguiram as elites, soltando-se de suas âncoras locais; são os primeiros a se desterritorializar e mudar para bem além do alcance da capacidade comunicativa, meramente de *wetware* de qualquer localidade e seus habitantes. Longe de serem viveiros de comunidades, as populações locais são mais parecidas com feixes frouxos de extremidades soltas (BAUMAN, 1999).

Com a progressiva colonização, está em jogo uma redefinição do próprio conceito. A esfera pública se transforma em palco de dramas privados, com expulsão dos problemas não privados da agenda. Bauman cita Tony Blair: "A política se reduziu a uma coluna de mexericos" (2001).

## 2 Individualidade

Na modernidade pesada, o capital estava tão fixado ao solo quanto os trabalhadores que empregava. Hoje, o capital viaja leve. Pode saltar em qualquer ponto do caminho e não precisa permanecer em nenhum lugar além do tempo que durar sua satisfação. Entretanto, "os trabalhadores permanecem tão

imobilizados quanto no passado e o lugar em que se imaginavam fixados perdeu a solidez de outrora" (BAUMAN, 2001).

Segundo o autor, o capitalismo pesado do estilo fordista era o mundo dos que ditavam as leis, das autoridades, dos líderes que sabiam mais e professores que ensinavam a proceder melhor. Por outro lado, "era o mundo de homens e mulheres dirigidos por outros, buscando fins determinados por outros, do modo determinado por outros" (2001).

O capitalismo leve permitiu que coexistissem autoridades em número tão grande que nenhuma pode se manter por muito tempo e muito menos atingir a posição de exclusividade. Quando as autoridades são muitas, tendem a neutralizar-se mutuamente. A autoridade efetiva é a que for escolhida, segundo os interesses de quem escolhe. As autoridades não mais comandam: tornam-se agradáveis a quem pode escolhê-las e tratam de conquistar essa vontade, "bajulando" os possíveis "ouvintes" (BAUMAN, 2001).

A individualidade contemporânea está marcada pela busca compulsiva e o ato de permanecer na corrida tornou-se mais importante do que os resultados. Para Bauman, a compulsão evolui até se tornar um vício e assim não é mais percebida como compulsão. O que quer que façamos e qualquer que seja o nome que atribuirmos à nossa atividade, tudo que fazemos ou desejamos pode ser equiparado ao "ir às compras" (2001).

> Só poderiam assumir sua responsabilidade as pessoas que tivessem dominado a difícil arte de agir sob condições de ambivalência e incerteza, nascidas da diferença e variedade. As pessoas moralmente maduras são aqueles seres humanos que cresceram a ponto 'de precisar do desconhecido, de se sentirem incompletos sem uma certa anarquia em suas vidas', que aprenderam a 'amar a alteridade' (BAUMAN, 1999).

Esse posicionamento nos coloca na condição de consumidores e não de produtores. Os "produtores têm uma vida organizada em torno do papel a desempenhar". Mas a vida organizada em torno do

consumo se basta sem normas: "é orientada pela sedução, por desejos sempre crescentes e quereres voláteis" (2001).

> Os advogados e soldados da transparência não são ideólogos da vitrine, mas dos espelhos refletores: por um lado, paraíso dos *voyeurs*; por outro, oportunidade de olhar e contemplar a própria e crescente miséria daqueles cujas defesas, já tão inadequadas, ruíram ante todos os invasores presentes e futuros. Os advogados e soldados da flexibilidade não buscam a liberdade de movimentos para todos, mas a estimulante leveza do ser para alguns, que redunda em insuportável opressão do destino para outros. Os postulados da transparência e flexibilidade referem-se, em última análise, ao controle exercido pelos poderosos e capazes sobre as condições em que os outros, menos autoconfiantes, são forçados a escolher entre o modesto conjunto de opções que lhes resta ou submeter-se ao destino que lhes toca quando não há mais qualquer opção. Os postulados exigem que nada possa (tenha permissão para ou consiga sobreviver se desrespeitar a proibição de) reduzir a velocidade em que se podem mover os que estão do lado transparente do espelho de uma face. A 'flexibilidade' do mundo para aqueles que se movem parece uma indomável, estranha e dura realidade do ponto de vista dos que são forçados a parar e ficar. (BAUMAN, 2000).

Bauman acrescenta que os indivíduos mais pobres não vivem em uma cultura diferente da dos ricos. Não conseguem "desviar os olhos das sedutoras tentações das vitrines ou do êxtase da escolha". Quanto mais escolha parecem ter os ricos, "mais a vida sem escolha parece insuportável" (2001).

> Dentre os valores pelos quais os que optam são orientados a fazer suas opções, o potencial de entretenimento dos objetos e eventos ocupa um lugar de destaque. Como assinalou Pierre Bourdieu, quase vinte anos atrás, a manufatura de novos desejos desempenha hoje o papel que coube outrora à regulação normativa, de forma que a publicidade e os anúncios comerciais podem assumir o lugar antes ocupado pela polícia. É a promessa de sensações agradáveis e inéditas que desencadeia o desejo; a oferta de objetos ricos em sensações precede em geral o

> surgimento do desejo, de modo que este é, desde o início, direcionado ao objeto. O código atual de escolha gera, portanto, um agente cuja competência consiste primordialmente na capacidade de localizar uma promessa de sensação agradável e então seguir os sinais e pistas que marcam o caminho para a sua apropriação (BAUMAN, 2000).

## 3 Espaço E Tempo

Na modernidade fluida, a vida urbana pode ser definida pelas fronteiras fechadas e armadas e pela compartimentalização das áreas públicas em redutos de acesso seletivo.

Vale destacar locais como os *shoppings centers*. Os templos do consumo são lugares bem supervisionados e vigiados, guardados em uma ilha de ordem, por princípio, livres de mendigos, desocupados e assaltantes. Bauman os define como um "não-lugar": todos devem sentir-se como se estivessem em casa, mas ninguém deve se comportar como se verdadeiramente estivesse. É um espaço destituído de expressões simbólicas de identidade, relações e história. Um "não-lugar" repele a interação com estranhos, que é a essência da civilidade.

> As fortificações construídas pela elite e a autodefesa através da agressão praticada por aqueles deixados de fora das muralhas têm um efeito mutuamente reforçante previsto com clareza pela teoria das 'cadeias cismogenéticas' de Gregory Bateson (BAUMAN, 1999).

A modernidade pesada nasceu sobre as esteiras da aceleração e da conquista de terras, obcecada pelo padrão do "quanto maior melhor, tamanho é poder, volume é sucesso". Foi a época das máquinas pesadas, dos longos muros das fábricas, das poderosas locomotivas, dos gigantescos transatlânticos. O progresso significava tamanho crescente e expansão espacial. O tempo gasto "imobilizava o capital tão eficientemente quanto o trabalho que esse empregava" (BAUMAN, 2001).

Na modernidade leve, o tempo pode ser mudado ou manipulado. Como diz Bauman, tornou-se a parte dinâmica do casamento tempo e espaço (2001).

No capitalismo da modernidade leve, as carreiras tendem a ser orientadas pelas pressões de espaço e tempo. A mudança se traduz na "nova irrelevância do espaço, disfarçada de aniquilação do tempo". O espaço não mais impõe limites: "a eficácia do tempo como meio de alcançar valor tem de aproximar-se do infinito" (2001).

Hoje, mandam as pessoas que conseguem manter suas ações livres, sem normas e imprevistos. Pessoas com as mãos livres que mandam em pessoas com as mãos atadas. Para Bauman, o trabalho não mais amarra o capital: permite-lhe ser extraterritorial, volátil, inconstante. O capital ganhou fluidez, junto com a possibilidade de "lavar as mãos" das consequências devastadoras das sucessivas rodadas de redução de tamanho das unidades de produção e do número de trabalhadores alocados. Essa é hoje a principal base de dominação e principal fator das divisões sociais (2001).

O capital pode sempre se mudar "para locais mais pacíficos se o compromisso com a 'alteridade' exigir uma aplicação dispendiosa da força ou negociações cansativas. Não há necessidade de se comprometer, basta se evitar". Pode-se sair da localidade quando quiser (BAUMAN, 1999).

> Entre todos os candidatos nomeados que têm voz na direção de uma companhia, apenas as 'pessoas que investem' — os acionistas — não estão de forma alguma presas no espaço; elas podem comprar qualquer participação em qualquer bolsa de valores e através de qualquer corretor, e a proximidade ou distância geográfica da companhia será com toda a probabilidade a consideração menos importante na sua decisão de comprar ou vender. Em princípio não há nada determinado em termos de espaço na dispersão dos acionistas. Eles são o único fator autenticamente livre da determinação espacial. E é a eles e apenas a eles que 'pertence' a companhia. Cabe a eles, portanto, mover a companhia para onde quer que percebam ou prevejam uma chance de dividendos mais elevados, deixando a todos os demais

> — presos como são à localidade — a tarefa de lamber as feridas, de consertar o dano e se livrar do lixo (BAUMAN, 1999).

## 4 Trabalho

Na Modernidade do século XX, para Bauman, os donos do capital deviam ser "capazes de comprar, e continuar comprando, o trabalho. Os trabalhadores deviam permanecer saudáveis e disponíveis para não afastar os compradores e nem sobrecarregá-los" com os custos totais da sua condição. A intermediação da mercantilização do capital e do trabalho era a principal função da política: foi o tempo do estado do bem-estar social (2001).

> Um renomado economista francês, Jean-Paul Fitoussi, observa que a quantidade global de trabalho disponível está encolhendo — problema que não é, porém, macroeconômico, mas estrutural, diretamente relacionado à transferência do controle sobre fatores econômicos cruciais de instituições representativas do governo para o jogo livre das forças do mercado. Pouco pode fazer, portanto, a estratégia expansionista ortodoxa do Estado para combatê-lo (BAUMAN, 2000).

Com a nova mentalidade, a flexibilidade é a ordem do dia. Prevê contratos de curto prazo ou ausência de contratos, inexistência de cobertura previdenciária, enfim, trabalho saturado de incertezas. As formas tradicionais de ação sindical são consideradas inadequadas.

> Flexibilidade do lado da procura significa liberdade de ir aonde os pastos são verdes, deixando o lixo espalhado em volta do último acampamento para os moradores locais limparem; acima de tudo, significa liberdade de desprezar todas as considerações que "não fazem sentido economicamente"... Outrora ansioso em absorver quantidades de trabalho cada vez maiores, o capital hoje reage com nervosismo às notícias de que o desemprego está diminuindo; através dos plenipotenciários do mercado de ações, ele premia as

> empresas que demitem e reduzem os postos de trabalho (BAUMAN, 1999).

Há desengajamento dos laços que prendem capital ao trabalho. A reprodução e o crescimento do capital, dos lucros e dividendos e a satisfação dos acionistas se tornaram independentes de comprometimento com o trabalho. O capital tornou-se extraterritorial, leve e desembaraçado.

> A economia política da incerteza é o conjunto de 'regras para pôr fim a todas as regras' imposto pelos poderes financeiro, capitalista e comercial extraterritoriais sobre as autoridades políticas locais. Seus princípios encontraram expressão plena no mal-afamado Acordo Multilateral de Investimentos — nas restrições que impôs à liberdade dos governos de limitar a liberdade de movimentos do capital, como também na forma clandestina com que foi negociado e o segredo no qual foi mantido por consentimento comum dos poderes político e econômico — até serem descobertos e trazidos à luz por um grupo de jornalistas investigativos. Os princípios são simples, pois são sobretudo negativos; não visam ao estabelecimento de uma nova ordem, mas apenas o afastamento das existentes, e impedir os governos atuais de substituir os regulamentos desfeitos por outros. A economia política da incerteza reduz-se essencialmente à proibição das normas e regulamentos politicamente estabelecidos e garantidos e ao desarmamento das instituições e associações defensivas que ficavam no caminho, impedindo que o capital e as finanças se tornassem realmente sem fronteiras (BAUMAM, 2000).

O resultado da desregulamentação é o estado de permanente e generalizada incerteza, que substitui a lei pela submissão aos novos poderes globais. A economia política da incerteza é interessante para os negócios porque agrega incapacidade aos indivíduos subordinados de agirem de forma coordenada. "Um bocado de tensão acumula-se em torno da busca de segurança. E onde há tensão os investidores espertos e os corretores competentes com certeza reconhecerão um capital político" (1999).

Os sistemas pan-ópticos não são mais "necessários, quer nas suas versões mais antigas e pesadas, quer nas novas, leves e atualizadas versões. Só a liberdade, na sua versão de mercado, pode ter a completa confiança para produzir toda a conduta humana necessária ao funcionamento normal da economia global" (2000).

Livrar-se da responsabilidade pelas consequências da utilização da mão-de-obra e dos recursos naturais "é o ganho mais cobiçado e ansiado que a nova mobilidade propicia ao capital sem amarras locais, que flutua livremente. Os custos de se arcar com as consequências não precisam agora ser contabilizados no cálculo da 'eficácia' do investimento" (1999).

> Os antigos ricos precisavam dos pobres para fazê-los e mantê-los ricos. Essa dependência mitigou em todas as épocas o conflito de interesses e incentivou algum esforço, ainda que débil, de assistência. Os novos-ricos não precisam mais dos pobres. Finalmente a bem-aventurança da liberdade total está próxima. (BAUMAN, 1999).

A associação das imagens da fome apresentadas na mídia com a destruição do trabalho e dos postos de trabalho é evitada. As pessoas são mostradas com sua fome mas, "por mais que os espectadores agucem a visão, não verão um único instrumento de trabalho, uma única faixa de terra arável ou uma só cabeça de gado nas imagens, nem ouvirão qualquer referência a nada disso", como se não houvesse ligação entre os fatos. Afinal, os pobres são os "responsáveis pelo seu infortúnio". As riquezas são globais, "a miséria é local — mas não há ligação causal entre elas, pelo menos não no espetáculo dos alimentados e dos que alimentam" (1999). Daí, o horror aos migrantes e aos refugiados:

> O desejo dos famintos de ir para onde a comida é abundante é o que naturalmente se esperaria de seres humanos racionais; deixar que ajam de acordo com esse desejo é também o que parece correto e moral à consciência. É por sua inegável racionalidade e correção ética que o mundo racional e eticamente consciente se

> sente tão desanimado ante a perspectiva da migração em massa dos pobres e famintos; é tão difícil negar aos pobres e famintos, sem se sentir culpado, o direito de ir onde há abundância de comida; e é virtualmente impossível propor argumentos racionais convincentes provando que a migração seria para eles uma decisão irracional. O desafio é realmente espantoso: negar aos outros o mesmíssimo direito à liberdade de movimento que se elogia como a máxima realização do mundo globalizante e a garantia de sua crescente prosperidade (BAUMAN, 1999).

A pobreza dos mais pobres é agravada pelo crescimento econômico, assim como é intensificada pela recessão e pelo não crescimento. Recessão significa mais pobreza e menos recursos, "mas o crescimento leva a uma exibição ainda mais frenética de maravilhas de consumo e assim prenuncia um abismo ainda maior entre o desejado e o real" (1999).

> No seu último encontro anual, realizado em setembro de 1997, em Hong Kong, os diretores do Fundo Monetário Internacional e do Banco Mundial criticaram severamente os métodos alemães e franceses para trazer mais gente de volta ao mercado de trabalho. Achavam que esses esforços iam contra a natureza 'flexível do mercado de trabalho'. O que este requer, disseram, é a revogação de leis 'favoráveis demais' à proteção do emprego e do salário, a eliminação de todas as 'distorções' que se colocam no caminho da autêntica competição e a quebra da resistência da mão-de-obra a desistir de seus 'privilégios' adquiridos — isto é, de tudo que se relacione à estabilidade do emprego e à proteção do trabalho e sua remuneração (BAUMAN, 1999).

Se no século passado os estados atuavam na busca de equilíbrio social, hoje, para Bauman, os governos imploraram por investimentos. Criam melhores condições para a livre empresa, ou seja, ajustam o jogo político para a desregulamentação e desmantelamento das leis e estatutos restritivos, destruindo qualquer movimento que possa dar a impressão de que o território politicamente administrado é pouco hospitaleiro para os usos do

capital. Paradoxalmente, os governos só podem ter esperanças de captar investimentos se convencerem que o capital está livre para ir embora quando quiser, com ou sem aviso prévio (2001).

"O que está em jogo hoje", disse Tietmeyer, "é criar condições favoráveis à confiança dos investidores." Para tornar os investidores confiantes e "encorajá-los a investir, disse ele, seria necessário um controle mais estrito dos gastos públicos, a redução dos impostos, a reforma do sistema de proteção social e o 'desmantelamento das normas rígidas do mercado de trabalho'". (BAUMAN, 1999)

> A mensagem de que as companhias pagariam alegremente os impostos locais para financiar a construção de estradas ou os reparos na rede de esgotos de que necessitavam, mas que não viam razão de pagar pela manutenção dos desempregados, inválidos e outros refugos humanos locais, por cuja sina não se sentiam responsáveis nem assumiam qualquer obrigação. Mas aqueles eram os anos iniciais da guerra que foi ganha só um quarto de século depois, à época em que Dunlap ditou o seu credo, que com razão podia esperar o apoio de todo ouvinte (BAUMAN, 1999).

## 5 Comunidade

Os governos obstinados na resistência ao novo perfil do capital, mas não fortes o bastante para fazê-la por muito tempo, recebem "lições exemplares", através de sanções econômicas, que têm por objetivo advertir e atemorizar seus imitadores potenciais. O interesse econômico fala do interesse das empresas globais e dos governos que querem promover a globalização. Se isso não for suficiente para forçar o estado insubordinado a "ver a razão e cooperar com a nova ordem mundial", a força militar é exercida. Força militar de um ou mais governos vinculados ao grande capital (BAUMAN, 2001)

> Se os ministros da Fazenda, do Tesouro ou das Finanças ainda são um "mal necessário", os ministros da Economia são cada vez mais

> coisas do passado — ou meramente uma devoção hipócrita à nostalgia de uma soberania estatal outrora firme e hoje em rápida extinção. No seu recente estudo sobre a emergente "sociedade informática", Manuel Castells observa que enquanto o capital flui livremente, a política continua irremediavelmente local. A rapidez de movimento torna o verdadeiro poder extraterritorial (BAUMAN, 2000).

A atuação militar também traz novidades. Na era da modernidade líquida, dominam os que são capazes de acelerar além da capacidade dos seus opositores. Assim, a apropriação territorial se torna uma desvantagem: assumir algo sob própria jurisdição e anexar a terra alheia implicam em tarefas caras, embaraçosas e não lucrativas de administração e policiamento, compromissos que trazem limitações consideráveis à liberdade de movimento.

Então, vencida a guerra "punitiva", as forças globais instalam-se no local, mas não vão querer representar as autoridades políticas ausentes ou enfraquecidas. Não estarão necessariamente interessadas na ressurreição de um *estado-nação* forte e confiante. Para as empresas globais, o mundo ideal é um mundo sem estados ou com estados pequenos e fracos (BAUMAN, 2001).

As nações já não estão seguras do que foi a soberania do Estado. A auto-suficiência econômica, militar e cultural em que se apoiavam foi paulatinamente destruída. As autoridades do Estado "nem mesmo fingem que são capazes de ou desejam garantir a segurança dos que estão sob sua responsabilidade". Os políticos prometem modernizar as estruturas seculares "de vida dos seus súditos, mas as promessas são presságio de mais incerteza, mais insegurança e menos garantia contra os caprichos do destino" (BAUMAN, 2000)

> A globalização do capital, das finanças e da informação significa antes e acima de tudo sua fuga ao controle e administração locais e, principalmente, do Estado-nação. No espaço em que operam não há instituições reminiscentes dos mecanismos que o Estado republicano desenvolveu para a participação e ação política

> eficiente do cidadão. E onde não existem instituições republicanas não há também 'cidadania. O conceito de 'poderes globais' capta a realidade emergente, mas já firme, flexível e aparentemente insuperável, enquanto o conceito de 'cidadania global' continua vazio, representando no máximo um postulado, mas na maioria dos contextos não muito mais que um desejo. Ser esmurrado por ondas poderosas, arrastado por ventos tremendos que sopram de lugares distantes e chegar sem aviso é uma situação exatamente oposta à de cidadania. Os súbitos altos e baixos na sorte coletiva adquirem hoje uma extraordinária semelhança com as catástrofes naturais, embora mesmo essa comparação pareça cada vez mais uma atenuante: acontece que temos hoje em dia melhores condições de prever um terremoto iminente ou a aproximação de um furacão do que a próxima quebra da bolsa de valores ou a evaporação de setores aparentemente seguros para o emprego de massa (BAUMAN, 2000).

Na modernidade líquida, com a globalização da economia, prossegue Bauman, comprar governos é tarefa fácil. A incapacidade dos governos de equilibrar suas contas com os recursos que controlam é suficiente para trazer rendição e colaboração ativa e dócil com os conglomerados econômicos globais.

> Nas palavras de G.H. von Wright, a nação-estado parece que se está desgastando ou talvez 'definhando'. As forças erosivas são transnacionais... As forças modeladoras do caráter transnacional são em boa parte anônimas e, portanto, difíceis de identificar. Não formam um sistema ou ordem unificados. São um aglomerado de sistemas manipulados por atores em grande parte 'invisíveis' ... [Não há] unidade ou coordenação proposital das forças em questão ... [O] 'mercado' não é tanto uma interação de barganha de forças competidoras quanto pressões de demandas manipuladas, artificialmente criadas, e desejo de lucro rápido (BAUMAN, 1999).

Antes do colapso do bloco comunista, a natureza errática e volúvel do capital era contemporizada pela necessidade de equilíbrio entre as potências mundiais. Dividindo o mundo, a política de poder

produzia a imagem da totalidade. O mundo era uma totalidade na medida em que "nada podia ser indiferente do ponto de vista do equilíbrio entre as duas potências que se apropriavam de uma parte considerável do mundo e lançavam o resto na sombra dessa apropriação". Com o Grande Cisma fora do caminho, "o mundo não parece mais uma totalidade e, sim, um campo de forças dispersas e díspares, que se reúnem em pontos difíceis de prever e ganham impulso sem que ninguém saiba realmente como pará-las. Em poucas palavras: ninguém parece estar no controle agora" e nem mais se sabe o que significa "ter o controle" (BAUMAN, 1999)

> Esta nova e desconfortável percepção das "coisas fugindo ao controle" é que foi articulada (com pouco benefício para a clareza intelectual) num conceito atualmente na moda: o de globalização. O significado mais profundo transmitido pela idéia da globalização é o do caráter indeterminado, indisciplinado e de autopropulsão dos assuntos mundiais; a ausência de um centro, de um painel de controle, de uma comissão diretora, de um gabinete administrativo. A globalização é a 'nova desordem mundial' de Jowitt com um outro nome. Esse caráter, inseparável da imagem da globalização, coloca-a radicalmente à parte de outra idéia que aparentemente substituiu, a da 'universalização', outrora constitutiva do discurso moderno sobre as questões mundiais mas, agora, caída em desuso e raramente mencionada, talvez mesmo no geral esquecida, exceto pelos filósofos. Assim como os conceitos de 'civilização', 'desenvolvimento', 'convergência', 'consenso' e muitos outros termos chaves do pensamento moderno inicial e clássico, a ideia de 'universalização' transmitia a esperança, a intenção e a determinação de se produzir a ordem; além do que os outros termos afins assinalavam, ela indicava uma ordem universal — a produção da ordem numa escala universal, verdadeiramente global. Como os outros conceitos, a ideia de universalização foi cunhada com a maré montante dos recursos das potências modernas e das ambições intelectuais modernas. Toda a família de conceitos anunciava em uníssono a vontade de tornar o mundo diferente e melhor do que fora e de expandir a mudança e a melhoria em escala global, à dimensão da espécie. Além disso, declarava a intenção de tornar semelhantes as

> condições de vida de todos, em toda parte e, portanto, as oportunidades de vida para todo mundo; talvez mesmo torná-las iguais. Nada disso restou no significado de globalização, tal como formulado no discurso atual. O novo termo refere-se primordialmente aos efeitos globais, notoriamente não pretendidos e imprevistos, e não às iniciativas e empreendimentos globais (BAUMAN, 1999).

A "globalização" não diz respeito ao que todos nós desejamos ou esperamos fazer. Diz respeito ao que está acontecendo a todos nós. Refere-se às "forças anônimas" que operam na "terra de ninguém". Os três pilares da soberania foram quebrados. A auto-suficiência militar, econômica e cultural do Estado "deixou de ser uma perspectiva viável". Para preservar sua capacidade de policiar a lei e a ordem, "os Estados tiveram que buscar alianças e entregar voluntariamente pedaços cada vez maiores de sua soberania. E quando a cortina foi afinal descerrada, descobriu-se um cenário desconhecido, povoado por estranhas personagens" (BAUMAN, 1999).

O pilar econômico foi o mais afetado. Os Estados tornaram-se prepostos de forças que não conseguem controlar politicamente. Os mercados financeiros globais "impõem suas leis e preceitos ao planeta. A 'globalização' nada mais é que a extensão totalitária de sua lógica a todos os aspectos da vida." Os Estados sequer dispõem de recursos suficientes para suportar a pressão dos globais (1999)

> Os novos senhores do mundo não têm necessidade de governar diretamente. Os governos nacionais são encarregados da tarefa de administrar os negócios em nome deles. Devido à total e inexorável disseminação das regras de livre mercado e, sobretudo, ao livre movimento do capital e das finanças, a 'economia' é progressivamente isentada do controle político; com efeito, o significado primordial do termo 'economia' é o de 'área não política'. O que quer que restou da política, espera-se, deve ser tratado pelo Estado, como nos bons velhos tempos — mas o Estado não deve tocar em coisa alguma relacionada à vida econômica: qualquer tentativa nesse sentido enfrentaria imediata e furiosa

> punição dos mercados mundiais. A impotência econômica do Estado seria então mais uma vez flagrantemente exposta para horror da equipe governante. De acordo com os cálculos de René Passat, as transações financeiras intercambiais puramente especulativas alcançam um volume diário de US$ 1,3 bilhão — cinquenta vezes mais que o volume de trocas comerciais e quase o mesmo que a soma das reservas de todos os 'bancos centrais' do mundo, que é de US$ 1,5 bilhão. 'Nenhum Estado', conclui Passat, 'pode portanto resistir por mais de alguns dias às pressões especulativas dos 'mercados'.' A única tarefa econômica permitida ao Estado e que se espera que ele assuma é a de garantir um 'orçamento equilibrado', policiando e controlando as pressões locais por intervenções estatais mais vigorosas na direção dos negócios e em defesa da população face às consequências mais sinistras da anarquia de mercado (BAUMAN, 1999).

Estados fracos são o que a Nova Ordem Mundial precisa para se sustentar e reproduzir. Quando necessário, eles podem ser reduzidos ao papel de distritos policiais para garantir a ordem necessária aos negócios, "mas não precisam ser temidos como freios efetivos à liberdade das empresas globais". Ainda estamos longe do destino final, mas "o processo continua, aparentemente de forma inexorável". Nas palavras do grandioso autor: "Testemunhamos hoje um processo de reestratificação mundial, no qual se constrói uma nova hierarquia sociocultural em escala planetária" (1999).

## Conclusão

O indivíduo contemporâneo lida com a permanente necessidade de adaptar-se, sem encontrar lugares para reacomodação em número suficiente e os lugares que podem ser postulados são frágeis, fugazes. Hoje, o capital viaja leve. Não precisa permanecer em nenhum lugar além do tempo que durar sua satisfação, mas os trabalhadores permanecem imobilizados.

A individualidade contemporânea está marcada pela busca compulsiva, que evolui até se tornar um vício e não é mais percebida

como compulsão. Coloca-nos na condição de consumidores, orientados pela sedução e por desejos crescentes e voláteis. A vida urbana está marcada pelas fronteiras fechadas e pela compartimentalização das áreas públicas em redutos de acesso seletivo.

Hoje, mandam as pessoas que conseguem manter suas ações livres. O trabalho não mais amarra o capital: permite-lhe ser extraterritorial, volátil, inconstante. O capital ganhou a possibilidade de "lavar as mãos" das consequências sociais associadas à produção. A flexibilidade é a ordem do dia, com seus contratos de curto prazo ou ausência de contratos, inexistência de cobertura previdenciária. Trabalho saturado de incertezas.

As nações já não estão seguras da sua soberania. A autossuficiência econômica, militar e cultural em que se apoiavam foi paulatinamente destruída. Estados fracos são o que a Nova Ordem Mundial precisa para se sustentar e se reproduzir, podem ser reduzidos ao papel de distritos policiais para garantir a ordem necessária aos negócios. Não são temidos como freios à liberdade das empresas globais.

O padrão pode ser descrito como "afrouxamento dos freios": desregulamentação, liberalização, flexibilidade, fluidez e facilitação das transações nos mercados financeiros, imobiliário e trabalhista, alívio da carga tributária.

Quanto mais intensa a aplicação desse padrão, menos poder é retido nas mãos dos governos que o promove e menos recursos eles terão para evitá-lo. A tendência aponta para estados meramente figurativos, atuando como simples prepostos do capitalismo global. Eis a Nova Ordem!

## Referências

BAUMAN, Zygmunt. ***Em* busca da política**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

_____. **Globalização***: As consequências humanas.* Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

# 5

# Modernidade e crise de identidade: sobreviver ou realizar a plenitude do sujeito

*Sther Schettino*[1]

## Introdução

> "A filosofia, de modo geral, nos coloca profundas questões de existência. São questões existenciais de grande significação para o homem e que não podem ser resolvidas com mera lógica".
> (Alaôr Caffé Alves).

A modernidade costuma ser mencionada como referência ao período de transição teórica, capitaneado por Descartes, que rompeu com o pensamento medieval difundido pela Escolástica. A partir de então, pela autonomia da razão, o projeto moderno ganhou fôlego, impulsionando movimentos de cunhos estético, artístico, cultural e filosófico, consolidando-se com a Revolução Industrial e com o desenvolvimento do capitalismo. As principais rupturas provocadas pelo paradigma da Idade Moderna foram o eurocentrismo, o rigor metodológico extremo, traduzido no dualismo sujeito-objeto e a racionalidade científica para negar o caráter racional de todas as outras formas de conhecimento.

O projeto de Modernidade consolidou-se com a Revolução Industrial e com o capitalismo. Desde o século XVIII, porém, com o

[1] Mestranda em Direitos e Garantias Fundamentais da Faculdade de Direito de Vitória – FDV, Graduada em Direito pela Universidade Federal Fluminense – UFF, Especialista em Direito Privado pela Universidade Candido Mendes - UCAM e Juíza Federal do Trabalho no TRT da 1ª Região.

iluminismo e a vulgarização do espírito desse tempo histórico, criou-se um consenso ideológico, prenunciando as mudanças por vir e registradas nas páginas da história. Também é importante registrar que o positivismo de Auguste Comte e Emile Durkheim tornou-se o braço epistemológico e o marco sociológico mais aceito como demarcação da modernidade.

Entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX, o projeto de Modernidade foi aprofundado pelos estudiosos da chamada Escola de Frankfurt. Pensadores como Adorno e Horkheimer, integrantes da primeira geração frankurtiana, fomentaram a ruptura do projeto moderno e esse movimento de ruptura ganhou fôlego com os teóricos da segunda geração, que passaram a analisar as possibilidades de conservação, emancipação ou até mesmo de substituição da Modernidade.

Na segunda metade do século XX, especialmente nos anos 1960-1970, diversos movimentos de vanguarda - que negavam os preceitos do modernismo e que estavam especialmente relacionados à estética, à arquitetura, à arte e à cultura ocidental - foram chamados pós-modernos.

Anthony Giddens sustenta que a modernidade se refere a estilo, a costume de vida ou organização social (GIDDENS, 1997). Hoje, seguindo essa lógica, são robustos os argumentos no sentido de que estamos entrando em uma nova era, mormente se concordarmos que vivenciamos uma reorganização do modo de funcionamento da sociedade, que presenciamos uma revolução no pensamento, na forma de produzir conhecimento, de educar, de se relacionar. Nessa transição surgem vários termos – como sociedade de informação e sociedade de consumo – que passaram a ser corriqueiramente utilizados, emergindo um sujeito cujos padrões de condutas sociais se pautam numa clara dificuldade, num primeiro momento, de ser visto e, num segundo momento, de ser "aceito" pelo outro.

Assim, dentre as inúmeras inquietações que impulsionaram a elaboração do presente capítulo, destacamos três indagações

fundamentais, que serviram de pano de fundo para nossas reflexões: a) O sujeito moderno vive uma crise de identidade? b) Teria a modernidade fragmentado, ou até mesmo aniquilado, a identidade do sujeito? c) Quais as repercussões da modernidade cientificista na produção de conhecimento, especialmente na produção do conhecimento jurídico? É o que pretendemos analisar.

## 1 Modernidade e Crise de Identidade

Segundo Habermas, seis conceitos centrais estão na base do que veio a ser conhecido como modernidade: a epistemologia[2] racional crítica, a universalidade, o ideal iluminista de progresso, a diferenciação estrutural, a integração funcional e o determinismo ( HABERMAS, 1987).

Marshall Berman (1986), no seu livro "Tudo o que é sólido se desmancha no ar - A aventura da modernidade", escreveu:

> Há um modo de experiência vital — experiência do espaço e do tempo, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida — que é hoje em dia compartilhado por homens e mulheres em toda parte do mundo. Chamarei a este corpo de experiência modernidade.

O que temos percebido é que autores, estudiosos, pesquisadores dos mais diversos campos de conhecimento têm se deparado com a desafiadora tarefa de compreender a sociedade moderna, mormente pelo dinamismo com o qual essa sociedade tem se configurado. Somos produto de um rompimento paradigmático que nos inseriu num contexto altamente racional, crítico, cientificista, individualista. Mas, é preciso refletir se o nosso entusiasmo em relação à razão instrumental da modernidade eurocêntrica e se a eleição da ciência e da tecnologia, como solução

[2] **Epistemologia** (discurso, estudo de) é o ramo da filosofia que trata da natureza, etapas e limites do conhecimento humano, especialmente nas relações que se estabelecem entre o sujeito e o objeto do conhecimento.

para todos os males da humanidade, aliados a todas as transformações que a modernidade causou no nosso modo de pensar, de viver, de nos relacionarmos, não teriam, de alguma forma, inserido os homens num certo caos em que não tem sido mais possível identificar o sentido da vida e da própria identidade.

As tentativas de definição da modernidade nos sugerem que autores, estudiosos, pesquisadores dos mais diversos campos de conhecimento têm se deparado com a desafiadora tarefa de compreender a sociedade moderna, mormente pelo dinamismo com o qual essa sociedade tem se configurado. Somos produto de um rompimento paradigmático que nos inseriu num contexto altamente racional, crítico, cientificista, individualista. Mas, é preciso refletir se o nosso entusiasmo em relação à razão instrumental da modernidade eurocêntrica e se a eleição da ciência e da tecnologia como solução para todos os males da humanidade, aliados a todas as transformações que a modernidade causou em nosso modo de pensar, de viver, de nos relacionarmos, não teriam, de alguma forma, inserido os homens num certo "caos" onde não tem sido mais possível identificar o sentido da vida e da própria identidade.

Pelo olhar sociológico de Anthony Giddens é possível repensarmos sobre o sentido dessa sociedade em que vivemos. Quando Giddens penetra no terreno da auto identidade, ele, de certa maneira, nos convida a analisar de que forma a contemporaneidade se relaciona com os aspectos mais íntimos da nossa vida pessoal. As novas tecnologias tornaram-se indispensáveis e relativizaram tempo e espaço. O individuo contemporâneo alimenta-se do consumo em massa e enaltece um modelo de individualização sem precedentes. Vive-se numa excessiva preocupação consigo mesmo. Os costumes atuais acenam para a desagregação social e, consequentemente, para a formação de uma sociedade cada vez mais imediatista e centrada em si mesma.

Nesse contexto, como estaria a identidade do sujeito? Podemos considerar a identidade individual como um conjunto de

características próprias e exclusivas de cada sujeito, que permite diferenciá-lo, quer diante do conjunto das diversidades, quer ante seus semelhantes. Vários são os processos de formação de identidade, já que podemos falar de identidade_cultural, de gênero, nacional e identidade *online*. Mas, nessa reviravolta civilizacional desencadeada pela modernidade, é a noção sociológica de identidade que mais nos desperta o interesse. A identidade sociológica leva em consideração a forma como o próprio sujeito se concebe, se apresenta e se porta em suas relações sociais. Ela é o conjunto de características que fazem um sujeito único ou qualitativamente diferente dos outros no seu modo de se relacionar. E é exatamente no relacionamento que vemos mais claramente que a identidade é uma coleção de escolhas contínuas que o sujeito realizou ao final de seus processos reflexivos. Em um mundo repleto de informações, de opiniões, de mudanças, formar a identidade significa posicionar-se, estar obrigado a fazer escolhas o tempo todo, o que pode gerar sensações de ansiedade e de inquietude. Assim, a formação da identidade torna-se cada vez mais desafiadora diante das intensas mudanças que a modernidade provoca.

## 2 A Modernidade e a Fragmentação ou Aniquilamento da Identidade do Sujeito

O fato de vivermos, em vários níveis da vida, um caos generalizado não nos convence da impossibilidade de vislumbrarmos uma sociedade nova, oposta à permissividade, porque é do contraponto que surgem as possibilidades de reviravolta.

Constata-se que o desencantamento do indivíduo deriva da falta de perspectiva. Vivemos a cultura da exaltação das potencialidades individuais, do empobrecimento moral, como se estivéssemos inseridos numa crise de valores e numa crise da própria moralidade. A modernidade teria fragmentado ou, em alguns casos, até mesmo aniquilado a identidade dos sujeitos. Mas,

por mais paradoxal que isso possa parecer, de um lado temos esse individualismo, esse descentramento do sujeito mas, de outro, temos os avanços tecnológicos que proporcionam a facilidade de interação e de comunicação entre pessoas e culturas diferentes. Assim, presenciamos o momento de uma intrigante refletividade social. O sujeito contemporâneo começa a repensar o afastamento das tradições, começa a entender a urgência do exercício da tolerância, começa a se aproximar de possíveis e novas culturas, de experiências religiosas, de novas formas de espiritualidade. A mesma modernidade que gera os conflitos de identidade subsidia ao indivíduo, em algum nível, a apropriação de novas possibilidades de ação. É justamente o caráter ambíguo presente na realidade contemporânea que sinaliza que o futuro da nossa sociedade pode estar em aberto e não pronto e determinado, como sustenta, por exemplo, Lasch (LASCH, 2000) na sua tese apocalíptica da vida social moderna. Vale registrar, inclusive, que a tese de Lasch não é acompanhada por autores como Giddens, por exemplo, que procuram analisar de que forma a contemporaneidade se relaciona com os aspectos mais íntimos da vida pessoal, permitindo a incorporação do elemento subjetivo na perspectiva sociológica, de maneira analítica, crítica e consistente.

Esse mesmo olhar global, que individualiza e fragmenta a identidade, pode dar nova roupagem ao futuro. É essa inconstância, esse dinamismo da modernidade que nos insere, como defende Berman, numa *revolução permanente, que obriga homens e mulheres modernos a aprender a aspirar por mudanças* (BERMAN, 1986).

## 3 Repercussões da Modernidade Cientificista na Produção do Conhecimento Jurídico

O projeto moderno constituiu-se em torno de um método universal para a produção do conhecimento, um processo político realizado pelo Estado para organizar a multiplicidade de saberes

que surgiu na luta travada entre a ignorância e o conhecimento. Desde Descartes, com a defesa da universalização, até Husserl, com sua proposta do método fenomenológico, percebe-se que se consolida uma lógica disciplinar, um determinado modelo de produção de saberes que busca, concomitantemente, objetividade e universalidade do conhecimento.

Todavia, no final do século XIX, são identificados sintomas de esgotamentos desse modelo. Na ciência exata, começa-se a ser falar em indeterminação, incerteza e relatividade. No campo da filosofia, destaca-se o pensamento de Nietzsche, sua crítica à razão absoluta e sua proposta de que os *homens do conhecimento* encarassem o desafio da multiplicidade, sob o argumento de que a multiplicidade de olhares, de afetos sobre um mesmo objeto poderia possibilitar um conhecimento mais completo desse objeto.

Seguindo a diretriz da multiplicidade, proposta por Nietzsche, chegamos à proposta da transversalidade, de uma postura não hierárquica, não pré-definida e, consequentemente, não universalizante do saber.

No Brasil, presenciamos a potencialização de um antagonismo antigo, que ganhou destaque nos dias atuais: a tensão entre a ciência clássica e o estilo transversal de produção de conhecimento. De um lado, um estilo clássico, positivista, disciplinar, universalizante, que respeita os paradigmas do Estado e as agências de fomento, utilizando-se de métodos bem definidos e chegando a conclusões previsíveis e, de outro lado, um estilo transversal, que investe na errância da curiosidade, apostando na emergência de possibilidades distintas, articulado com uma lógica da diferença e proliferando saberes menores, distintos e inusitados. Vivemos, portanto, um conflito entre dois modelos de produção de conhecimento, entre duas imagens de pensamento.

Pensando em termos de produção de conhecimento, especialmente em produção de conhecimento jurídico, destacamos a tese de Fábio Konder Comparato que "discute a importância da Filosofia no ensino jurídico, resgatando a necessidade de uma

consciência crítica do Direito, detectando as insuficiências da leitura positivista da ordem jurídica, bem como, apontando a necessidade de atrelar Moral e Direito em um compasso mais sintonizado" (ALVES, 2004, p. x, xi).

Para o referido autor, na medida em que é impossível fazer uma ciência humana sem conhecer o ser humano, torna-se difícil falar de direito sem pensar o seu complexo objeto e suas inter-relações e implicações ético-filosóficas. Ainda segundo Fábio Konder Comparato, a importância da disciplina Filosofia do Direito tem ligação com dois defeitos ou duas carências graves de todos os cursos jurídicos. Em primeiro lugar, a apresentação atomística do fenômeno jurídico, em segundo, a prevalência da técnica sobre a ética.

Corroboramos a tese de que o olhar filosófico permite aos operadores do direito visualizar a oposição permanente entre direito ideal e direito vigente, a indagação acerca da correlação entre o direito positivado e a realidades que nos cerca. A filosofia nos possibilita sairmos do ponto que limita a visão sobre o Direito e passamos a questionar a ideia de que o Direito seria algo ligado à própria natureza, a um dado que não precisa ser justificado. A visão filosófica nos permite pensar o direito ideal a partir do reconhecimento da natureza histórica do fenômeno jurídico e é justamente esse caráter essencialmente histórico do Direito aliado a uma evolução de ordem ética que se torna importante para a compreensão dos direitos, especialmente dos direitos humanos.

A segunda grande deficiência dos cursos jurídicos, segundo Alves (2004) seria a visão excessivamente técnica, ou exclusivamente técnica do Direito. O Direito, segundo o autor, quando reduzido a uma simples técnica, fica *desbussolado* porque somente quando o Direito tem sua fonte na consciência social, na consciência coletiva, é possível evitar um choque, uma contraposição entre aquilo que estava na consciência social e aquilo que é imposto pelo poder. A escravidão, a inferioridade da mulher, a exploração do trabalho humano, o aviltamento da pessoa humana

são exemplos citados pelo autor, exemplos desse choque, numa clara demonstração de contraposição entre aquilo que estava na consciência social e aquilo que era imposto pelo poder.

Nunca é demais enfatizar que o direito é uma ciência humana e, portanto, não pode dispensar o estudo em profundidade do seu objeto central, que é o ser humano. O sujeito é o destinatário da norma, da proteção jurídica. Assim, quando o Direito se afasta da ordem moral, pode até cumprir exigências jurídicas, mas, dificilmente, estará a serviço da vida humana e, aqui, falamos de vida na dimensão mais ampla, que vai muito além de apenas sobreviver à margem do que o poder nos impõe.

## Considerações Finais

Tendo em vista a concepção de modernidade, a partir de Anthony Giddens, encorajamo-nos a arriscar que estamos entrando em uma nova era, com uma verdadeira reorganização do modo de funcionamento da sociedade. Emerge um sujeito, cujos padrões de condutas sociais derivam de um sistema que dificulta a sua visibilidade e a sua aceitação pelo outro.

As transformações inauguradas pela modernidade nos convidam a repensar se a chegada de um tempo moderno não teria acarretado uma fragmentação ou um aniquilamento da identidade dos sujeitos. O sujeito se tornou o produto de um rompimento paradigmático que o inseriu num contexto altamente racional, crítico, cientificista, individualista. As novas tecnologias tornaram-se indispensáveis e relativizaram tempo e espaço. O tempo se tornou volátil demais e o individuo contemporâneo passou a se alimentar do consumo em massa e a enaltecer um modelo de individualização sem precedentes. Vivemos numa excessiva preocupação conosco mesmos. Assim, os costumes atuais acenam para uma constante desagregação social e, consequentemente, para a formação de uma sociedade cada vez mais imediatista e centrada em si mesma.

O sujeito moderno tem ligado o *mode on* para cumprir programas sociais que atropelam a essência do seu próprio ser e o fazem apenas sobreviver. Acorda, trabalha, planeja cada detalhe, assume atribuições, encargos, responsabilidades e obrigações e segue num ciclo vicioso onde tudo – ou quase tudo – foi colocado no modo automático. E mais, pertencente a um mundo repleto de informações, de opiniões, de mudanças e de cobranças, esse sujeito precisa se posicionar e fazer escolhas o tempo todo, o que gera sensações de ansiedade e de inquietude.

Paradoxalmente a esse cenário é perceptível o surgimento de uma intrigante refletividade social típica de momentos de revolução, como o que vivemos agora, no qual o sujeito, num instinto vital, vê-se obrigado a aspirar por mudanças, num desesperado movimento em busca da realização da sua plenitude de ser e de viver.

Este capítulo pretendeu destacar o projeto moderno como um método universal para a produção de conhecimento, enfatizando a tese de que o direito, como uma ciência humana, não pode dispensar o estudo em profundidade do sujeito, o que nos fez sugerir a aproximação do direito com a moral.

No campo da filosofia, seguimos a diretriz da multiplicidade proposta por Nietzsche, chegando à proposta da transversalidade, de uma postura não hierárquica, não pré-definida e, consequentemente, não universalizante do modo de produzir conhecimento. Destacamos a tensão que existe no país entre a ciência clássica e o sugestivo estilo transversal de produção de conhecimento.

Por fim, destacamos a tese de Fábio Konder Comparato, segundo a qual a importância da disciplina Filosofia do Direito tem ligação com dois defeitos ou duas carências graves de todos os cursos jurídicos: a apresentação atomística do fenômeno jurídico e a prevalência da técnica sobre a ética. Concordamos que a visão filosófica nos permite pensar o direito ideal a partir do reconhecimento da natureza histórica do fenômeno jurídico e é

justamente esse caráter essencialmente histórico do Direito aliado a uma evolução de ordem ética que se torna importante para a compreensão dos direitos, especialmente dos direitos humanos.

De fato, quando o direito é reduzido a uma simples técnica, fica *desbussolado* porque não leva em consideração que a sociedade atual é complexa e que desafia o próprio direito. O paradigma racional não pode impedir a interpretação ética do direito, principalmente dos direitos fundamentais. Assim, a interpretação deve ser realizada no plano *rizomático*, calcado no paradigma democrático do Direito porque somente quando o Direito tiver sua fonte na consciência social, na consciência coletiva, evitaremos um choque entre aquilo que estava na consciência social e aquilo que é imposto pelo poder.

O direito é uma ciência humana e "a Filosofia do Direito é a reflexão aprofundada sobre os princípios de que se originou, na sociedade humana, a disciplina da liberdade, o regulamento do dever e da responsabilidade, ordenação incluída – maravilha das maravilhas! – no determinismo infrangível que dirige a movimentação de tudo, no imenso Universo" (ALVES, 2004, p. 25-26).

Concluímos, assim, que o direito, ao dispensar o estudo em profundidade do ser humano, afastando-se da ordem moral, dificilmente atenderá as exigências de vida, exigências, essas, que fazem os sujeitos serem e viverem em plenitude.

## Referências

ALVES, Alaôr Caffé et al. O que é a Filosofia do Direito. São Paulo: Manole. 2004.

ANDERSON, Perry. "Modernidade e Revolução". São Paulo:

CEBRAP, nº 14, pp. 2-15, 1984.

BERMAN, Marshall. Tudo que é sólido se desmancha no ar – A aventura da modernidade (São Paulo, COMPANHIA DAS LETRAS). 1986.

CARVALHO, Luiza A. “A condição humana em tempo de globalização: a busca do sentido da vida”. Trabalho extraído do quinto capítulo da tese de doutorado da autora, intitulada: Da singularidade à Universalidade da prática docente: natureza e significado da identidade institucional coletiva. UPSA/Madrid. 2007.

GALLO, Sílvio. “Modernidade/pós modernidade: tensões e repercussões na produção de conhecimento em educação”. São Paulo. Unicamp. Título disponível em http://dx.doi.org/10.1590/S1517-97022006000300009. 2006.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade Pós-Tradicional. In: BECK, U. 1997.

___. As consequências da modernidade. São Paulo: Editora Unesp. 1991.

___. Modernidade e identidade (P. Dentizien, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2003.

GIDDENS, A. ; LASH, S. (orgs). Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Editora Unesp.

LASCH, C. The Culture of Narcisism. Londres: Abacus. 2000.

# Parte 2

# Pós- Modernidade

# 6

# O pós-modernismo em Jameson: a dominância cultural enunciadora da alienação do sujeito apático

*Leily Vânea Medeiros Dornelas*[1]

## Introdução

Modernidade e Pós-modernidade são expressões que, preliminarmente, induzem ao intérprete interligá-las à passagem de um tempo após outro tempo. É, justamente, a partir dessa abordagem, que são consideradas momentos históricos dos quais emergem, respectivamente, as dominâncias culturais do modernismo e do pós-modernismo.

Essas dominâncias revelam uma mudança cultural indicadora de que o sujeito, de cada qual desses tempos, saiu do suposto escuro da explicação teológica, vigorante na idade média, caminhando, individualmente, em busca da razão anunciada pelo Iluminismo, pregada pela Revolução Francesa, crendo no decorrer do percurso, já da Modernidade, na ciência para progresso da humanidade.

Esse sujeito, então, movido pela crença na ciência como vetor do progresso, buscava materializar, com o rigor científico, seus

[1] Mestranda do Programa de Pós Graduação Strictu Sensu em Direitos e Garantias Fundamentais pela Faculdade de Direito de Vitória (FDV). Integrante do Grupo de Estudos, Pesquisa e Extensão BIOGEPE. Advogada.

ideais e oposições. Pintou, assim, quadros indicativos de suas emoções e denunciadores tempos históricos sociais, elaborou grandes narrativas e solucionadoras dos problemas.

Ocorre que, no decorrer dessa caminhada, apercebeu-se que o progresso não chegava ao tempo que viu na Modernidade uma promessa não cumprida. E, nessa parada reflexiva, deu de mãos com a Pós-Modernidade, passando a descrer em tudo, por consequência veio a estagnação e apatia de um sujeito que, cansado e descrente, renunciou ao futuro outrora prometido.

Esse futuro, renunciado, não ficou pairando no ar sem dono, foi assenhorado e redesenhado pelo capitalismo. A lógica, doravante, não é mais a materialização, profunda, das intensidades reveladoras das emoções e oposições, mas transformar o sujeito e, tudo que o faz, em mero objeto de mercantilização – o simulacro.

Fredric Jameson (2002), considerado um dos maiores teóricos a respeito do momento presente – Pós-modernidade - contribuiu, com seus estudos, para identificar nas manifestações culturais a lógica atrás do assenhoreamento do sujeito e das coisas pelo capitalismo. Pode-se adiantar preliminarmente, ser fundamentada na lógica do simulacro, em que todas as coisas são transformadas em objetos sem significação, buscando-se reprodução e mercantilização. Tal realidade não se exige do sujeito oposição, profundidade ou correlação com outras pessoas.

Jameson, nas diversas formas de arte, a partir dos anos 50 e 60, identificou essa predominância cultural envolta pelo decreto de que os movimentos oposicionistas do período histórico anterior - moderno - chegaram ao fim. Não há mais prognósticos para o futuro, catastróficos ou redencionistas. O futuro e o passado não existem. O sujeito, da pós-modernidade, em conformação com tal dinâmica deve se contentar com o presente (JAMESON, 2002, p.27).

O sujeito do moderno se opunha, manifestava repúdio pela burguesia vitoriana e pós-vitoriana, que considerava as suas formas dissonantes, imorais, subversivas (JAMESON, 2002, p.30). Havia,

assim, oposição. O sujeito pós-modernista contra nada se opõe, pois cooptado e complacente com tal dominância cultural.

Ocorre que as a ofensivas da revolta pós-moderna, contra os velhos clássicos modernistas, têm por características a obscuridade, o material sexual explícito que leva à esqualidez psicológica e clara expressão de desafio social e político, transcendente de qualquer coisas que pudessem ser imaginado nos momentos mais extremados do modernismo – não mais escandalizam ninguém e não são só recebidos com complacência como são consoantes com a cultura pública ou oficial da sociedade ocidental (JAMESON, 2002, p.30). Essa complacência é a mais adequada à lógica do simulacro.

A lógica do simulacro promoverá, então, modelo de construção de várias minicidades, no meio do espaço urbano, ao criar edifícios que tudo oferecem sem intercomunicar com as comunidades ao entorno. Desse modo, constrói o espaço adequado para a formação de contingentes de pessoas desconectadas entre si e do espaço comunitário, formam-se assim as multidões e não as associações. É o processo de alienação do sujeito a começar por sua desconexão com o espaço e com o tempo. A par disso, promove formação de grupos, e não de classes, com o mesmo nível de desvinculação com o projeto da comunidade. A palavra de ordem é fragmentar para dominar.

Tem-se neste intróito o desenvolvimento das ideias do presente ensaio, por meio do qual busca-se identificar, com fundamento nos estudos de Jameson, as circunstâncias da cultura pós-modernista que denunciaram **a** cooptação do sujeito e do seu espaço pela lógica do capitalismo, tornando-o mero objeto de mercantilização.

Em um primeiro ponto, serão estabelecidas as diferenças terminológicas e alguns cortes históricos que demarcam a distinção entre modernidade, modernismo, pós-modernidade e pós-modernismo. Em um segundo ponto, demonstrar-se-á que as dominâncias culturais reveladas pela passagem da modernidade para a pós-modernidade denunciam a lógica subliminar funesta do

capitalismo voltada à criação de um ambiente de promoção do esmaecimento do sujeito com vistas a torná-lo apático e alienado.

Observar-se-á, em um terceiro ponto, que, ao promover um sistema construtivo de desorganização espacial da cidade, logrou-se o isolamento e a desorientação do sujeito no que se refere ao espaço e ao tempo, resultando em estado de alienação que gera apatia, e desconstitui a possibilidade de criação de vínculos sociais, associativos, para as transformações políticas pela comunidade.

Jameson propõe, para reverter esse quadro, o mapeamento cognitivo. O processo por meio do qual o sujeito passa a compreender sua posição como sujeito individual e coletivo, para renovar a capacidade de agir e lutar, cuja capacidade se encontra neutralizada pela confusão espacial e social.

Deve-se levar em conta que Jameson é criticado por alguns pensadores pós-modernos de não poder ser colocado como representante da Pós-modernidade devido aos seus pressupostos epistemológicos marxistas que defenderiam a grande narrativa escatológica da sociedade sem classes, do progresso cientifico e do comunitarismo marxiano. Será que esta crítica não está equivocada porque o que define o seu referencial teórico não são estes alegados pressupostos epistemológicos, mas a metodologia histórico-dialética? A historicidade depende de cada época histórica. Capitalismo tardio e era pós-industrial estão historicamente localizados após os anos 1960. Daí, mesmo que um pensador seja marxista ou neo-marxista, o que prevalece é o método histórico-dialético. Jameson defende esta metodologia e é pesquisador reconhecido do capitalismo tardio e da revolução tecnológica da nossa era pós-industrial. Comprovadamente, neste estudo, mostra-se que ele também não é  um pensador comunitarista, hipótese inicial da pesquisa.

## 1 O Moderno, o Modernismo, a Pós-Modernidade e o Pós-Modernismo: Termos e Tempos Distintos a Revelar Diferentes Sujeitos

Os termos modernidade, modernismo, pós-modernidade ou pós-modernismo, não só pela similaridade semântica, geram, em regra, alguns questionamentos preliminares, sobre em que medida tais expressões podem ser distinguidas ou a que fatos ou períodos históricos fazem referência.

Conhecer o momento histórico sob o qual se vive contribui para que o sujeito possa, consciente do seu mundo, mudar suas realidades. É de Ortega y Gasset a afirmação de que "a vida só se esclarece quando se considera o momento histórico em que é vivida" (GASSET, 1996, p. 84).

A propósito, tem-se que a modernidade é o tempo histórico sob o qual emergem as dominâncias culturais do modernismo.

Modernismo, sob a análise de Anderson, é movimento cultural que surgiu da triangulação de três coordenadas decisivas[2]: i) uma ordem dominante semi-aristocrática; ii) uma economia capitalista semi-industrializada; e iii) um movimento operário semiemergente ou semi-insurgente. Essas coordenadas permaneceram até ao fim da Primeira Guerra, por volta da década de 1930, marcando um modo distintivo de vida das classes sociais dominantes, mas a Segunda Guerra Mundial as destruiu, interrompendo com isso a vitalidade do modernismo. (ANDERSON, 1984, p. 12)

Trata-se, na realidade, o modernismo de um rótulo, que oculta uma ampla variedade de práticas estéticas, simbolismo, construtivismos, expressionismo, surrealismo. Todas unificadas

[2] Anderson entende o **modernismo** como "um campo cultural de força triangulado por três coordenadas decisivas", quais sejam: 1ª) codificação de um academicismo institucionalizado nas artes visuais e outras nos regimes oficiais do Estado e sociedades, ainda dominados, em regra, pelas classes aristocráticas e terratenentes; 2ª) a emergência, ainda que incipiente e nova, no interior dessa sociedade das tecnologias chaves da segunda revolução industrial, tal qual telefone, automóvel, avião; e 3ª) proximidade imaginativa da revolução social. (ANDERSON, 1984, p. 10).

sob um referente vazio, que é a passagem do próprio tempo (ANDERSON, 1984, p. 22). Sob tal perspectiva, o modernismo é movimento cultural nascido sob o teto da modernidade, desenhada como momento histórico sobre o qual emergiram as manifestações culturais das aludidas três coordenadas. (ANDERSON, 1999, p. 22).

Destaca-se, como característica da modernidade, o apego à racionalidade científica. A razão extraída da ciência, com a explicação sobre o todo, surge para demolir a fundamentação mítica determinada pela vontade da divindade. O sujeito aqui apregoa a inexistência das determinações do passado obscuro e admite o futuro movido à luz do progresso. Há certa esperança na mente do sujeito que se move para mudar o mundo em busca de melhores dias.

O sujeito da modernidade, então, deixa o caráter contemplativo da era medieval, utilizando-se da racionalidade como combustível para moldar, por meio da ciência, a realidade a seu bel prazer. Acreditava-se o criador do novo mundo. Movido por tal inspiração criou narrativas para tudo explicar.

Francis Bacon, por exemplo, defendia em nome exclusivo da ciência a dominação da natureza pelo homem, único soberano neste mundo, efetivada por meio do método experimental, segundo o qual a verdade nasce da experiência desde que afastada as pré-noções, denominada, por ele, de ídolos[3]. Apregoando o racionalismo, e aliando ceticismo e matemática, tem-se também René Descartes, para quem a certeza emerge da dúvida por meio da qual se exerce o

[3] Segundo Vieira e Peixinho, 2005, p 95: "Destarde os ídolos capazes de conspurcar a mente humana podem ser de quatro tipos: a *idola tribus, idola specus, idola fori, idola theatri*. Os ídolos da tribo resultam da própria natureza do ser humano enquanto espécie, tendo sua origem (...) na falsa imagem que faz do homem a medida de todas as coisas, uma reprodução perfeita e condensada do macrocosmos, olvidando que: "O interesse humano é semelhante a um espelho que reflete desigualmente os raios das coisas e, dessa forma, as distorce e corrompe". Os ídolos da caverna, referência explícita à célebre alegoria inscrita na República de Platão, concernem ao homem tomado em sua individualidade, derivado de características pessoais que, caso ignoradas, desvirtuam a luz da natureza (...). Os ídolos do foro são provenientes da integração social entre homens propiciada pelo discurso, cujas palavras cunhadas de modo impróprio pelo vulgo, terminam por bloquear o intelecto. Por último, os ídolos do teatro, (...). No entender de Bacon, o caráter ficcional dos axiomas científico-filosófico, correntes em seu tempo, colocá-los- -ia mais próximos das fábulas e contos literários que propriamente da realidade concreta tal como ela é."

pensar. Portanto, "o pensar independe de qualquer coisa material, subsistindo per se". Penso, logo existo. No mesmo compasso da racionalidade, Isaac Newton "derrubou de vez as barreiras que separavam o céu e a terra". Fundiu astronomia e física ao elaborar sua lei de gravitação. (RICHE, 2005, pp. 95 e 103). Observa-se, aqui, a existência de explicação científica para todos os fenômenos. O futuro em breve parecia evocar melhores dias.

Ocorre que, no decorrer dessa caminhada, o sujeito deu-se conta que o progresso não chegava ao tempo que viu na Modernidade uma promessa não cumprida, mormente após se deparar com as atrocidades cometidas na Segunda Guerra Mundial. Dessa frustração, passa a emoldurar seu espaço e tempo a partir de perspectiva mais descrente, sentimento evidenciado por meio da dominante cultural do pós-modernismo.

Considera-se, ainda, que a cultura possui mecanismos de projeção de um mundo superior, elevado, demonstrando ser "um longo processo coletivo de humanização que, de certa forma, antecipa as metas que cada grupo de homens e mulheres deseja alcançar enquanto sociedade. (OLIVEIRA, 2011, p. 2)."

Fredric Jameson[4] dedicou-se a estudar essa projeção da cultura do tempo presente, a pós-modernidade e o pós-modernismo. Considerou o pós-modernismo dominante cultural da lógica do capitalismo tardio, mas não como concepção meramente estilística (JAMESON, 2002, p.74). Suas conclusões foram relatadas em ensaio de 1984 e ampliadas em 1991, em livro sob o mesmo título: **Pós-modernismo:** A lógica Cultural do Capitalismo Tardio.

[4] Fredric Jameson, de naturalidade norte-americana, em sua produção teórica soube inter-relacionar a cultura francesa, alemã e norte-americana. Concluiu doutorado pela Universidade Yale ao elaborar tese com base em Sartre, em 1959, nos Estados Unidos. Após ministrar aulas na própria Yale, em Havard e na Universidade da Califórnia, vinculou-se, em 1985, ao programa de literatura da *Duke Trinity College of Arts e Sciences*, onde, atualmente, desenvolve pesquisas sobre filme e novas mídias; globalização e pós-colonialismo; literatura e estudos culturais; Marxismo e Teoria Crítica, modernismo e pós-modernismo, literatura filosófica e psicanálise.

Jameson, em entrevista[5] à comemoração aos 30 anos da publicação do mencionado livro, esclarece que a *Pós-modernidade* é o período histórico em cujo contexto emerge a cultura do *pós-modernismo* ao passo em que da *Modernidade,* período histórico anterior, emergiu a cultura do *modernismo* (JAMESON, 2014, p.2).

A propósito, ressalva que, para além da aceitação da adequada precisão terminológica, há reconhecimento, quase que unânime, de que houve uma ruptura pós-moderna, da qual emergia cultura populista, caótica, empírica, heterógena para romper com a demarcação entre alta cultura - identidade do modernismo - e a cultura de massa ou comercial. (JAMESON, 2014, p.74)

O espírito político subjacente aos estudos de Jameson é identificar uma nova normativa da dominante cultural emergente, o movimento pós-modernista. O seu ineditismo foi elaborar produção teórica capaz de interligar e mapear as relações entre a estética e o contexto social, buscando extrair essa normativa, sistemática e de sua reprodução, a respeito das formas mais efetivas de política cultural contemporânea. E, para tanto, utilizando do

[5] "Social Text: If you were to think through the project of defining postmodernism today, following the basic framework in the 1984 essay or the 1991 book, which constitutive features would you emphasize? Are there aspects you emphasized thirty years ago that seem less relevant today, and have others emerged as more significant in recent decades? If there has been a shift, how do we account for it? Fredric Jameson: The first thing I would do is to separate these terms postmodernity and postmodernism, because people have often thought that my first description of it was a sort of aesthetic inventory of stylistic features. In part it was that, but I had understood it in terms of periodization and social structure. And now I realize that it would have been much clearer had I distinguished postmodernity as a historical period from postmodernism as a style. I should say that I don't care what people call these things. It seems to me that everybody recognizes some kind of postmodern break, whatever name they give it, that takes place around 1980 or so, in the Reagan/Thatcher era, with the advent of economic deregulation, the new salience of globalization, and so on. I still call it postmodernity because it does seem to mark the end of the modern in all kinds of ways, from communications technologies and industry all the way to forms of art. I don't think that postmodernity is over. You can say that postmodernism is over, if you understand postmodernism in a narrow way, because art has certainly changed in many respects since the '80s. But I don't think that you can say that the whole historical period — the third stage of capitalism, I would like to call it — has come to an end, unless you are able to specify what has followed it. (...)". *In:* JAMESON, Fredric. **Revisiting Postmodernism: An Interview with Fredric Jameson.** Disponível em: http://socialtext.dukejournals.org/content/34/2_127/143.abstract>. Acesso em 10/05/2017.

método de periodização[6], buscando delinear as características da cultura pós-modernista que se formou em contraposição a do modernismo (JAMESON, 2002, p.27).

Jameson considera que qualquer ponto de vista a respeito do pós-modernismo na cultura representa, necessariamente, uma posição política, implícita ou explícita, com respeito a natureza do capitalismo tardio, ou multinacional. (JAMESON, 2002, p.29). A natureza desse capitalismo volta-se à reificação, ou seja, inclusive o sujeito passa pelo processo de coisificação. É a lógica estabelecida pelo simulacro, a ser trabalhada em outro tópico.

A versão perversa desse quadro para o sujeito é demarcada por duas contrariedades. De um lado, a exigência para que seja, ao mesmo tempo, autônomo e criativo, mas convertido um espaço, de universalidade, em que a reprodução e mercantilização em massa do produto são os objetivos a serem conquistados. Tem-se como efeito dessa realidade a própria esquizofrenização do sujeito e de seus laços sociais. Delirantemente vive o universal de forma fragmentária. (LAUREANO e PEIXOTO, 2012, p.5).

Essa moldura, doentia, repercutirá nos laços sociais. O processo de adaptabilidade se dá pelo surgimento de vários grupos professando, pelo menos naquele espaço, ideologias próprias. Nos espaços da cidade vão se, assim, formando várias identidades, *v.g*, a dos movimentos sem teto, das comunidades protetoras dos animais, dos ecologistas, das feministas. Não se opera um projeto de associação comunitária em busca de mudar o todo da realidade política. Cada grupo quer políticas que atendam seus próprios interesses.

Nesse cenário, o sujeito não encontrará espaço, portanto, para concretizar o projeto político de associação – vínculos de

[6] Jameson, para demonstrar a ruptura cultural entre os dois tempos, utiliza-se do método de periodização histórica, embora seja método bastante criticado ao argumento "de obliterar a diferença e projetar a ideia de um período histórico como uma massa homogênea"[6]. Justifica-se ao apresentar o pós-modernismo, não como estilo, mas como uma dominante cultural, ou seja, concepção que contribui para coexistência de características que, apesar de subordinadas umas às outras, são bem diferentes.

sujeitos com capacidade autodeterminativa - em busca do comunitarismo capaz de mudar a realidade do político nos moldes enunciado por Marx, segundo informam os estudos de Thamy Pogrebinsch (POGREBINSCH, 2009, p. 117-118).

O político, neste quadro, surge como uma associação, isto é, como uma agregação espontânea de sujeitos para compartilhamento de ação e pensamento, sendo autodeterminàveis, unidos para a formação de uma comunidade. Há uma relação de interdependência entre o sujeito e a comunidade. (POGREBINSCH, 2009, p. 125).

Ocorre que a lógica atrás da disseminação cultural pós-modernista volta-se a tornar o sujeito apático e sem conexão espacial ou temporal, para que assim não possa localizar-se ou correlacionar-se. É o que Jameson chamou de processo de esquizofrenia do sujeito.

A síntese desse momento pode ser tomada de empréstimos da canção, do grupo português GNR, intitulada Pós-moderna: "com os pós-modernos nada ganhamos, mas também nada investimos". (REININHO, Rui. et al, 1986).

## 2 A Lógica Subliminar do Capitalismo Tardio: Aniquilar o Individual em Prol do Simulacro para Fomentar a Apatia e Dispersar a Oposição

Na perspectiva jamesoniana, a arte moderna tem por característica expressar o contexto social sob o qual emerge, induzindo o hermeneuta a desvendar "a materialidade profunda subjacente" do objeto que analisa, pois passou a ter vida, aparecendo sob à luz do dia, não sendo mais revelado pelo sagrado ou espiritual. Mostra-se, assim, com uma materialidade subjacente, interior e exterior da imagem intercomunicam em simbiose profunda com o espectador, possibilitando profuso entendimento da realidade da qual adveio. (JAMESON, 2002, p. 30).

De outro modo, a cultura emergente do pós-modernismo contribuiu para o desaparecimento do estilo individual do sujeito. A perda dessa individualidade conduziu à prática universal do Pastiche[7], significando a reprodução das coisas. É a falta de profundidade. Assim, se a literatura moderna seguia por "um sem-número de maneirismos ou estilos individuais distintos", a pós-moderna mais se enveredou pela fragmentação da vida reduzida ao discurso neutro, e de reprodução, das mídias (JAMESON, 2002, p. 44).

A ideia central aqui é "reificação", ou seja, tudo se transforma em objeto. Este, por sua vez, transforma-se em desejo de aquisição, algo compatível com a dependência e vício dos consumidores por "um mundo transformado em mera imagem por pseudos eventos e por espetáculos". (JAMESON, 2002, p.44).

Tais objetos, na perspectiva jamesoniana fundamentada em Platão, são os simulacros, ou seja, a cópia idêntica de algo cujo original jamais existiu. Essa cultura disseminou o valor da troca em detrimento até mesmo da lembrança do valor do uso. A imagem se tornou a forma final da reificação, nos termos da "A sociedade do espetáculo" de Guy Debord. (JAMESON, 2002, p.44).

A lógica do simulacro tem efeito significativo sobre o tempo histórico, apaga as oposições e transforma a realidade em imagens, por exemplo, de televisão, o que, para além de replicar, reforça e intensifica a lógica do capitalismo tardio. (JAMESON, 2002, p.45). Por consequência, os grupos políticos capazes de reinterpretar o passado e mudar o futuro, imobilizam-se na medida em que o futuro é transformado em "puras catástrofes e cataclismos inexplicáveis, que vão de visões de terrorismo no nível social e de

[7] Jameson, para demonstrar a ruptura cultural entre os dois tempos, utiliza-se do método de periodização histórica, embora seja método bastante criticado ao argumento "de obliterar a diferença e projetar a ideia de um período histórico como uma massa homogênea"[7]. Justifica-se ao apresentar o pós-modernismo, não como estilo, mas como uma dominante cultural, ou seja, concepção que contribui para coexistência de características que, apesar de subordinadas umas às outras, são bem diferentes.

câncer no nível pessoal". (JAMESON, 2002, p.44). É a não identificação do espaço temporal e o fomento da apatia emocional.

## 3 A Desorganização Espacial da Cidade para Isolar o Sujeito ao Promover a sua Desorientação Espaço-Tempo. A Inexistência do Comunitarismo.

Jameson afirma que é no âmbito da arquitetura que as modificações da produção estética são melhores evidenciadas e seus problemas teóricos mais densamente abordados. Aliás, afirma que são dos debates sobre arquitetura que suas concepções, esboçadas no livro, começaram a emergir, especialmente a partir do manifesto – *Aprendendo com Las Vegas* - do arquiteto, pós-moderno, Robert Venturi. (JAMESON, 2002, p.29).

A arquitetura do movimento modernista transformou o edifício em uma escultura virtual, reinando, em individualismo pujante, e absoluto envolto pela paisagem, sendo representado nos trabalhos*, v.g*, do francês Le Corbusier e do norte-americano Frank Lloyd Wright. Destruiu, assim, a teia urbana da cidade tradicional e de sua antiga cultura de vizinhança promovendo sua disjunção em favor do elitismo e do autoritarismo profético do movimento moderno. (JAMESON, 2002, p.28).

A cultura pós-modernista, em sentido contrário, promoveu o deslocamento do edifício, do tipo escultura pujante e individual, para dentro da cidade. Utilizou, para tanto, de retórica populista no sentido de construir edifícios como obras populares que respeitam o tecido urbano, pois evita as obras monumentais destoantes da paisagem.

Ocorre que os argumentos dessa retórica populista não subsistiram à concreção dos fatos. O capitalismo tardio ou multinacional buscou implantar no meio da cidade outras tantas cidades em miniaturas, ou círculos, em torno de um grande empreendimento, no qual pode se morar e trabalhar. É o espaço

ideário para a formação dos grupos que não se comunicam abertamente com o resto da cidade ao redor.

A propósito, ao analisar a arquitetura do Hotel *The Bonaventure* localizado em Los Angeles, Jameson dá-se conta de tratar de obra popular porque visitado por habitantes locais e turistas, porém as três pequenas entradas são laterais ou de fundos. A entrada que se pode considerar principal leva a todos, ao segundo andar, ao shopping, de onde sai uma escada rolante rumo à portaria principal (JAMESON, 2002, p. 65). Extrai-se, de tal proposta construtiva, modelo que se fecha, subliminarmente, à comunidade. Há portas, mas são pequenas e com entradas confusas para promover a separação com o tecido urbano local.

Há, assim, neste modelo construtivo, caminhos curiosamente desmarcados e impostos por uma espécie de nova categoria de fechamento que governa o espaço interno. Aspira assim ser um espaço completo, tipo uma cidade em miniatura.

Ocorre que os sujeitos deste espaço ajuntam-se, não segundo modelo associativo comunitário, em de forma de multidão. Significa, portanto, um monte de pessoas que ocupam o mesmo espaço sem quaisquer tipos de vinculação comunitária. Tais construções pós-modernas, embora instaladas no ambiente urbano, não quer dele fazer parte, mas torna-se seu equivalente. Ainda, no aspecto externo há um revestimento de vidro espelhado que a repele a cidade.

E, de todas as artes, a arquitetura é a que está mais próxima está do econômico, com que tem na forma de encomenda e no valor dos terrenos relação virtualmente imediata, não é de surpreender que tenha havido um extraordinário florescimento da nova arquitetura pós-moderna apoiada no patrocínio de empresas multinacionais. (JAMESON, 2002, p. 28).

Esses dois fenômenos, florescimento da arquitetura apoiada no patrocínio, tem uma inter-relação mais profundo que o mero financiamento deste ou daquele projeto. A cultura pós-moderna é expressão interna e superestrutural de uma nova era de dominação

militar dos Estados Unidos sobre o resto do mundo: nesse sentido como durante toda a história moderna de classes sociais, o avesso da cultura é sangue, tortura e morte e terror. (JAMESON, 2002, p. 28)

## 4 A Solução Jamesoniana: A Desalienação Do Sujeito pelo Mapeamento Cognitivo

Jameson, propondo pensar o pós-modernismo, não a partir de uma moralidade individual, mas a partir do domínio dos valores e das práticas sociais coletivas, em busca de sobrepujar a lógica do simulacro – a coisificação e mercantilização - defende que o capitalismo seja entendido à luz da dialética materialista de Marx. É pensar o desenvolvimento histórico e a mudança, simultaneamente, de forma positiva e negativa, a ponto de "pensar dialeticamente a evolução do capitalismo tardio como um progresso e uma catástrofe ao mesmo tempo" (JAMESON, 2002, p.73).

Ocorre que o capitalismo tardio, ou multinacional, desproveu a cultura de sua semiautonomia, sem extingui-la. Promoveu, de forma engenhosa e original, sua expansão social para que tudo seja considerado cultural - "do valor econômico e do poder do Estado às práticas e a própria estrutura da psique". Esse é o retrato de "uma sociedade da imagem e do simulacro, e da transformação do real em uma série pseudo-eventos." (JAMESON, 2002, p.74).

O maior efeito desse retrato é a abolição da "distância estética", indispensável para manter a imparcialidade crítica do sujeito. Ele perde, assim, as coordenadas para se distanciar do objeto ao mesmo tempo em que o capital penetra e coloniza os últimos espaços que ainda ofereciam uma base para a efetividade crítica: a natureza e o inconsciente. Desse modo, até as práticas contraculturais são absorvidas pelo sistema. (JAMESON, 2002, p.74).

Diante disso, Jameson propõe modelo cultural capaz de colocar em evidência as dimensões cognitivas e pedagógicas da arte e da cultura políticas, de modo enfrentar o espaço como uma questão organizativa fundamental. A estética dessa nova e

hipotética forma cultural é como uma estética de mapeamento cognitivo. (JAMESON, 2002, p.79).

A desalienação na cidade tradicional envolve então a reconquista prática de um sentido de localização e de reconstrução de um conjunto articulado que pode ser retido na memória e que o sujeito individual pode mapear e remapear a cada momento das trajetórias variáveis e opcionais. Apesar de delimitado as questões de forma da cidade, tornam-se extraordinariamente sugestivo quando projetado sobre espaços nacionais e globais. (JAMESON, 2002, p.77).

Ao perder a reflexão e a crítica da realidade, com adequação descrita por Krohling, "o ser humano perde o chão de cada dia, antecipando o seu destino de virar uma peça da engrenagem que vai dominar e dirigir e não ser guiado por ela" (KROHLING, 2012, p. 26).

O mapeamento cognitivo significa, em suma, o sujeito compreender sua posição como sujeito individual e coletivo, para renovar a capacidade de agir e lutar, cuja capacidade se encontra neutralizada pela confusão espacial e social.

## Considerações Finais

Concluiu-se que na pós-modernidade, a título de representação, considera-se que o agir humano é a marionete das amarras do capitalismo financeiro vigente na sociedade denominada de pós-industrial ou, sinonimicamente, de sociedade de consumo, sociedade das mídias, sociedade do espetáculo, sociedade eletrônica ou *high tech* e similares. O mundo cultural no qual viveu o sujeito do período moderno é diferente daquele do sujeito pós-moderno, mas mesmo assim segue o mesmo assenhoramento do outro.

Os estudos de Jameson dão conta de que o sujeito pós-moderno é enganado pela lógica do capitalismo tardio, vale dizer, a lógica do simulacro que inibe o individual para inoperar o coletivo.

Essa enganação consiste em fomentar, neste sujeito, a superação para melhor contribuir com a própria logica, mas o que se tem, na realidade, é desagregação do próprio sujeito, o que Jameson denomina a morte do sujeito, que se perde em meio a tanta fragmentação.

Ao traçar um retrato do momento presente, Jameson contribuiu para que seja revelada a funesta lógica do capitalismo tardio, a da reificação. Essa revelação é o primeiro passo para uma leitura crítica do mundo contemporâneo, a partir do entendimento da cultura, para assim despir da neutralidade apática.

## Referências

ANDERSON, Perry. **As origens da pós-modernidade**. Tradução de Marcus Penchel, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1999.

_____. **Modernidade e Revolução**. Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, nº 14, fev. 86. pp 2-15.

JAMESON, Fredric. **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. São Paulo. Ed. Ática, 2ª edição, 2002.

_____. **Espaço e Imagem: Teorias do pós-moderno e outros ensaios de Fredric Jameson**. 4ª edição. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

_____. **Revisiting Postmodernism: An Interview with Fredric Jameson.** Disponível em: http://socialtext.dukejournals.org/content/34/2_127/143.abstract>. Acesso em 10/05/2017.

LAUREANO, P. S; PEIXOTO JUNIOR, C.A. Três pontos de vista sobre o capitalismo atual: um estudo a partir Harvey, Jameson, ZizeK, Deleuse e Negri. **Psicologia & Sociedade**. V. 26. N. 01. Jan-Abr 2014. pp. 2-11. Disponível em http://www.scielo.br/pdf/psoc/v26n1/02.pdf. Acesso em 10/05/2017.

KROHLING, Aloísio. A Teoria Crítica de Horkheimer e Adorno da Escola de Frankfurt e o caráter emancipatório do Direito em Franz Neumann. *In*:

KROHLING, A; FERREIRA, D. N. A. (coord). **Filosofia do Direito**: Novos rumos. Curitiba: Juruá, 2012, pp 17-34.

_____. **Dialética e Direitos Humanos: múltiplo dialético – da Grécia à contemporaneidade.** Curitiba: Juruá, 2014, p.24.

LYOTARD, J. François. **A condição pós-moderna. Lisboa.** Ed. Gradiva, 3ª edição, 2003

ORTEGA Y GASSET, José. **Elogio del murciélago**. In: *Obras Completas*. Madrid: Alianza, 1998d. v. 2.4

POGREBINSCH, Thamy. **O Enigma do Político: Marx contra a Política Moderna**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

REININHO, Rui. SOARES, A. MACHADO, Tóli Cesae. Romão. ***Pós modernos.*** Disponível em: https://www.vagalume.com.br/gnr/pos-modernos.html. Acesso em 02/04/2017.

RICHE, Flávio Elias. **A influência do paradigma científio-natural no pensamento político-social modern**o. Coordenadores José Ribas Vieira e Manoel Messias Peixinho. Rio de Janeiro: Limen Juris Editora, ano 2005.

VENTURINE, Robert. BROWN, Denise Scott. IZENOUR. Steven. **Aprendendo com Las Vegas**. Disponível em: <https://fauufpa.files.wordpress.com/2014/07/aprendendo-com-las-vegas-por-robert-venturi-denise-scott-brown-e-steven-izenour.pdf>. Acesso em 01/05/2017.

# 7

# O paradigma do múltiplo e do pluralismo como núcleo de diálogo entre os pensadores da pós-modernidade

*Willy Potrich Da Silva Dezan*[1]

## Introdução

A pós-modernidade, na qualidade de conceito positivo, permanece tão fluida quanto a liquidez narrada no cenário moderno de Bauman (2013).

O ponto de partida é o sentimento de que as matrizes modernas não mais satisfazem à realidade atual, emergente do mar de cientificismo, de individualismo, da urbanização da sociedade, do surgimento e fortalecimento do Estado Nação, das novas feições da religião, da separação entre tempo e espaço, enfim, dos contornos da racionalidade moderna.

O diagnóstico, porém, não é preciso. Em Zygmunt Bauman, por exemplo, remanesce a prudência em se aventurar para fora da redoma moderna. Em Jean François Lyotard apenas o pé direito é colocado para fora, inobstante o pensamento esteja permeado pelo mundo exterior. Frederic Jameson, Gianni Vattimo e Stuart Hall,

[1] Graduado em Direito pela Faculdade de Direito de Cachoeiro de Itapemirim – FDCI. Especialista em Direito Processual Civil pela Faculdade de Direito de Vitória – FDV. Mestrando em Direitos e Garantias Fundamentais pela Faculdade de Direito de Vitória – FDV. Advogado

por seus turnos, não parecem temer o desbravamento do ambiente que se mostra.

Em todos esses cenários, porém, desenha-se um fio condutor capaz de conectar pensamentos que se mostram, tão díspares, em um núcleo de diálogo que permita, ao final de tudo, que se vislumbre o lado de fora, comum a todos. Ainda que diversos sejam os diagnósticos, todos parecem concordar que é necessário respirar novos ares.

Essa base comum é o paradigma do múltiplo e do pluralismo. Após desvelar as camadas que encobrem os discursos desses pensadores pós-modernos, parece ser possível identificar um anseio partilhado que lhes move na direção oposta daquilo que a modernidade defende de maneira especialmente veemente: a objetivação, a universalização, o cientificismo voltado para o domínio do mundo e divorciado das complexidades do sujeito.

É exatamente essa base, esse núcleo, esse fio condutor, encoberto por capas e ornamentos, travestido de conceitos complexos, como apologia das diferenças, fragmentação, ambivalência, identidades plurais, interculturalidade, transversalidade, transdisciplinaridade, interconexão de redes de conhecimento, ambiguidade, mal estar, hibridismo, relativismo, desconstrução, hiper-individualismo e desenraizamento, que se quer fazer transparecer neste estudo.

Para tanto, abordará, de forma sintética, porém suficiente, as ideias centrais de alguns dos principais pensadores da pós-modernidade, aos quais já se referiu, no anseio de descrever um retrato da realidade da condição humana pós-moderna e das culturas plurais para, então, traçar o paradigma do múltiplo e do pluralismo como fio condutor do pensamento da sociedade e da cultura pós-moderna.

## 1 Alguns Pensadores da Pós-Modernidade

### *1.1 Jean-François Lyotard*

Um dos principais pensadores da pós-modernidade, Jean-François Lyotard parece nunca ter aspirado ser um pós-moderno. Sua principal obra, **A condição pós-moderna**: um relatório sobre o saber, não foi pensada pelo Autor como um ensaio a respeito de um período posterior à modernidade. Foi, antes, um estudo a respeito da condição do saber nas sociedades desenvolvidas, encomendado pelo Conselho das Universidades junto ao governo de Quebec. Como descreve Silviano Santiago, foi *a resposta dada por um europeu, a franco-canadenses, para enfrentar o impacto da modernização ocidental a partir do modelo nipo-americano* (SANTIAGO, 2000, p. 125).

Fato, contudo, é que a obra de Lyotard é um divisor de águas na literatura da pós-modernidade. Sob o pretexto de identificar a situação do saber após diversas transformações nos domínios das ciências, das artes e da literatura, especialmente a partir do século XIX, Lyotard realiza uma profunda e fecunda reflexão a respeito das grandes narrativas da modernidade e de sua crise.

Boa parte da abordagem se fixa sobre a noção de jogos de linguagem, desenvolvida pelo filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein, a partir desses jogos de linguagem, segundo Lyotard, formam-se os vínculos sociais.

Lyotard rejeita as concepções idealistas do sujeito universal, mas também rejeita seu extremo oposto, de sujeitos atomizados destinados ao confinamento de sua própria individualidade. Para ele, o sujeito, embora individualizado, interage com grupos sociais por meio de jogos de linguagem, pela utilização de enunciados que podem adquirir diferentes formas: denotativa, prescritiva, performática, entre outras.

Esses enunciados são utilizados na interação entre diferentes interlocutores, da mesma forma que num jogo de xadrez, em que

cada enunciado corresponde a um lance, sendo a validade do lance determinada segundo as regras do jogo estabelecidas – mesmo involuntariamente – pelos próprios interlocutores.

Para o autor, os indivíduos podem assumir, nesse jogo, as posições de remetente, destinatário ou mesmo referente (objeto dos enunciados), sendo que essas posições se alternam em cada contexto ou mesmo dentro de um mesmo contexto. As novidades, por assim dizer, surgem a partir do deslocamento gerado pelos golpes e pelos contragolpes enunciativos, num desenvolvimento baseado na teoria da comunicação e em uma espécie de agonística geral.

Essa visão a respeito da formação dos vínculos sociais, em Lyotard, possui o mérito de propiciar uma melhor apreensão da complexidade da sociedade em sua condição pós-moderna, na medida em que rompe com a dualidade moderna entre o organismo funcionalmente orientado de Talcott Parsons e o conflito permanente entre classes no sistema bipartido de Karl Marx. Embora admita que nem todas as relações sociais possam ser assim entendidas, Lyotard argumenta que seu modelo representa "o mínimo de relação exigido para que haja sociedade" (LYOTARD, 2000, p. 25).

Dentre as formas assumidas pelos enunciados, ele entende que somente o denotativo interessa ao saber científico, que ainda filtrará os enunciados *válidos* em seu interior por meio de um conjunto mais rígido de regras quando em comparação com aquelas presentes em outros domínios.

Com isso, a ciência consegue se isolar dos demais jogos de linguagem que formam o vínculo social. Adquirindo ares de sofisticação – quase – inalcançáveis, o saber científico exclui os participantes da agonística geral, os atores sociais comuns, que apenas poderão ingressar em seu território quando se tornarem cientistas.

À vista do cientista, no pedestal de sua arrogância, os enunciados narrativos são primitivos, subdesenvolvidos, atrasados,

alienados, feito de opiniões, de costumes, de autoridades, de preconceitos, de ignorâncias, de ideologias. Os relatos são fábulas, lendas, mitos bons para as mulheres e para as crianças (LYOTARD, 2000, p. 49).

Em Lyotard, os sintomas dessa relação desigual é toda a história do imperialismo cultural desde o início do ocidente.

O Autor destaca, contudo, que essa posição de arrogância é justamente o gatilho para a erosão da ciência moderna. Afinal, o cientista ignora que:

> (...) o saber científico não pode saber e fazer saber que ele é o verdadeiro saber sem recorrer ao outro saber, o relato, que é para ele o não saber, sem o que é obrigado a se pressupor a si mesmo e cai assim no que ele condena, a petição de princípio, o preconceito. (...) mas não cairia também nisto valendo-se do relato? (LYOTARD, 2000, p. 53).

A ciência se depara, então, com as seguintes questões: como provar a prova? Quem decide sobre o que é verdadeiro? E a resposta é construída por intermédio do que Lyotard denomina de metanarrativas.

Após acumular um dado montante de verdades consensuais de uma área específica (paradigma[2]), o sujeito – pretenso cientista – encontra-se em condições de realizar lances naquele jogo de linguagem específico, o qual se desenvolve pelo aumento gradativo de seu número de participantes e de seu consenso.

Os diferentes jogos de linguagem, por sua vez, somente podem ser compatibilizados e fazer sentido entre si por meio de uma narrativa unificadora, com a função precípua de legitimar as narrativas menores e todos os jogos de linguagem que lhe são subjacentes. Estas são as metanarrativas.

Na sociedade contemporânea, contudo, as metanarrativas perdem sua credibilidade não somente por fatores externos, mas,

[2] No sentido, especialmente, de "matriz disciplinar" traçado na obra de Thomas S. Kuhn.

principalmente, por um fator de erosão interno. Colocada a partir de uma concepção de Hegel acerca do discurso especulativo, essa deslegitimação deriva do fato de a linguagem possuir limitações que não permitem a perfeita correspondência com seu referente. Voltado ao discurso científico, Lyotard assume que Nietzsche não faz outra coisa senão aplicar a exigência científica da verdade a essa própria exigência.

A verdade da ciência, então, não está em sua pragmática, mas sim em discursos não científicos, que não podem dar à ciência o que ela exige de outros discursos que lhe são estranhos: a verdade. (LYOTARD, 2000)

O discurso moderno baseia-se na assertiva de que o verdadeiro é o justo, mas ignora que uma verdade científica não necessariamente corresponde a uma ação justa sobre a realidade. O exemplo que Lyotard utiliza é o nazismo, como um modelo de terror patrocinado pela instituição que, no imaginário do século XIX, realizaria a emancipação do indivíduo – O Estado.

Desmorona então a ideia de progresso invariável e cumulativo em direção ao absoluto, à felicidade, ao bem-estar coletivo. As metanarrativas – da especulação e da emancipação – são comprometidas. Nem o caminhar do metassujeito coletivo ao conhecimento absoluto e perfeito, nem a ideia da humanidade como heroína de sua própria liberdade sobrevivem às demonstrações pragmáticas da falibilidade da ciência moderna.

Essa erosão das metanarrativas provoca uma espécie de dissolução do sujeito dentro da sociedade. O reconhecimento dos limites da linguagem em relação a seu referente dá ensejo a uma diversidade de jogos de linguagem, compostos, todos, por pequenas narrativas, sem que se possa estabelecer qualquer hierarquia entre elas.

No momento em que a queda das metanarrativas derruba consigo o discurso de legitimação das ciências, estas necessitam de uma nova fonte legitimadora. Absorvida pelo capitalismo e transformada em instrumento em favor da manutenção do sistema,

a ciência pós-moderna deixa de se preocupar com a descoberta da verdade e passa a se preocupar com o aumento da eficiência, do desempenho. A verdade é meramente acidental, e evidencia um dos fatores de legitimação da ciência pós-moderna, a performatividade. Em uma frase: "não se pagam sábios, técnicos e aparelhos para saber a verdade, mas para aumentar o poderio" (LYOTARD, 2000, p. 95).

Lyotard, contudo, não se satisfaz com a legitimação pela eficiência e pela busca do poder, concebendo uma alternativa em um dos aspectos mais positivos da pós-modernidade: o reconhecimento e o convívio harmonioso com as diferenças.

No campo dos saberes, o reconhecimento das diferenças passa pelo que ele chama de paralogia, que significa que um bom saber é aquele que percebe *anomalias* e constrói novos conceitos, derivados da localidade, do anti-método, enfim, da diversidade em suas mais diversas manifestações.

O que legitima o saber, então, é o seu aspecto mais criativo. O desafio é descobrir, em uma infinidade de informações que bombardeiam a todo instante nossos sentidos, aquelas que são relevantes e se tornarão conhecimento.

O raciocínio é imperfeito e propositalmente contraditório. A criatividade da diversidade baseada nos pequenos relatos forma, então, uma espécie de síntese do avanço do saber. A paralogia, assim, para Lyotard, é uma fonte alternativa para a legitimidade da ciência pós-moderna.

O pluralismo gerado no bojo dos relatos menores resultantes da queda das grandes narrativas, portanto, é não apenas a consequência do limiar do projeto moderno mas, também, a virtude e a esperança na condição em que se apresenta a sociedade contemporânea.

O paradigma do múltiplo e do pluralismo, na obra de Lyotard, em um sentido bastante abrangente – como a episteme[3] de Foucault – constitui a base não apenas do saber científico, mas do saber em geral.

### *1.2 O Pensamento De Gianni Vattimo*

Ao contrário de Lyotard, Gianni Vattimo é um pós-moderno confesso. Em "O fim da modernidade" Vattimo, não apenas aponta a existência de um momento posterior ao moderno – o que justifica o título da obra –, como também visa a identificar em que se constitui esse momento.

Em linhas gerais, na obra de Vattimo, a pós-modernidade marca não apenas o fim da modernidade, mas, também, o fim da própria história. Neste ponto, o pós-moderno não surge como uma revolução ou uma novidade[4], não surge como um momento de superação progressista da modernidade, não surge como um estágio posterior e superior em relação ao estágio moderno. Em outras palavras, não surge como apenas mais um capítulo da mesma história.

O pós-moderno marca simplesmente o fim. O fim do progresso desenfreado, o fim da superação em busca da perfeição, o fim da evolução histórica ascendente na busca da novidade. O pós-moderno não se pretende superior. Melhor ou pior, mais ou menos avançado cientifica e tecnologicamente, não importa. O momento

[3] Algo como – de modo muito simplista – o paradigma kuhniano com efeitos para o campo do saber em geral, e não apenas das ciências.

[4] "A metafísica não é algo que se possa "pôr de lado como uma opinião. Tampouco se pode deixá-la para trás, como uma doutrina em que não se acredita mais". Ela é algo que permanece em nós como os vestígios de uma doença ou como uma dor, a que nos resignávamos". (VATTIMO, Gianni. O fim da modernidade: Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 180-181).

pós-moderno é uma espécie de fim de linha, no qual se recolhem os cacos deixados pelo caminho do trem acelerado da modernidade[5].

A história, em algum sentido, continua sendo escrita. Mesmo agora, enquanto se deitam os olhos sobre este estudo, tem-se em movimento a história. Mas essa, certamente, não é mais a grande história que se consagrou na modernidade. As novas páginas da história não fazem parte do mesmo grande livro, da mesma grande narrativa histórica homogênea, evolucionista, marcada por heróis da humanidade. É apenas mais uma história e, até mesmo, mais uma "estória" (VATTIMO, 2002).

Assim como Lyotard, Vattimo não enxerga na ciência pós-moderna a finalidade de progresso e superação. Essa se exauriu, e mesmo as aparentes novidades não passam de resultados já previstos, sem qualquer caráter revolucionário.A ciência, a tecnologia, o consumo, enfim, tudo se renova artificialmente tão somente para fins de manutenção do sistema em que estamos inseridos.

A obra de Vattimo, entretanto, possui horizontes mais vastos. A partir do niilismo de Heidegger e Nietzsche, o autor associa esse fim da história ao apogeu e morte da metafísica (a morte de Deus e a redução do ser ao valor de troca) e à crise do humanismo (acarretada, sobretudo, pelo fim da grande metafísica que garantia ao homem sua centralidade essencial no humanismo) (VATTIMO, 2002). Como assinala esse autor, "a crise do humanismo está ligada à perda da subjetividade humana nos mecanismos da objetividade científica e, mais tarde, tecnológica" (VATTIMO, 2002, p. 21).

Na medida em que a morte da grande metafísica dá ensejo a outras narrativas menores, mais localizadas, mais plurais, também a crise do humanismo, em relação ao sujeito, "dissolve sua

[5] "A metafísica não é algo que se possa "pôr de lado como uma opinião. Tampouco se pode deixá-la para trás, como uma doutrina em que não se acredita mais". Ela é algo que permanece em nós como os vestígios de uma doença ou como uma dor, a que nos resignávamos". (VATTIMO, Gianni. O fim da modernidade: Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 180-181).

presença-ausência nos retículos[6] de uma sociedade transformada cada vez mais num organismo sensibilíssimo de comunicação" (VATTIMO, 2002, p. 36).

O conhecimento pleno da origem, com a destruição do fundamento, faz desaparecer sua importância, sua relevância. Essa insignificância da origem, por sua vez, nas palavras de Nietzsche, faz com que "a realidade mais próxima, aquilo que está em torno e dentro de nós", comece "pouco a pouco a mostrar cores e belezas e enigmas e riquezas de significado, coisas essas com que a humanidade antiga sequer sonhava" (VATTIMO, 2002, p. 175). Como complementa Vattimo, "não se trata de desmascarar e dissipar os erros, mas de vê-los como a própria fonte da riqueza que nos constitui e que dá interesse, cor, ser ao mundo" (VATTIMO, 2002, p. 176).

A par dessas reflexões acerca daquilo que marca o fim da modernidade e inaugura uma nova forma de pensar, de agir, de se comunicar, de ver o mundo, Vattimo demonstrará que o pensamento pós-moderno possui três características principais: (a) trata-se de um pensamento de fruição, já que, desaparecidos os fundamentos, resta apenas o imediato; (b) trata-se, também, de um pensamento de contaminação, que fragmenta a verdade fundacional, forte, metafísica, em várias outras verdades "fracas", regionais e, portanto, restritas; (c) trata-se, ainda, de um pensamento do *Ge-Stell*, do mundo dominado pela técnica, no qual as noções de verdade-fundamento e de realidade perdem seu valor.

A dissolução da verdade-fundamento, da metafísica, do grande relato, então, permite o surgimento de fundamentos menores, débeis, de verdades fracas, de época, de circunstância, de contexto, verdadeiras "ontologias fracas" (VATTIMO, 2002, p. 190), as quais, contudo, no pensamento de Vattimo, constituem-se na única possibilidade de sair da metafísica, na única chance de um novo começo.

[6] No sentido de pequenas redes de comunicação.

Assim, em Vattimo, a emergência e o reconhecimento do novo paradigma do múltiplo, do pluralismo, é uma consequência do fim da modernidade, de modo que suas verdades, geradas pela relação entre os "retículos" de uma "sociedade orgânica de comunicação", traduzem-se na própria essência do pensamento pós-moderno.

Reconhecendo o pluralismo como uma característica marcante da sociedade contemporânea, Vattimo entende que a tolerância em relação às diferenças – sobretudo religiosas – mostra-se não como um ideal a ser alcançado, mas como um comportamento a ser superado, dando lugar à caridade (VATTIMO, 2016, p. 75).

Vattimo, em sua obra "Adeus à verdade", retomando o pensamento de Nietzsche a respeito da morte de Deus, bem como acerca do papel das verdades menores na construção do novo pensamento pós-moderno, defenderá que "somente um Deus relativista pode nos salvar".

Esse Deus relativista, dirá, é um Deus libertado de sua divindade e aproximado da realidade, da humanidade. É um Deus a respeito de quem se pode falar, sem temor aos argumentos de autoridade da religião. É um Deus que se apresenta como uma verdade débil, receptivo a todas as questões, à multiplicidade, que não se fecha e nem se permite fechar em um determinismo. É um Deus passível de questionamentos, uma espécie de reexame da fé.

Assim concebido, esse Deus relativista não se coaduna com a simples ideia de tolerância, mas somente com o ideal mais ambicioso de caridade. Afinal, enquanto a tolerância pressupõe a existência de barreiras entre as pessoas e suas crenças, a caridade propõe-se a eliminar todos os muros e todas as barreiras, numa espécie de projeto de futuro, em que estão desaparecidas as forças que opõem os indivíduos uns contra os outros (VATTIMO, 2016).

Esse seu projeto de caridade é um dos desdobramentos mais robustos do paradigma do múltiplo e do pluralismo como matriz da condição social pós-moderna.

### *1.3 O Pensamento De Zigmunt Bauman*

Na obra do sociólogo e filósofo polonês Zigmunt Bauman ressoam ainda os ecos da modernidade. O autor rejeita formulações que visam à ilustração de um momento posterior ao moderno (embora já as tenha adotado em obras mais antigas). Para Bauman, o que se vive é um novo estágio da modernidade, um momento no qual o moderno alcançou uma nova feição, algo como a elevação de seus postulados às últimas consequências. Cuida-se do que denominará "modernidade líquida", tema de uma de suas principais obras:

> Uma das razões pelas quais passei a falar em "modernidade líquida" e não em "pós-modernidade" (meus trabalhos mais recentes evitam esse termo) é que fiquei cansado de tentar esclarecer uma confusão semântica que não distingue sociologia pós-moderna de sociologia da pós-modernidade, "pós-modernismo" de "pós-modernidade". No meu vocabulário, "pós-modernidade" significa uma sociedade (ou, se se prefere, um tipo de condição humana), enquanto "pós-modernismo" refere-se a uma visão de mundo que pode surgir, mas não necessariamente, da condição pós — moderna. Procurei sempre enfatizar que, do mesmo modo que ser um ornitólogo não significa ser um pássaro, ser um sociólogo da pós-modernidade não significa ser um pós-modernista, o que definitivamente não sou. Ser um pós-modernista significa ter uma ideologia, uma percepção do mundo, uma determinada hierarquia de valores que, entre outras coisas, descarta a idéia de um tipo de regulamentação normativa da comunidade humana, assume que todos os tipos de vida humana se equivalem, que todas as sociedades são igualmente boas ou más; enfim, uma ideologia que se recusa a fazer qualquer julgamento e a debater seriamente questões relativas a modos de vida viciosos e virtuosos, pois, no limite, acredita que não há nada a ser debatido. Isso é pós-modernismo. Mas eu sempre estive interessado na sociologia da pós-modernidade, ou seja, meu tema tem sempre sido compreender esse tipo curioso e em muitos sentidos misterioso de sociedade que vem surgindo ao nosso redor; e a vejo como uma condição que ainda se mantém

> eminentemente moderna na suas ambições e *modus operandi* (ou seja, no seu esforço de modernização compulsiva, obsessiva), mas que está desprovida das antigas ilusões de que o fim da jornada estava logo adiante. É nesse sentido que pós-modernidade é, para mim, modernidade sem ilusões[7].

Mesmo assim, o pensamento de Bauman é nitidamente pós-moderno (ao menos no sentido que se busca neste estudo). Ao justificar a escolha da metáfora, Bauman busca suporte no conceito de fluido, como algo que sofre uma constante mudança de forma quando submetido a forças deformantes (BAUMAN, 2001).

O líquido, uma das variantes do fluido, escapa facilmente a qualquer obstáculo, não se ocupa de um determinado espaço de forma necessária e, em verdade, relativiza as noções de espaço. Não é simples de ser contido nem aprisionado e, quando em contato com o sólido, emerge intacto, sem alterações em sua substância.

Em contrapartida, não pode ser dissociado da noção de tempo, já que cada fotografia que se capture do fluido ilustrará apenas uma situação momentânea, de curta duração, que embora torne irrelevante a noção do espaço virado efêmero, deverá necessariamente ser contextualizado no tempo.

De todo modo, o líquido, ainda que tal propriedade seja questionável do ponto de vista físico, matemático e químico, parece mais leve aos olhos, pelo menos num sentido de mobilidade e de inconstância.

É certo que a modernidade, sob as raias de seu discurso racionalista, pragmático, objetivo, antropocêntrico e fissurado pela verdade, demonstrou desde seu início o objetivo de dissolver as sólidas, pesadas e arcaicas estruturas da tradição religiosa, dos costumes arraigados, enfim, de todos os tipos de rigidez social que impediam a implementação de seu ideário.

---

[7] Trecho de entrevista concedida a Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke, disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702004000100015, acesso em 19 jul. 2017.

Contudo, nessa fase inicial da modernidade, a rigidez das estruturas pré-modernas foi dissolvida e substituída por outras estruturas igualmente rígidas. Entraram em cena a racionalidade instrumental, os domínios econômicos, a imposição da superação e da novidade, a objetivação, entre outros postulados modernos tão ou mais inflexíveis do que as estruturas tradicionais e, desta feita, construídos para serem perenes, indissolúveis.

No segundo momento da modernidade, ilustrado por Bauman em sua modernidade líquida, o derretimento dos sólidos não se desenvolve para a construção de novos sólidos. Na "modernidade líquida" os sólidos se fluidificam e assim permanecem – ou melhor, sofrem constantes mutações.

Desaparecem os nichos de estabilidade e segurança social. A rotina, a previsibilidade, as superestruturas, enfim, os grandes relatos, tudo se desfaz e o imediato, a regionalidade, a individualidade (aqui mais acentuada), a irrelevância do espaço, roubam definitivamente a cena.

Para Bauman, enfim, a modernidade está ainda aí. Tal como era na época de nossos avós, a identidade do indivíduo persiste como um projeto não realizável. O objetivo pretendido sempre se move para mais e mais longe, antes mesmo de ser alcançado. A satisfação, o prazer é uma busca mobilizadora e perpétua. Enfim, a história não chegou ao fim.

> A sociedade que entra no século XXI não é menos "moderna" do que a que entrou no século XX; o máximo que se pode dizer é que ela é moderna de um modo diferente. O que a faz tão moderna como era há mais ou menos um século é o que distingue a modernidade de todas as outras formas históricas de convívio humano: na compulsiva, obsessiva, contínua, irrefreável e sempre incompleta modernização; a opressiva e inerradicável, insaciável sede de destruição criativa (ou de criatividade destrutiva, se for o caso: de "limpar o lugar" em nome de um "novo e aperfeiçoado" projeto; de "desmantelar", "cortar", "defasar", "reunir" ou "reduzir" tudo isso em nome da maior capacidade de fazer o

> mesmo no futuro – em nome da produtividade e da competitividade). (BAUMAN, 2001, p. 36)

Contudo, duas características tornam diferente o estágio atual da modernidade. A primeira, de enorme relevância, confunde-se com o desaparecimento do ideário de felicidade, verdade absoluta, ponto de chegada, enfim, de um termo à busca pela satisfação idealizada no espírito absoluto hegeliano. A segunda, não menos importante, denota o deslocamento da razão humana coletiva voltada ao progresso e à evolução para o plano individual, em que o discurso da "sociedade justa" dá lugar ao discurso dos "direitos humanos", com a exaltação da individualidade e da capacidade de autodeterminação para escolha de modelos de felicidade segundo as diferenças ínsitas a cada um[8].

Nesse cenário em que a individualidade se avulta por um lado, mas não se faz identificável, ou seja, permanece fluida, mutável, sem referências, ganha especial relevo o modo como se portar diante das diferenças, diante dos estranhos.

Essa questão – em forma de preocupação – é ilustrada no progressivo desaparecimento do espaço público civil, local que, por essência, foi concebido para permitir a convivência e a interação. Para Bauman,

> [...] a capacidade de conviver com a diferença, sem falar na capacidade de gostar dessa vida e beneficiar-se dela, não é fácil de adquirir e não se faz sozinha. Essa capacidade é uma arte que, como toda arte, requer estudo e exercício. A incapacidade de enfrentar a pluralidade de seres humanos e a ambivalência de todas as decisões classificatórias, ao contrário, se autoperpetuam e reforçam: quanto mais eficazes a tendência à homogeneidade e o esforço para eliminar a diferença, tanto mais difícil sentir-se à vontade em presença de estranhos, tanto mais ameaçadora a diferença e tanto mais intensa a ansiedade que ela gera. O projeto

[8] "Não olhe para trás ou para cima, olhe para dentro de você mesmo, onde supostamente residem todas as ferramentas necessárias ao aperfeiçoamento da vida – sua astúcia, vontade e poder". BAUMAN, Zygmunt. Modernidade Líquida. Rio de Janeiro: Zahar, 2001,p. 38.

> de esconder-se do impacto enervante da multivocalidade urbana nos abrigos da conformidade, monotonia e repetitividade comunitárias, é um projeto que se autoalimenta, mas que está fadado à derrota. (BAUMAN, 2000, p. 124)

Em Bauman, esse mundo de estranhos estaria ardilosamente cravado sob o signo do multiculturalismo, termo que representaria não apenas a diferença, mas também a "indiferença à diferença" (BAUMAN, 2013), justificando as privações de determinados grupos sociais, representantes de determinadas *culturas*, como se sua exclusão ou marginalização estivesse associada às suas próprias escolhas.

Não existe mais, como na modernidade sólida, a pretensão de se instaurar uma cultura única com o fim de tornar o homem um cidadão. Hoje, somente se pode falar de culturas criadas, modificadas e extintas nas raias do mercado de consumo, fundidas e confundidas com a instabilidade da identidade, reunidas todas sob o signo do multiculturalismo.

O paradigma do múltiplo na obra de Bauman recebe, assim, um olhar especial. Talvez o que tenha justificado o abandono das referências à pós-modernidade em sua obra seja justamente a desconfiança com o discurso de ampla aceitação do multiculturalismo e o que possa estar por detrás dele.

Bauman, contudo, não parece defender o retorno à modernidade sólida, ao modelo universal de cultura ideal. Pelo contrário, propõe como única forma de se garantir a segurança e o abrandamento da ansiedade provocada pelas diferenças a convivência e o conhecimento da cultura alienígena, do estranho, do outro. Apenas a convivência, jamais o isolamento, diz Bauman, será capaz de assegurar o alcance da "humanidade comum", formada por suas várias culturas, em lugar da cultura comum.

Não se trata de rejeitar o paradigma do múltiplo, mas de explorar ao máximo seu potencial, garantindo as condições sociais

para que esse paradigma possa se consolidar como uma realidade, e não como uma mera fachada para uma sociedade de consumo.

### *1.4 O Pensamento De Fredric Jameson*

O crítico literário e teórico marxista norte americano, Fredric Jameson teve seu interesse despertado acerca do estudo das mudanças na sociedade contemporânea a partir de transformações observadas no campo da arquitetura, em meados da década de 60, culminando com a demolição, em 16 de Março de 1972, do *Pruitt-Igoe*, um grande complexo de prédios residenciais construídos sob um padrão moderno, localizado em SaintLouis – EUA, cuja derrocada foi imortalizada por Charles Jencks como *o dia da morte da Arquitetura Moderna*.

Jameson observou que a arquitetura moderna tradicional representada pelo *Pruitt-Igoe* foi substituída por uma arquitetura mais leve, decorativa e, especialmente, diversificada, dando origem a um novo estilo, designado sob a rubrica do pós-modernismo.

Intrigado, então, com as origens e a essência dessas mudanças, pôde perceber que elas não se restringiam à arquitetura, mas se espalhavam por diversos níveis da vida social, no cotidiano, na política e na economia, como um movimento reacionário a todos os monumentos materiais e imateriais fundados sob as matrizes da modernidade:

> Os casos de pós-modernismo citados acima aparecem, na sua maioria, como reações específicas a formas canônicas da modernidade, opondo-se a seu predomínio na Universidade, nos museus, no circuito das galerias de arte e nas fundações. Estes estilos, que no passado foram agressivos e subversivos – o Expressionismo Abstrato, a grande poesia de Pound, Eliot e Ealace Stevens, o INternationalStule (Le Corbusier, Frank Lloyd Wright, Mies), Stravinsky, Joyce, Proust e Thomas Mann – que escandalizaram e chocaram nossos avós – são, agora, para a geração que entrou em cena com os anos 60, precisamente o sistema e o inimigo: mortos, constrangedores, consagrados, são

> monumentos reificados que precisam ser destruídos para que algo novo venha a surgir. Isto quer dizer que serão tantas formas de pós-modernismos quantas foram as formas modernas, uma vez que as primeiras não passam, pelo menos de início, de reações específicas e locais contra os seus modelos. (JAMESON, 1985)

Essas mudanças, contudo, lembra Jameson em sintonia com os pensamentos de Lyotard e, especialmente, Vattimo, não caracterizam necessariamente uma novidade. Pelo contrário, a essa altura, todos os estilos da literatura e das artes em geral já foram inventados e modificados, restando apenas a imitação, ou, como prefere o autor, o pastiche – uma espécie de paródia sem qualquer pretensão humorística, mas que, ao contrário, julga-se séria e não se convence de seu próprio ridículo[9].

Embora não deixe claro em suas obras mais conhecidas, o pensamento mais recente de Jameson procura distinguir esse pós-modernismo, entendido como um estilo, do que o autor nomeará de pós-modernidade, entendida como uma estrutura, como um estágio histórico que retrata a condição contemporânea da sociedade, da cultura e, especialmente, do capital.

Percebe-se, em Jameson, uma invariável aproximação com as ideias de Bauman[10]. A pós-modernidade de Jameson não representa qualquer tipo de rompimento com a ordem moderna, com o modelo capitalista ou industrial. Cuida-se, ao contrário, da plena realização dos ideais da modernidade, levados agora a seu extremo no contexto daquilo que o autor denomina capitalismo tardio, marcado por uma lógica monopolista, de multinacionais, dominado pelo capital financeiro.

---

[9] "Daí, repetimos, o pastiche: no mundo em que a renovação estilística não é mais possível, tudo que restou é imitar estilos mortos, falar através de mascaras com as vozes dos estilos do museu imaginário." (JAMESON, Fredric. Pós-Modernidade e Sociedade de Consumo. *In* Novos Estudos, nº 12. São Paulo: CEBRAP, 1985. Disponível em http://dtllc.fflch.usp.br/sites/dtllc.fflch.usp.br/files/Jameson%20-%20Pos-modernidade%20e%20sociedade%20de%20consumo.pdf. Acesso em 21 jul. 2017).

[10] Muito embora Jameson entenda incorreta qualquer tentativa de manter sob o rótulo do modernismo a atual condição da sociedade, como se verá mais adiante.

Nesse estágio do capitalismo inexiste qualquer alteridade sistêmica. A sede desenfreada pelo consumo, campo fértil para a retroalimentação do sistema, ecoa em todos os cantos do mundo. As desgraças, as misérias, as angústias encontram amparo e remédio em objetos de desejo insanos, em modas essenciais à continuidade da vida, em novidades imediatas para satisfação de uma lascívia tautológica.

No auge de seu desenvolvimento, o capitalismo tardio, como consequência máxima da modernidade, alcança, ao mesmo tempo, seu apogeu e seu fim (ao contrário, por exemplo, de Habermas)[11]. Não há mais desenvolvimento possível, não há maiores novidades, inexiste expectativa desenvolvimentista para a superação das mazelas modernistas. Essas mazelas são propriamente o que nos levaram até o momento atual. É, nos dizeres de Vattimo, o fim da história.

O fim da história, da ideia de tempo, de pertencimento a uma realidade mutante e linear, atinge diretamente a situação das culturas. Nesse estágio, a cultura está totalmente absorvida pelo capital, servindo de objeto à sua lógica desenfreada de consumo. Cultura e economia se fundem, e não podem mais ser distinguidas.

> Dizer que meus dois termos, o *cultural* e o *econômico*, se fundem desse modo um no outro e significam a mesma coisa, eclipsando a distinção entre base e superestrutura, o que em si mesmo sempre pareceu, a muitos, ser uma característica significativa do pós-moderno, é o mesmo que sugerir que a base, no terceiro estágio do capitalismo, gera sua superestrutura através de um novo tipo de dinâmica. E isso pode ser bem o que preocupa (e com razão) os que ainda não aderiram ao termo; este parece nos

[11] Habermas ainda aposta no "projeto inacabado" da modernidade, e na possibilidade de fazer avançar a ação comunicativa, para além das tendências desintegrativas atuais de pulverização das identidades sociais (que, segundo ele, ameaçam a capacidade dialógica que a democracia moderna, como projeto emancipatório, desenvolve). No entanto, ele afirma que sua posição nada teria a ver com a dos neoconservadores os quais não conseguem aceitar as mudanças culturais que fazem parte da "modernização societária" (ADELMAN, Mirian. Visões da Pós-modernidade: discursos e perspectivas teóricas. *In* Sociologias, ano 11, nº 21. Porto Alegre, 2007).

> obrigar, de antemão, a tratar os fenômenos culturais no mínimo em termos de *business*, se não nos termos da economia política. (JAMESON, 2006, p. 25)

Como tudo, em uma sociedade de consumo, a cultura passa a integrar uma perversa lógica de massificação e, consequentemente, de homogeneização. As localidades, as regionalidades, as diferenças, o multiculturalismo, tudo está fadado a ser penetrado, transformado e incorporado ao processo de globalização.

Como assinala Jameson, "na cultura pós-moderna, a própria "cultura" se tornou um produto, o mercado tornou-se seu próprio substituto, um produto exatamente igual a qualquer um dos itens que o constituem". Nesse contexto, Jameson parece nostálgico acerca da modernidade, que era, "ainda que minimamente e de forma tendencial, uma crítica à mercadoria e um esforço de forçá-la a se autotranscender. O pós-modernismo é o consumo da própria produção como processo" (JAMESON, 2006, p. 14).

Nesse processo de fusão entre economia e cultura, desaparece a tradicional dicotomia entre a alta cultura e a cultura de massa, na medida em que os dois extremos se interpenetram, tornando impraticável qualquer distinção. Ao mesmo tempo, verifica-se um agigantamento, em termos de volume, da produção cultural, totalmente voltado ao atendimento das exigências de mercado[12].

[12] No pós-modernismo, a cultura não se faz presente apenas no tempo livre, nos espetáculos e nos museus, como alívio existencial e antítese do trabalho, agora ela é substância mesma da vida social. Os produtos da alta cultura, assim como os artefatos da cultura de massa, foram equalizados no agora generalizado reino das mercadorias, o que significa dizer, em outros termos, que as formas culturais estão postas em todos os poros da vida cotidiana e que, hoje, os limites da estética e da cultura são os limites do próprio mercado. Para esta nova situação, os padrões e exigências da alta cultura e das chamadas belas artes – incluindo-se aí a própria categoria do belo – mostram-se totalmente inadequados, quer dizer, os tradicionais modelos de crítica e avaliação da cultura, da ideologia e da arte precisam ser substituídos por outras formas de abordagem crítica, que levem em conta, sobretudo, a virtual fusão do econômico com o cultural. (OLIVEIRA, Maurício Miranda dos Santos. Marcuse e Jameson: da cultura afirmativa ao Pós-modernismo. *In* Estudos e pesquisas em psicologia, vol.11, no.1. Rio de Janeiro: UERJ, 2011. Disponível em http://www.revispsi.uerj.br/v11n1/artigos/html/v11n1a12.html. Acesso em 21 jul. 2017).

Jameson desenha, então, um cenário paradoxal. O desaparecimento da noção de tempo gera, também, o desaparecimento da profundidade individual, do individualismo – Jameson chega a falar em "morte do sujeito" – o que se mostra com tons de multiplicidade, diversidade. Contudo, em uma sociedade esquizofrênica, que somente vive o presente, essa diversidade é atingida e absorvida por uma ordem maior, globalizada. Nessa ordem, as regionalidades e localidades se misturam e desaparecem, não há mais o sentimento de pertencimento, mas apenas "o" pertencimento, ao mundo como um todo[13].

Inobstante as críticas ao pós-modernismo, não parece ser possível identificar em Jameson uma literatura pessimista acerca dessa condição[14]. As posições acentuadas até aqui traduzem mais uma consequência da maneira como o autor encara a pós-modernidade: como uma espécie de expressão cultural do capitalismo tardio.

Fato é que, para o autor, a emergência do paradigma do múltiplo parece estar ameaçada pelo processo de globalização característico do capitalismo tardio e da sociedade pós-moderna[15].

### *1.5 O Pensamento De Stuart Hall*

[13] A pós-modernidade modifica nossa percepção do espaço; ela se desenrola em escala global, enquanto as localidades se misturam e desaparecem, convergindo à medida que se tornam a unidade global o que novamente elimina a nação. (SHIN, Terry. Síntese de muitos pensadores pós-modernos. Desencantamento da modernidade e da pós-modernidade: diferenciação, fragmentação e a matriz de entrelaçamento. Disponível: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-31662008000100003. Acesso em 21 jul. 2017).

[14] Assim como Marx fez uma abordagem dialética acerca do capitalismo, ressaltando suas características funestas e seus aspectos de libertação, Jameson propõe seja analisado seu capitalismo tardio, sem julgamentos morais, "como um progresso e uma catástrofe ao mesmo tempo". JAMESON, Fredric. Pós-Modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio. 2ed. São Paulo: Ática, 2006, p. 73.

[15] A pós-modernidade modifica nossa percepção do espaço; ela se desenrola em escala global, enquanto as localidades se misturam e desaparecem, convergindo à medida que se tornam a unidade global o que novamente elimina a nação. (SHIN, Terry. Síntese de muitos pensadores pós-modernos. Desencantamento da modernidade e da pós-modernidade: diferenciação, fragmentação e a matriz de entrelaçamento. Disponível: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-31662008000100003. Acesso em 21 jul. 2017).

O sociólogo jamaicano, Stuart Hall, considerado o pai ou o pensador do multiculturalismo, identifica em sua literatura acerca da pós-modernidade a "crise de identidade" do sujeito pós-moderno. Para ele, na medida em que "as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado."

Em sua obra "Identidade Cultural e Pós-modernidade", Hall identifica três concepções de identidade que, aparentemente, sucederam-se ao longo dos tempos, culminando na concepção contemporânea do sujeito pós-moderno, fruto do fenômeno – tão caro a Fredric Jameson – da globalização[16].

Uma primeira concepção – o sujeito do iluminismo – estava baseada numa visão individualista do sujeito, totalmente centrado, dotado de razão, consciência e ação. Derivado das ideias do Humanismo, do Renascentismo, do Protestantismo e do próprio Iluminismo, esse sujeito era, fatalmente, masculino e introspectivo, voltado exclusivamente a si próprio, algo como o "sujeito cartesiano".

A segunda concepção abordada por Hall é a do sujeito sociológico. Este, segundo o autor, surgiu como reação individual à grande complexidade do mundo moderno[17], baseado no

[16] Jameson, em seus escritos mais recentes, ressaltando a inexistência do termo quando da publicação de suas principais ideias, identifica a globalização como sinônimo da própria pós-modernidade. Hall insere a globalização no bojo do processo de transformações que marcam aquilo que ele denomina "modernidade tardia". Para o autor, "Como argumenta Anthon y McGrew (1992), a "globalização" se refere àqueles processos, atuantes numa escala global, que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo, em realidade e em experiência, mais interconectado. A globalização implica um movimento de distanciamento da ideia sociológica clássica da "sociedade" como um sistema bem delimitado e sua substituição por uma perspectiva que se concentra na forma como a vida social está ordenada ao longo do tempo e do espaço" (HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 10 ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2005, p. 18)

[17] Apenas para citar algumas transformações que justificam esse diagnóstico, pode-se lembrar dos Estados-Nação e do surgimento de grandes conglomerados econômicos, em lugar do empreendedor individual.

reconhecimento de que o sujeito não poderia ser autossuficiente, mas dependeria de outras pessoas e, em suas relações, definiria seus valores e perceberia as culturas que o rodeavam. Aqui, a identidade era formada não pela introspecção, mas pela interação entre o sujeito e a sociedade, esta modificada pelo diálogo contínuo entre a individualidade e as diferentes culturas existentes. Em uma metáfora, Hall afirma que a identidade sociológica era capaz de "suturar" o sujeito à estrutura, como um amálgama entre o mundo interior e exterior, situando e estabilizando o sujeito no tempo e no espaço.

Ambas as concepções de identidade se contrapõem à terceira concepção – sujeito pós-moderno – na medida em que conferem ao sujeito uma identidade unificada e estável. Na pós-modernidade, como resultado das mudanças institucionais e estruturais, a identidade é fragmentada, expressa numa constelação desordenada de várias identidades, contraditórias, de difícil identificação e implacavelmente móveis e intercambiáveis:

> O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um "eu" coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora "narrativa do eu" (ver Hall, 1990). A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar — ao menos temporariamente. (HALL, 2005)

Essa fluidez da identidade do sujeito pós-moderno é consequência direta, argumenta Hall citando Laclau, de uma das mais marcantes características da sociedade na pós-modernidade

ou na modernidade tardia: o pluralismo, marcado por antagonismos e divisões que atravessam toda a sociedade (HALL, 2005).

Ao explicar o processo de surgimento do sujeito pós-moderno, Hall enumera pelo menos 5 (cinco) momentos principais nos quais ocorreu a "descentração"[18] do sujeito, a saber: (a) as tradições do pensamento marxista, que deixa de adotar o sujeito universal para adotar as relações sociais como centro de seu sistema teórico; (b) a descoberta do inconsciente por Freud, que localiza a formação da identidade humana em um campo totalmente estranho à razão; (c) as formulações de Saussure, no sentido de que o ser humano não é o autor das afirmações que faz, na medida em que as significações ali existentes dependem do sistema de regras da língua e da cultura em que está inserida a afirmação ("eu sei quem eu sou em relação com o outro" (HALL, 2005)); (d) o "poder disciplinar" de Foucault que, a despeito de surgir do caráter coletivo e organizado das instituições da modernidade tardia (prisões, hospitais, oficinas, escolas, quartéis etc.), contribuem para a extrema individualização do sujeito; (e) o impacto do feminismo, como crítica teórica e como movimento social, que se transformou em um movimento de exaltação das diferenças.

A par desses momentos de descentração do sujeito, Hall identifica, também, um duplo processo de exaltação e posterior deslocamento das identidades nacionais[19] pelo avançar da globalização. Contudo, antes de explicar como ocorre esse fenômeno, o autor lembra que a própria identidade nacional não representa um todo homogêneo, mas antes:

---

[18] Deslocamento ou fragmentação.

[19] [...] a cultura é agora o meio partilhado necessário, o sangue vital ou, talvez, antes, a atmosfera partilhada mínima, apenas no interior da qual os membros de uma sociedade podem respirar e sobreviver e produzir. Para uma dada sociedade, ela tem que ser uma atmosfera na qual podem todos respirar, falar e produzir; ela tem que ser, assim, a mesma cultura (Gellner, 1983, pp. 37-8). HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 10 ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2005, p. 16.

> Em vez de pensar as culturas nacionais como unificadas, deveríamos pensá-las como constituindo um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade. Elas são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas, sendo "unificadas" apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural. Entretanto — como nas fantasias do eu "inteiro" de que fala a psicanálise lacanianas identidades nacionais continuam a ser representadas como unificadas. (HALL, 2005, p. 17)

Como consequência desse equilíbrio aparente de *entre culturas* diversas, muitas das quais se integraram à cultura nacional por um processo de dominação das culturas *mais fortes* existentes em um mesmo Estado-Nação, esses processos de "descentração" causam um duplo efeito: por um lado, as identificações globais paulatinamente anulam ou enfraquecem os elementos característicos das culturas nacionais (processo também identificado por Jameson[20]), por outro, exalta as localidades e os regionalismos, na medida em que, tornando-se menos demarcadas, as amarras que mantinham unido o conjunto afrouxam-se, dando azo à fragmentação e ao resgate das diferenças.

Apoiado em Kevin Robin, Hall identifica, ao lado da homogeneização levada a cabo pela globalização, uma "fascinação com a diferença e com a mercantilização da etnia e da alteridade" (HALL, 2005, p. 22). Surge, assim, um novo interesse pelo local, de modo que "ao invés de pensar no global como 'substituindo' o local, seria mais acurado pensar numa nova articulação entre *o global* e o *local"* (HALL, 2005, p. 21*)*, com a atuação deste no interior da própria globalização.

---

[20] A esse propósito, argumenta Hall: As identidades nacionais estão sendo "homogeneizadas"? A homogeneização cultural é o grito angustiado daqueles/as que estão convencidos/as de que a globalização ameaça solapar as identidades e a "unidade" das culturas nacionais. Entretanto, como visão do futuro das identidades num mundo pós-moderno, este quadro, da forma como é colocado, é muito simplista, exagerado e unilateral. (HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 10 ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2005, p. 21)

A par disso, o autor ainda identifica um caráter desigual do processo de globalização nas diferentes partes do globo, bem como o fenômeno de "ocidentalização" que pode ser visto quase que como sinônimo de "globalização", atraindo milhares de pessoas de países periféricos para o ocidente globalizador, ressaltando ainda mais as diferenças e a pluralidade no bojo dessas culturas dominantes.

Essa invasão, contudo, gera uma reação que, por sua vez, contribui para ressaltar as identidades nacionais de forma mais setorizada, entre aqueles que se mostram nostálgicos pela nacionalidade perdida. Como destaca Hall:

> O fortalecimento de identidades locais pode ser visto na forte reação defensiva daqueles membros dos grupos étnicos dominantes que se sentem ameaçados pela presença de outras culturas. No Reino Unido, por exemplo, a atitude defensiva produziu uma "inglesidade" (englishness) reformada, um "inglesismo" mesquinho e agressivo e um recuo ao absolutismo étnico, numa tentativa de escorar a nação e reconstruir "uma identidade que seja una, unificada, e que filtre as ameaças da experiência social" (HALL, 2005, p. 23)

A par dessa construção, Hall identifica como tentadora a afirmação de que a globalização deva desembocar ou em um processo de completa homogeneização cultural ou num fortalecimento absoluto das raízes culturais. Alerta, contudo, que este é um falso dilema.

A partir do conceito de tradução – oposto à tradição no pensamento de Robins – o Autor descreve uma alternativa:

> Este conceito descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram dispersadas para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das

> culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. A diferença é que elas não são e nunca serão unificadas no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias 'casas' (e não a uma 'casa' particular). As pessoas pertencentes a essas culturas híbridas têm sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural 'perdida' ou de absolutismo étnico. Elas estão irrevogavelmente traduzidas. A palavra 'tradução', observa Salman Rushdie, 'vem, etimologicamente, do latim, significando *transferir*; *transportar entre fronteiras*. Escritores migrantes, como ele, que pertencem a dois mundos ao mesmo tempo, *tendo sido transportados através do mundo..., são homens traduzidos (*Rushdie, 1991). Eles são o produto das novas diásporas criadas pelas migrações pós-coloniais. Eles devem aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas. (HALL, 2005)

Essas "culturas híbridas", assim, na acepção de Hall, são apenas um exemplo das novas identidades criadas pelo processo de globalização que caracteriza o que denomina de modernidade tardia, de modo que há muitos outros exemplos a serem citados ou descobertos.

A partir desse raciocínio acerca da identidade, Hall cuidou, ao longo de sua obra, sobre questões de raça e gênero, tendo localizado o paradigma do múltiplo como a essência da condição pós-moderna, sendo, não por menos, conhecido como o pensador do multiculturalismo.

## 3 Enfim, O Múltiplo

A breve exposição das ideias de alguns dos pensadores pós-modernos ilustra, ao mesmo tempo, a preocupação e o fascínio que o paradigma do múltiplo e do pluralismo exerce sobre sua produção teórica.

A queda das metanarrativas é a deixa perfeita para a emergência das diversidades ou, nos dizeres de Lyotard, dos pequenos relatos, marcados exatamente por aquele ingrediente que tanto se desprezou ao longo do período moderno (clássico): a subjetividade, a emoção.

Não se pretende dizer que o múltiplo surgiu com a modernidade tardia ou com a pós-modernidade. Evidente que não. Diversas culturas, diversos costumes, enfim, diversas identidades sempre estiveram em plena convivência nos mesmos espaços. O que parece diverso é a perspectiva com a qual a sociedade agora encara essas diferenças.

Hoje, ao contrário de outrora, são vistas como radicais as tentativas de homogeneização. O que atrai as atenções, da mídia, do grande público, enfim, da civilização do espetáculo[21], são as manifestações que remetem ao plural, ao múltiplo, ao diverso. Expressões como "mistura", "caldeirão", "explosão de diversidades", entre tantas outras parecem ser repetidas quase que como um mantra em todos os *slogans* forjados para atrair a atenção em matéria de atrações ditas culturais.

Em uma sociedade marcada pelo desaparecimento gradual das noções de espaço, na qual as fronteiras – ao menos entre os "ocidentais"[22] – são meramente simbólicas, esse mosaico social se mostra como um fenômeno inevitável. A interação entre as diversas culturas, num processo muito bem identificado por Hall, não apenas acarreta a convivência de diferentes costumes em um mesmo território, como também cria novos costumes, que surgem naturalmente a partir das convivências.

Da mesma forma, o imediatismo com que tudo se desenvolve, com a perda da noção de tempo, em que o passado se limita às últimas semanas e o futuro se mostra como incerto e atemorizante, tudo parece contribuir ainda mais para esse processo. Numa

[21] A expressão é do escritor peruano Mário Vargas Llosa.

[22] Leia-se, não muçulmanos.

sociedade que é constantemente bombardeada por todos os tipos de informações, de todas as sortes e por todos os meios, a estabilidade da identidade e a sensação de pertencimento aparecem, no mínimo, enfraquecidas.

O presente toma tanto nosso tempo que somos incapazes de nos situar na história e de nos identificar segundo uma tradição. Da mesma forma, exige-nos tantas posturas distintas, diante de tantas situações igualmente distintas, que nos ceifa completamente dos planos vindouros.

Nesse contexto, a identidade revela-se como algo cada vez mais difícil de ser determinado. O sujeito não é mais identificável, mas surge, antes – e porque não – como uma verdadeira "metamorfose ambulante", vendo-se a todo tempo obrigado a rever suas posturas, suas opiniões e suas crenças, para não ser deixado para trás nesse trem veloz da pós-modernidade.

Afora a ansiedade e o vazio anunciado por tantos pós-modernos na análise dessa nova condição do sujeito e de sua identidade, há outro fenômeno por vezes tão alardeado que esconde a necessidade de que seja encarado com um olhar mais crítico do que o usual: a tolerância.

É difícil entender como uma sociedade que se diz e se pretende plural pode se contentar com ideais de mera tolerância. Afinal, como percebeu Vattimo em sua obra, a tolerância se mostra tímida e dispensa interações. Aliás, dispensa, até mesmo, aceitações.

Em uma sociedade que se identifica tanto por sua pluralidade, a tolerância é uma hipocrisia, que deve ser substituída pela solidariedade ou, como parece preferir Vattimo, pela caridade.

Somente a convivência plena entre as culturas será capaz de permitir que se alcance a "humanidade comum" de Bauman e a legitimidade do saber que Lyotard deposita em sua alusão ao paralogismo[23]. Somente o modelo de caridade será capaz de

[23] Segundo o Dicionário Houaiss: falso raciocínio; argumentação capciosa.

garantir a emergência do múltiplo e do pluralismo como novos paradigmas, e não apenas como simulacros.

## Conclusão

Em tempos de pessimismo e de relativismo extremo, gerados, sobretudo, pelo gradual e constante processo de secularização, o paradigma do múltiplo e do pluralismo se apresenta não apenas como uma consequência da perda das identidades tradicionais, mas como traço fundamental e positivo de nossa condição pós-moderna.

A razão de tão forte emergência do múltiplo parece estar com autores como Bauman e Anthony Giddens, que defendem não o surgimento de uma pós-modernidade, mas o esgotamento dos caracteres modernos que romperam com as antigas tradições. Foi, afinal, no limiar da modernidade, que as contestações e os relativismos alcançaram seus níveis mais alarmantes.

Mas se não é possível retornar ao passado perdido – e nem parece ser essa a intenção de nenhum dos autores aqui abordados – ao menos é possível extrair dessa nova condição social as virtudes e as chaves para uma perspectiva de futuro, pautada sobre as bases da diversidade.

Se a pós-modernidade de alguma forma anuncia mesmo o fim da história, cumpre a todos fazer germinar, em seu interior, o início de outra história, baseada nos ideais de solidariedade e de caridade, essenciais à manutenção da integridade social.

## Referências

ADELMAN, Mirian. **Visões da Pós-modernidade: discursos e perspectivas teóricas**. In Sociologias, ano 11, nº 21. Porto Alegre, 2007.

BAUMAN, Zigmunt**. A cultura no mundo líquido moderno.** Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

_____. **Entrevista concedida a Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke**. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702004000100015, acesso em 19 jul. 2017.
_____. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 10 ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2005.

JAMESON, Fredric. **Pós-Modernidade e Sociedade de Consumo**. In Novos Estudos, nº 12. São Paulo: CEBRAP, 1985.

_____. **Pós-Modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio.** 2.ed. São Paulo: Ática, 2006.

_____. **Pós-modernismo e Sociedade de Consumo**. In: A Virada Cultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 5 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998;

LYOTARD, Jean François. **A Condição Pós Moderna.**5 ed. Tradução de Ricardo Corrêa Barosa. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2000

OLIVEIRA, Maurício Miranda dos Santos. Marcuse e Jameson: da cultura afirmativa ao Pós-modernismo. In **Estudos e pesquisas em psicologia**, vol.11, no.1. Rio de Janeiro: UERJ, 2011. Disponível em http://www.revispsi.uerj.br/v11n1/artigos/html/v11n1a12.html. Acesso em 21 jul. 2017

SHIN, Terry. Desencantamento da modernidade e da pós-modernidade: diferenciação, fragmentação e a matriz de entrelaçamento. **Scientia Studia**. V. 06. N. 01, 2007. pp. 43-81. Disponível: http://www.scielo.br/pdf/ss/v6n1/a02v06n01.pdf. Acesso em 21 jul. 2017

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade: Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Adeus à verdade**. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2016.

# Parte 3

# Transmodernidade intercultural: sociedade do diálogo

# 8

# Modernidade eurocêntrica multiculturalista em Boaventura de Sousa Santos e transmodernidade intercultural libertadora latino-americana em Enrique Dussel

*Bruna Pereira Aquino*[1]

## Introdução

Durante a modernidade, ganhou relevo a razão moderna, também chamada de razão indolente.Essa se pauta apenas no conhecimento científico e, portanto, afasta o caráter racional de tudo aquilo que não se oriente por seus critérios epistemológicos e metodológicos. Trata-se, por conseguinte, de uma razão dialética, metonímica e dicotomizada que propõe uma separação total entre o homem e a natureza e entre o conhecimento científico e o senso comum e, como resultado disso, não atribui confiança nas evidências retiradas da experiência imediata, posto que integram o conhecimento comum.

Em virtude disso, Boaventura de Sousa Santos destaca que foram destruídas muitas formas de conhecimento, sobretudo aquelas próprias dos povos que foram vítimas do colonialismo ocidental, chamado de colonialidade eurocêntrica do poder e do

[1] Mestranda do Programa de Pós- Graduação Stricto Sensu em Direitos e Garantias Fundamentais pela Faculdade de Direito de Vitória (FDV). Especialista em Direito Tributário e Processo Tributário pela Faculdade de Direito de Vitória (FDV). Integrante do Grupo de Pesquisa Invisibilidade social e energias emancipatórias em Direitos Humanos (CNPQ), na mesma instituição. Advogada.

saber. Nesse sentido, o filósofo argentino Enrique Dussel reforça que essas culturas antigas e ancestrais foram colonizadas, desprezadas e excluídas pela modernidade.

Desse modo, os autores buscaram construir maneiras para promover o rompimento com a razão moderna, de forma a ser possível reconhecer a existência da alteridade de povos, até então, excluídos e marginalizados. Assim, por meio do reconhecimento, propõem a instituição de um diálogo entre os colonizados e os colonizadores.

O presente artigo, por intermédio de uma construção histórico-dialética marxiana, visa a responder ao seguinte questionamento: será que o paradigma emergente de Boaventura consegue romper com o eurocentrismo da modernidade liberal e como Dussel consegue se contrapor com os seus conceitos de "transmodernidade", de interculturalidade e de libertação latino-americana?

## 1 A Modernidade e o Multiculturalismo em Boaventura de Sousa Santos, a Transmodernidade e a Libertação em Enrique Dussel

Boaventura de Sousa Santos (2000, p. 59) ensina que, em meados do século XVIII, a ciência moderna, recém-saída da Revolução Científica do século XVI, liderada por Copérnico, Galileu e Newton, começou a abandonar, pela primeira vez, os cálculos esotéricos dos seus cultores para verdadeiramente se transformar no fermento de uma transformação social e técnica jamais vista na história da humanidade.

A modernidade, sob um novo fio condutor e pautada em uma nova racionalidade, fez muitas promessas. Por meio da leitura do excerto a seguir, entretanto, é possível aferir que boa parte dessas promessas não foram cumpridas. Por esse motivo, muitos dos propósitos trazidos pela modernidade foram frustrados.

> A promessa da dominação da natureza, e do seu uso para o benefício comum da humanidade, conduziu a uma exploração excessiva e despreocupada dos recursos naturais, à catástrofe ecológica, à ameaça nuclear, à destruição da camada de ozônio,à emergência da biotecnologia, da engenharia genética e da consequente conversão do corpo humano em mercadoria última. A promessa de uma paz perpétua, baseada no comércio, na racionalização científica dos processos de decisão e das instituições, levou ao desenvolvimento tecnológico da guerra e ao aumento sem precedentes do seu poder destrutivo. A promessa de uma sociedade mais justa e livre, assente na criação da riqueza tornada possível pela conversão da ciência em força produtiva, conduziu à espoliação do chamado Terceiro Mundo e a um abismo cada vez maior entre o Norte e o Sul. Neste século morreu mais gente de fome do que em qualquer dos séculos anteriores e, mesmo nos países mais desenvolvidos, continua a subir a percentagem dos socialmente excluídos, aqueles que vivem abaixo do nível da pobreza [...]. (SANTOS, 2000, p. 56).

A época moderna, segundo Aloísio Krohling (2007, p. 195), tem início com o Renascimento e promove o antropocentrismo, posto que coloca o homem no centro do universo. Segundo o autor, Renée Descartes foi responsável por fazer um corte dicotômico entre a substância pensante e a matéria, sendo essa última compreendida apenas por meio de leis científicas e fórmulas matemáticas. Essa dicotomia será responsável pela separação entre as ciências humanas, exatas e naturais.

Aloísio Krohling (2007, p. 195) afirma que deve se acrescer à dicotomia cartesiana do “eu pensante" e o “objeto pesquisado” o empirismo inglês de Francis Bacon. O autor reforça, ainda, que Descartes e Bacon são as “pedras fundamentais do pensamento moderno ocidental”, sendo fundadores dos dois grandes paradigmas da modernidade: o racionalismo matemático dedutivo.

Assim, adotou-se, conforme será demonstrado, uma racionalidade científica marcada por seu totalitarismo, “à medida que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que

não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas" (2010, p. 21).

A partir de então, Boaventura de Sousa Santos (2000, p. 60) entende que é possível falar em um modelo global, muito embora, na realidade, seja ocidental de racionalidade científica, que ostenta características de um modelo totalitário. Segundo o autor, essa razão moderna admite variedade interna, mas se defende ostensivamente de duas formas de conhecimento não científico: o senso comum e as chamadas humanidades ou estudos humanísticos (SANTOS, 2000, p. 60-61).

A razão moderna, também chamada de razão indolente, segundo Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 20-21), ganhou força durante a Revolução Científica vivenciada em meados do século XVI e pautou-se basicamente nas ciências naturais nos séculos seguintes.

Dessa forma, é possível observar, neste primeiro momento, que, durante

aproximadamente duzentos anos, o modelo de racionalidade adotado pela ciência moderna ignorou – por completo – o papel desempenhado pelas ciências sociais para a construção do paradigma até então adotado. Nesse contexto, consequentemente, somente as ciências naturais podiam ser reconhecidas como fonte substancial para a produção do conhecimento dissipado por intermédio da ciência moderna.

Foi, todavia, somente no século XIX que esse modelo de racionalidade se estendeu às ciências sociais emergentes. De acordo com Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 21), somente a partir do século XIX é possível falar em um modelo global de racionalidade científica. Tal modelo continha distinções e se difundia por meio de fronteiras ostensivas das demais formas de conhecimento não científico, quais sejam, o senso comum e os estudos humanísticos.

> A nova racionalidade científica [...]está consubstanciada, com crescente definição, na teoria heliocêntrica do movimento dos

> planetas de Copérnico, nas leis de Kepler sobre as órbitas dos planetas, nas leis de Galileu sobre as quedas dos corpos, na grande síntese da ordem cósmica de Newton e, finalmente, na conferência filosófica que lhe conferem Bacon e Descartes. Esta preocupação em testemunhar uma ruptura fundantee só uma forma de conhecimento verdadeiro está bem patente na atitude mental dos protagonistas, no seu espanto perante as próprias descobertas e na extrema e ao mesmo serena arrogância com que se medem os seus contemporâneos (SANTOS, 2000, p. 61).

Inês Barbosa de Oliveira (2008, p. 18), ao fazer uma leitura das obras de Boaventura de Sousa Santos, entende que umas das distinções fundamentais propostas pela ciência moderna é a separação total entre o homem e a natureza e a distinção entre conhecimento e senso comum. Isso porque, conforme ensina Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 24), a ciência moderna não confia nas evidências retiradas da experiência imediata, posto que fazem parte do conhecimento denominado vulgar e, portanto, ilusório.

Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 25) ensina que a razão moderna defende que a natureza é passiva, reversível e eterna, de forma que, segundo Francis Bacon, a ciência faz do ser humano verdadeiro senhor e possuidor da natureza. Nesse sentido, o autor afirma que o conhecimento científico avança através de uma observação descomprometida, livre, sistemática e rigorosa dos fenômenos da natureza.

Nessa perspectiva, não é preciso muito esforço para compreender que a nova racionalidade científica, também conhecida como nova razão moderna, traz seu caráter dicotômico como uma característica bastante marcante e peculiar. Em outras palavras, a nova racionalidade moderna afasta a racionalidade de todas as demais formas de conhecimento que não se basearem em seus critérios metodológicos e epistêmicos. Pode, logo, ser compreendida como uma razão dialética, metonímica e dicotomizada.

Trata-se, para Boaventura de Sousa Santos (2006, p. 11), de uma razão monoculturalista, que não admite formas diferentes de pensar, ou seja, não admite pensar em culturas e conhecimentos alternativos, os quais só podem ser reconhecidos diante de uma atitude de multiculturalismo ativo e progressista.

> É obcecada pela ideia de totalidade sob a forma da ordem. Não há compreensão nem ação que seja referida a um todo e o todo tem absoluta primazia sobre cada uma das partes que o compõem. Por isso, há apenas uma lógica que governa tanto o comportamento do todo como o de cada uma de suas partes. Há, pois, uma homogeneidade entre o todo e as partes e estas não têm existência fora da relação com a totalidade (SANTOS, 2006, p. 97).

O sociólogo prossegue, explicando que, durante muitos anos, a sociedade viveu sob o domínio exclusivo do monoculturalismo, suprimindo as culturas alternativas que sempre existiram sob a cultura dominante. Assim, essas culturas nunca foram completamente abolidas e, em certos momentos, foram reaparecendo, posto que sob a cultura hegemônica "elas foram progredindo, elas foram sobrevivendo, apesar de marginalizadas, apesar de por vezes suprimidas" (SANTOS, 2006, p. 102).

O multiculturalismo, por consequência, implica necessariamente no reconhecimento da existência de outras culturas e de outras formas de produção de saber que não aquelas propagadas pelo paradigma dominante difundido durante a modernidade. Boaventura de Souza Santos (2006, p. 98) ensina que é necessário que se reconheça que existem outras lógicas de racionalidade no mundo além da lógica constituída no mundo ocidental, ou seja, que a compreensão do mundo ultrapassa a compreensão ocidentalizada.

Além disso, o autor reforça que deve ser possível que a parte seja pensada fora da relação com a totalidade, tal como o Norte é inteligível sem o Sul e o conhecimento tradicional é inteligível sem o conhecimento científico. Assim, admite-se que as partes tenham

vida própria para além da relação dicotômica e, mais, que possam ser outra totalidade (SANTOS, 2006, p. 98).

Por sua vez, Enrique Dussel (2005, p. 28), ao tratar da modernidade, traz dois conceitos. O primeiro deles diz respeito à modernidade eurocêntrica, também chamada pelo autor de provinciana e regional. Assim, a modernidade seria uma emancipação, "uma *saída* da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que proporciona à humanidade um novo desenvolvimento do ser humano". O processo, por sua vez, ocorreria na Europa do século XVIII e destaca como acontecimentos históricos essenciais: a Reforma, a Ilustração e a Revolução Francesa.

Do mesmo modo, a segunda visão de modernidade ensinada por Dussel (2005, p. 28) defende que não existia História Mundial até o ano de 1492, momento em que se deu início a operação de "sistema-mundo". O autor ensina que, até essa data, os impérios e/ou sistemas culturais coexistiam entre si. Do mesmo modo, apenas a partir do século XV, com a navegação portuguesa que atinge o extremo oriente no século XVI e a consequente descoberta da América hispânica, é que o planeta se tornou um lugar de "uma só História Mundial".

Enrique Dussel (2005, p. 30) destaca que a modernidade foi utilizada como justificativa para a *práxis* de uma violência irracional. Isso porque a razão moderna se considerava mais desenvolvida e, consequentemente, superior, devendo zelar pelo desenvolvimento dos povos que adotassem culturas ou conhecimentos divergentes daqueles difundidos pela razão moderna hegemônica.

O autor expõe, ainda, que, em razão de uma suposta superioridade, o discurso da modernidade tornava legítimo, em último caso, o exercício da violência a fim de destruir os obstáculos à modernização, caso os "primitivos" se opusessem ao processo civilizatório (2005, p. 30).

Nesse processo chamado "civilizatório", por conseguinte, foram feitas muitas vítimas, dentre as quais podemos destacar os negros, os índios, as mulheres e, inclusive, a própria natureza que iniciou a sua derrocada para a degradação, visto que sua objetificação lançou bases para permitir sua completa dominação por parte do homem. O fato é que, as vítimas, chamadas de primitivos ou bárbaros pelos civilizadores, foram aniquiladas em nome do mito do progresso moderno.

> 5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável e com o sentido quase ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste as suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etcetera). 6. Para o moderno, o bárbaro tem uma 'culpa' (por opor-se ao processo civilizador) que permite à 'Modernidade' apresentar-se não apenas como inocente, mas como 'emancipadora' dessa 'culpa' de suas próprias vítimas. 7. Por último e pelo caráter 'civilizatório' da 'Modernidade', interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da 'modernização' dos outros povos 'atrasados' (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etcetera(DUSSEL, 2005, p. 30).

O "processo civilizatório" é denominado de "mito da modernidade" pelo filósofo argentino Enrique Dussel. Por meio de uma análise do mito, de um olhar acurado sobre esse excerto, é possível, então, constatar a negação por completo da alteridade, ou seja, do outro, do múltiplo, do diferente. Por meio de um discurso totalitário e hegemônico promove-se a uniformização dos indivíduos, sem que se levem em consideração suas particularidades culturais.

Como resposta, Enrique Dussel traz a "transmodernidade" como transcendência da razão moderna. Para tanto, é necessário que as vítimas possam efetivamente compreender sua posição no processo civilizatório, ou seja, é preciso que os integrantes do

mundo periférico passem a enxergar os "civilizadores" e, consequentemente, a modernidade como culpada da violência sacrificadora.

Sendo assim, o filósofo (2005, p. 31) entende que, por meio da negação da inocência da modernidade, é possível "des-cobrir", pela primeira vez, a "outra-face" oculta, mas essencial à modernidade, do índio sacrificado, do negro escravizado, da mulher oprimida, da criança e da cultura popular alienada. Declaram-se inocentes as vítimas pela afirmação de sua alteridade como identidade na exterioridade, reconhecendo-as como pessoas que, na verdade, foram negadas pela modernidade.

Dussel, portanto, reforça que a razão moderna pode ser superada por meio da "transmodernidade" que consiste em um projeto mundial de libertação em que o outro e sua alteridade se realizem.

> A 'realização' seria agora a passagem transcendente, na qual a Modernidade e sua Alteridade negada (as vítimas) se co-realizariam por mútua fecundidade criadora. O projeto transmoderno é uma co-realização do impossível para a Modernidade; ou seja, é co-realização de solidariedade, que chamamos de analética, de: Centro/Periferia, Mulher/Homem, diversas raças, diversas etnias, diversas classes, Humanidade/Terra, Cultura Ocidental/Culturas do mundo periférico ex-colonial, etc.; não por pura negação, mas por incorporação partindo da Alteridade (DUSSEL, 2005, p. 31).

A "transmodernidade", reforça Dussel (2016, p. 10) indica todos os aspectos que se situam além e também sejam, cronologicamente, anteriores às estruturas valorizadas pela cultura euro-americana moderna e permaneçam em vigor nas culturas não europeias. Esse novo conceito indica, logo, uma novidade. Determina o surgimento a partir do nada, "da exterioridade, da alteridade, do sempre distinto, de culturas universais em

desenvolvimento, que assumem os desafios da Modernidade [...], mas que respondem a partir de outro lugar" (DUSSEL, 2016, p. 10).

Assim, Dussel defende que, por meio de uma "transmodernidade", seja travado diálogo intercultural com as culturas que, até então, foram desprezadas e aniquiladas pela razão hegemônica moderna. Defende um diálogo simétrico e transversal entre as culturas, isto é, partindo de outro lugar para além do mero diálogo do mundo acadêmico ou institucionalmente dominante (DUSSEL, 2016, p. 11).

O filósofo alerta que é imprescindível a existência de um diálogo multicultural que não traga como pressuposto a ilusão de que há simetria entre as culturas (2016, p. 11). O diálogo cultural é, sobretudo, um diálogo entre os críticos de sua própria cultura (2016, p. 14). Em outras palavras, esse diálogo intercultural, que é transmoderno, é utilizado por aqueles que recriam (intelectuais da "fronteira" entre a própria cultura e a modernidade) a cultura a partir dos pressupostos críticos que se encontram em sua própria tradição cultural e da mesma modernidade que se globaliza, pois o seu esforço criador não parte da modernidade, mas de sua externalidade, de seu ser fronteiriço.

> A afirmação e o desenvolvimento da alteridade cultural dos povos pós-coloniais, integrando-se ao melhor da Modernidade, não deve se desenvolver em um estilo cultural que leve a uma unidade globalizada, indiferenciada ou vazia, mas a um pluriversotransmoderno (com muitas universalidades: europeia, islâmica, vedanta, taoista, budista, latino-americana, bantu etc.), multicultural, em um diálogo crítico intercultural (DUSSEL, 2016, p. 16).

Dessa maneira, esse diálogo intercultural somente pode existir nos locais em que seja reconhecida a "transmodernidade", já que, a começar dessa nova ideia, se promove o conhecimento e o reconhecimento de diversas outras alteridades. Nesse sentido, conforme será demonstrado no capítulo a seguir, o diálogo

intercultural contribui diretamente para o processo de afirmação de novas culturas e de novas formas de conhecimento e, como consequência disso, funciona como um mecanismo de libertação dos povos periféricos e oprimidos.

## 2 A Emancipação em Boaventura de Sousa Santos e a Libertação em Enrique Dussel

O paradigma da modernidade, segundo Boaventura de Souza Santos, comporta duas formas de conhecimento: o conhecimento-regulação e o conhecimento-emancipação. Vale destacar que, para o autor, todo conhecimento importa em uma trajetória: trata-se de um caminho, no qual o indivíduo parte do ponto A, chamado ignorância, para o ponto B, chamado saber.

Partindo dessa premissa, o autor estabelece que não há um saber em geral nem tampouco uma ignorância em geral. Assim, afirma que "todo saber é saber sobre uma certa ignorância e, vice-versa, toda ignorância é ignorância de um certo saber" (2000, p. 78).

Com isso, é possível verificar que o sociólogo rompe com a ideia até então propagada pela razão moderna de que somente o conhecimento científico instrumental é válido. Para ele, mesmo o saber científico é ignorante dos demais saberes. Há, portanto, estímulo para que se promova um rompimento com a monocultura do saber propagada pela modernidade.

Boaventura de Souza Santos (2000, p.78) descreve o conhecimento-regulação como a trajetória do estado de ignorância, denominado caos, para o estado de saber, denominado ordem. Por sua vez, trata do conhecimento-emancipação como o percurso entre o estado de ignorância, denominado colonialismo, para o estado de saber, denominado solidariedade.

Nos termos do paradigma moderno, o sociólogo sustenta que conhecimento-regulação e o conhecimento-emancipação possuem vinculação, razão pela qual devem se articular em um equilíbrio

dinâmico (SANTOS, 2000, p. 78). Nos últimos duzentos anos,entretanto, o conhecimento-regulação se colocou em uma posição privilegiada em detrimento do conhecimento-emancipação, o que permitiu ao primeiro recodificar, em seus termos próprios, o segundo (SANTOS, 2000, p. 79).

Nessa visão, nos últimos anos, predominou a monocultura do saber. Isso porque, a razão moderna, chamada de razão indolente ou preguiçosa, "subjaz, nas suas várias formas, ao conhecimento hegemônico, tanto filosófico como científico, produzido no Ocidente nos últimos duzentos anos" (2006, p. 96).

Não é preciso muito esforço para constatar que essa razão não promove nem tampouco aceita a existência de outras culturas e de outros conhecimentos. Por esse motivo, é possível afirmar que o paradigma da modernidade favorece a monocultura do saber ao invés do multiculturalismo.

Tendo em vista essas considerações, tudo aquilo que não se coaduna com o conhecimento, cultura e crença hegemônicas é produzido como não existente. O multiculturalismo é, por conseguinte, inexistente para a razão dominadora. Nesse contexto, Boaventura de Sousa Santos (2006, p. 102) ensina que há "produção de não existência sempre que uma dada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de um modo irreversível".

O autor trabalha com cinco modos de produção da não existência, sendo que, dentre elas, é possível destacar a "lógica da monocultura do saber e do rigor do saber" (SANTOS, 2006, p. 102-103). Segundo Boaventura de Souza Santos, esse modo de produção da não existência consiste, basicamente, na transformação da ciência moderna e da alta cultura como critérios únicos de verdade e de qualidade estética. Em virtude disso, tudo aquilo que não for reconhecido ou legitimado pela razão moderna é tido como inexistente, sendo que a inexistência assume, aqui, a forma de ignorância ou incultura (SANTOS, 2006. 102-103).

Boaventura de Sousa Santos propõe, por meio de uma sociologia das ausências – investigação que visa a demonstrar que o que não existe é, na verdade, ativamente produzido como não existente, ou seja, como uma alternativa não credível ao que existe –, cinco ecologias que substituem as monoculturas para superar os modos de produção de não existência.

> A produção social destas ausências resulta na subtracção do mundo e na contracção do presente e, portanto, no desperdício da experiência. A sociologia das ausências visa identificar o âmbito dessasubtracção e dessa contracção de modo que as experiências produzidas como ausentes sejam liberadas dessas relações de produção e, por essa via, se tornem presentes. Tornar-se presentes significa serem consideradas alternativas às experiências hegemônicas, a sua credibilidade poder ser discutida e argumentada com as experiências hegemônicas, poder ser objecto de uma disputa política (SANTOS, 2006, p. 104-105).

A "ecologia dos saberes" confronta a lógica da monocultura do saber e do rigor científico identificando a existência de outros saberes e de outros critérios de rigor que operam nas práticas sociais. Desse modo, Boaventura de Souza Santos reforça que "essa credibilidade contextual deve ser considerada suficiente para que o saber em causa tenha legitimidade para participar de debates epistemológicos com outros saberes, nomeadamente, com o saber científico" (2006, p. 106).

A ecologia dos saberes adota a ideia anteriormente exposta de que não há saber em geral nem tampouco ignorância em geral. Adota, portanto, o princípio de incompletude dos saberes o que traz a possibilidade para o diálogo e o debate epistemológico entre as diferentes formas de conhecimento, segundo Boaventura de Souza Santos (2006, p. 107).

Há não só uma superação da monocultura do saber, bem como da ideia de que os saberes não científicos são alternativos ao saber científico (SANTOS, 2006, p. 107). O que se pretende, por

meio de uma ecologia dos saberes, é criar uma nova forma de relacionamento entre o conhecimento científico e as demais formas de conhecimento (SANTOS, 2006, p. 108).

O sociólogo (2006, p. 108) destaca que, como consequência da ecologia dos saberes, advêm as lutas sociais emancipatórias emergentes, sobretudo no Sul, que dão voz à resistência contra o capitalismo global, tornando visíveis as realidades sociais e culturais das sociedades periféricas do sistema mundo onde a crença na ciência moderna é mais tênue, as ligações entre a ciência moderna e os desígnios da dominação colonial são mais visíveis e outras formas de conhecimento não ocidental e científico persistem nas práticas sociais de vários setores da população.

A ecologia dos saberes dá voz ao multiculturalismo que, por sua vez, confere destaque a novas culturas, novos povos e novas possibilidades de saber. Assim, ao permitir, de fato, o reconhecimento de novas culturas, o multiculturalismo adota uma postura emancipatória, de acordo com Boaventura de Souza Santos (HYPOLITO; GANDIN, 2002).

A ecologia dos saberes, portanto, luta pela visibilidade dos povos, de suas respectivas culturas e conhecimentos, de maneira que seja possível estabelecer o diálogo entre o discurso hegemônico e todos os demais discursos que foram oprimidos. É por meio dessa possibilidade de diálogo que se fortalece, cada vez mais, o multiculturalismo, responsável por promover o reconhecimento daqueles que estão à margem da razão moderna.

Isso porque o multiculturalismo emancipatório parte do pressuposto de que é importante reconhecer as culturas umas entre as outras, reconhecer a diversidade dentro de cada cultura e permitir que dentro da cultura haja resistência, haja diferença (HYPOLITO; GANDIN, 2002).

A modernidade provocou a destruição da natureza e, em nome do lucro, a morte de muitas vítimas em razão da fome, do frio e das demais mazelas que permeiam as sociedades modernas (BASTOS, 2015). Em razão disso, Enrique Dussel entende ser

necessária e urgente a superação desse paradigma moderno. Para tanto, o autor propõe a adoção da "transmodernidade" com uma reflexão das alternativas possíveis para superar o paradigma hegemônico que institui a dominação e a exploração dos povos marginalizados (BASTOS, 2015).

Assim, Enrique Dussel propõe uma ética da libertação das culturas e dos povos que foram oprimidos e marginalizados pela razão moderna. Gustavo Bastos (2015) reforça que Dussel deixa claro que sua ética, cotidiana, se constrói com base em um pensamento anti-hegemônico e, por essa razão, promove a libertação da falácia do etnocentrismo europeu, afirmando a alteridade negada das vítimas.

> Dussel propõe uma ética da libertação das vítimas do sistema-mundo, libertação que pode ser cotidianamente conquistada, pois Dussel faz questão de afirmar que a sua ética é uma ética cotidiana, uma ética da vida, que se constrói num pensamento filosófico anti-hegemônico, libertando-se, por conseguinte, da falácia reducionista do etnocentrismo europeu pseudo-universalista, e afirmando a alteridade negada das vítimas, do Outro que é o sistema (BASTOS, 2015).

Para que se estabeleça uma relação de identificação com o outro, conforme propõe Dussel, é necessário voltar a atenção ao outro, ouvi-lo, observá-lo e pensá-lo em sua realidade, o que somente é possível por meio da anadialética que se caracteriza por partir e se dirigir ao outro (KROHLING; BOLDT, 2010). Nesse sentido, Aloísio Krohling e Raphael Boldt (2010) afirmam que o reconhecimento do outro e, principalmente, o reconhecimento no outro somente será possível quando este deixa de ser um verdadeiro estranho ou uma completa exterioridade.

O reconhecimento do outro, bem como de sua alteridade, somente é possível por meio da implantação da "transmodernidade", projeto esse que, segundo Dussel, é capaz de superar os padrões estipulados pela modernidade. Dessa maneira,

por meio do reconhecimento, o outro concretiza sua alteridade e, consequentemente, caminha em direção à libertação.

Além disso, para além do reconhecimento, é fundamental que se promova uma aproximação com o outro, de forma que seja possível romper com a opressão e a exclusão. Isso porque, "somente por meio da aproximação podemos tentar romper a negação, a rejeição estabelecida pelo não reconhecimento do outro, excluído e tratado como estranho" (KROHLING; BOLDT, 2010).

Dessa forma, tanto a aproximação quanto o reconhecimento contribuem para que seja instaurado um diálogo intercultural, dando voz a todos aqueles que foram desprezados pela razão moderna. Vale, entretanto, destacar que, muito embora a ética da libertação reconheça a importância do diálogo para a libertação dos povos e suas culturas, essa filosofia não reconhece isso e, portanto, afasta a suposição de que há simetria entre os discursos dos marginalizados e dos opressores.

> Com efeito, ao nos reconhecermos no outro, no excluído, ampliamos as nossas chances de determinar a localização da exclusão. Mediante a aproximação, práxis imprescindível, o outro deixará de ser posto à parte, esquecido, marginalizado, invisível, primeiro passo para a construção da alteridade – a chamada intersubjetividade de Merleau-Ponty –, critério essencial para qualquer tentativa de inclusão. É na relação com o outro, por meio da comunicação, que vislumbramos a consolidação de uma autêntica democracia; afinal, essa pressupõe a eliminação da exclusão (KROHLING; BOLDT, 2010).

Dussel (2016, p. 11) reforça que as culturas marginalizadas, pós-coloniais, devem reafirmar, em um primeiro momento, a sua exterioridade por meio de um autodescobrimento de seu próprio valor. Em outras palavras, o filósofo entende que a afirmação de uma "identidade" processual reativa, diante da modernidade, depende de uma efetiva decolonização que se dá por meio da autovalorização.

A decolonização ocorre por meio de um "giro decolonial". Trata-se de um termo utilizado originariamente por Nelson Maldonado Torres em 2005 e que, basicamente, diz respeito ao movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico à lógica da modernidade (BALLESTRIN, 2013).

Em um segundo momento, é preciso, segundo Dussel (2016, p. 12), fazer uma crítica de sua própria tradição, a partir dos valores tradicionais ignorados pela modernidade, isto é, devem ser encontrados os momentos que dão origem a uma autocrítica, a partir dos pressupostos da própria cultura.

Em terceiro lugar, o autor (2016, p. 16) reforça que os críticos da própria cultura, para assumirem essa posição, devem viver o biculturalismo das fronteiras e, então, criar um pensamento verdadeiramente crítico. Vale destacar que para o filósofo o intelectual crítico, nesse caso, deve ser alguém localizado "entre" as duas culturas: a sua e a moderna (DUSSEL, 2016, p. 14).

Finalmente, em quarto lugar, Dussel (2016, p. 14) afirma ser necessário amadurecer para que seja possível, então, resistir. Assim, para ele, a afirmação dos próprios valores exige não só tempo, estudo, reflexão, mas também retorno aos textos ou aos símbolos e mitos constitutivos de sua própria cultura, antes ou durante o domínio dos textos da cultura hegemônica moderna.

Todo esse processo se faz possível por meio do projeto da "transmodernidade", criado pelo filósofo. Isso porque, a partir dessa criação, há possibilidade, por meio de um diálogo intercultural, de a exterioridade do outro deixar de ser vista apenas negativamente e passar a ser reconhecida como tradição distinta daquela imposta pela razão moderna. Como exemplo disso, Dussel destaca a valorização da natureza por parte das culturas indígenas da América Latina:

> [...] Nas culturas indígenas da América Latina, há uma afirmação de uma natureza completamente distinta e mais equilibrada, ecológica e, hoje, mais necessária do que nunca, em relação à forma como a Modernidade capitalista confronta a natureza como

> simplesmente explorável, negociável e destrutível. A morte da natureza é o suicídio coletivo da humanidade; no entanto, a cultura moderna que se globaliza nada aprende a respeito da natureza com outras culturas, aparentemente mais 'primitivas' ou 'atrasadas', de acordo com os parâmetros vigentes de desenvolvimento. Este princípio ecológico pode integrar o melhor da Modernidade (não se deve negar toda a Modernidade a partir de uma identidade substantiva purista de sua própria cultura) para construir até mesmo o desenvolvimento da ciência e da tecnologia a partir de experiências da própria Modernidade (DUSSEL, 2016, p. 16).

Diante do exposto, Enrique Dussel (2016, p. 16) destaca que a afirmação dos povos pós-coloniais é uma novidade, sendo que o desenvolvimento da alteridade cultural é o melhor que pode ser proporcionado pela modernidade. Assim, o autor reforça que a modernidade não deve se desenvolver como um estilo cultural que desagua em uma unidade globalizada, mas, sim, como um pluriverso moderno, ou seja, com muitas universalidades: europeia, islâmica, budista, latino-americana, bantu entre outros.

> A razão crítica em Dussel permite o (auto)reconhecimento das vítimas do sistema-mundo (dominados: operários, índios, escravos, etc. e discriminados: mulheres, idosos, incapacitados, imigrantes, etc.), bem como o descobrimento de suas alteridades e autonomias, negadas pelo sistema mundo vigente. [...] Assim, o Princípio-Libertação pressupõe a passagem da vítima de "nãopoder-ser-vivente" a dever-ser-vivente libertada diante de um sistema de poder, que subsume todos os princípios anteriores e é pautado na esperança e na construção efetiva da utopia possível, da utopia viável (DIAS; OLIVEIRA, 2012, p. 98-99).

Busca-se, portanto, o multicultural, o múltiplo, por meio da instauração de um diálogo intercultural crítico. A partir desse diálogo, da afirmação , do reconhecimento dos povos e das culturas pós-coloniais, objetiva-se a libertação das vítimas da modernidade.

## 3 O Paradigma Emergente em Boaventura de Sousa Santos e a Crítica de Enrique Dussel à Modernidade Eurocêntrica e a Pós-Modernidade Fragmentada e Superindividualistado Capitalismo Tardio Na Era Pós- Industrial

De acordo com Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 40), são muitos os indícios de que o paradigma da razão moderna está em contínuo declínio. Porisso ,o

paradigma da modernidade enfrenta uma crise que, para o autor, é profunda e também irreversível.

Para o sociólogo, são vários os motivos que justificam a falência do até então padrão dominante difundido pela razão moderna. Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 41-46) aponta quatro condições responsáveis pela crise do paradigma moderno, quais sejam: a) o aprofundamento do conhecimento permitiu ver a fragilidade dos pilares em que se funda, ou seja, os limites e as insuficiências do paradigma moderno foram identificados ; b) o caráter local das medições e, consequentemente, do conhecimento que se obtém com base nelas; c) o rigor da medição, já questionado pela mecânica quântica, será ainda mais abalado se for questionamento com o rigor matemático; d) os avanços do conhecimento da microfísica, química e biologia, nos últimos vinte anos.

Como resultado dessa crise, configura-se, então, um paradigma emergente. Esse novo paradigma, também social, é denominado por Boaventura de Sousa Santos de conhecimento prudente para uma vida decente. Não se trata, portanto, de um paradigma apenas científico (SANTOS, 2010, p. 60).

O paradigma emergente possui quatro teses de justificação. A primeira delas é fundamentada na premissa de que "todo conhecimento científico é científico social". Sob essa afirmação, o autor explica que a distinção entre as ciências naturais e as ciências sociais se pauta numa visão mecanicista da matéria e da natureza o que, evidentemente, se contrapõe com os conceitos de ser humano, de cultura e de sociedade (SANTOS, 2010, p. 61).

Prossegue, então, afirmando que, em razão disso, o conhecimento do paradigma emergente tende a não ser dualista, visto se fundar na superação de distinções óbvias que há pouco tempo eram consideradas insubstituíveis, tais como, natureza/ cultura, natural/ artificial, vivo/ inanimado, corpo/ mente, entre outros (SANTOS, 2010, p. 64).

Nessa ótica, a superação da dicotomia propagada pela razão moderna implica, consequentemente, na valorização das ciências humanas, também chamadas de humanidades. Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 70) destaca, entretanto, que "essa revalorização não ocorrerá sem que as humanidades sejam, elas também, profundamente transformadas".

A segunda premissa estabelece que "todo conhecimento local é total", pois um dos efeitos da especialização excessiva das ciências contribui para que o cientista seja verdadeiramente um ignorante especializado. O paradigma emergente, por sua vez, traz um conhecimento total, ou seja, um conhecimento que "avança à medida que o seu objetivo amplia, ampliação que, como a da árvore, procede pela diferenciação e pelo alastramento das raízes em busca de novas e mais variadas interfaces" (SANTOS, 2010, p. 76).

Assim, é possível constatar que o paradigma emergente se afilia ao multiculturalismo, por incentivar que os conhecimentos produzidos localmente emigrem para outros lugares, sendo utilizados em outro contexto cognitivo (SANTOS, 2010, 77).

A terceira premissa institui que "todo conhecimento é um autoconhecimento". A ciência moderna não tolerava a interferência dos valores humanos ou religiosos (SANTOS, 2010, p. 80). Desse modo, Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 83) defende que a razão moderna não é a única explicação possível da realidade, o que contribui para a formação da humanística do conhecimento, posto que, concepções pessoais, tais como crenças e valores, podem ser utilizados, de acordo com o novo paradigma, para a construção do conhecimento.

Finalmente, a quarta premissa institui que "todo conhecimento científico visa a constituir-se em senso comum". A ciência moderna produz conhecimentos, mas também desconhecimentos. Nesse sentido, o autor destaca que a razão moderna torna o cientista especialista em um ignorante, assim como transforma o cidadão comum em um ignorante generalizado (SANTOS, 2010, p. 88).

O senso comum, ao contrário do conhecimento científico, é produzido de maneira imetódica; contudo, apresenta uma dimensão utópica e libertadora que pode ser ampliada por meio do diálogo com a razão científica. Assim, interpenetrado pelo conhecimento científico, o "senso comum pode estar na origem de uma nova racionalidade" (SANTOS, 2010, p. 90).

Por essa razão, é correto afirmar, de acordo com Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 91) que, ao utilizar o senso comum, a ciência moderna não passa a adotar uma atitude de desprezo pela tecnologia, mas passa a entender que o conhecimento tecnológico deve ser traduzido em sabedoria de vida, assim como o conhecimento se traduz em autoconhecimento.

Conforme demonstrado, o sociólogo propõe a superação do paradigma hegemônico difundido pela modernidade eurocêntrica por um paradigma emergente (conhecimento prudente para uma vida decente). No mesmo sentido, Enrique Dussel, filósofo argentino, propõe a superação da modernidade europeia por meio da implantação de um projeto "transmoderno".

Enrique Dussel localiza a Europa na história mundial e propõe que, por meio do projeto da transmodernidade, seja estabelecido um diálogo intercultural simétrico com as culturas periféricas. Essas culturas, reforça o autor, foram colonizadas, excluídas e desprezadas, negadas e ignoradas pela modernidade eurocêntrica (DUSSEL, 2016, p. 01).

A modernidade eurocêntrica, segundo ensina Enrique Dussel, consiste na operação de possibilidades que se abrem em razão da "centralidade" da Europa na história mundial, classificando como

periféricos não só todos os demais povos, mas também suas respectivas culturas e crenças.

Essa centralização da Europa ocorreu no ano de 1492 com a conquista da América Latina. Com essa vitória, os europeus começaram a ostentar uma suposta superioridade em relação aos demais povos, em razão da acumulação de riquezas, de experiências de conhecimentos, entre outros (DUSSEL, 2005, p. 28).

A modernidade, enquanto paradigma de compreensão da história, da ciência, da religião, surgiu apenas no século XV, de acordo com Dussel. Com isso, ganhou força a razão moderna europeia marcada por seu caráter hegemônico. Por ser totalitária, a razão moderna nega, logo, o caráter racional e a existência a todas as formas de conhecimento que não se pautem por suas regras.

Como consequência disso, passa a desenvolver um processo civilizatório, conforme já descrito nos capítulos anteriores, a fim de garantir a implantação do processo educativo e do desenvolvimento seguido pela Europa, sendo permitido, inclusive, o uso de violência contra os povos que exercerem qualquer tipo de resistência.

Enrique Dussel destaca que, para superar o mito civilizatório da modernidade, é preciso, em primeiro lugar, reconhecer a inocência dos povos dizimados durante esse processo e, consequentemente, julgar a modernidade como culpada. Para tanto, é vital descobrir a dignidade do outro (da outra cultura, do outro sexo, do outro gênero etc), sendo declarada inocente pela afirmação de sua alteridade como identidade na exterioridade como pessoas que foram negadas pela modernidade (DUSSEL, 2005, p. 29).

A esse processo de libertação da alteridade, Dussel dá o nome de “transmodernidade” que implica o reconhecimento de tudo aquilo que está além etambém de tudo aquilo que antecede à implantação da cultura euro-americana moderna. É possível constatar que esse projeto favorece o reconhecimento de tudo aquilo que existe nas culturas periféricas, “se movendo em direção a uma utopia pluriversal” (DUSSEL, 2016, p. 10).

> O deslocamento do período histórico de vigência da eurocentralidade, procedido por Dussel, por meio da demonstração da incrível brevidade da era em que a epistemologia europeia vige sobre o mundo, traz, em si, o deslocamento geográfico que favorece a compreensão da possibilidade, ou melhor, da necessidade de um pluralismo epistemológico (PENSARELLI; PIZA, 2012, p. 30).

Nesse sentido, Suze de Oliveira Piza e Daniel Pensarelli (2012, p. 30) destacam que Dussel demonstra que o modelo europeu não é universal em sentido temporal, geográfico ou local. Dessa maneira, reforçam que a modernidade consiste em um modelo de racionalidade europeia que foi, progressivamente, se mundializando à força. Por essa razão, reforça-se a necessidade de que sejam ouvidas as vozes dos povos, de outras racionalidades e não racionalidades que foram marginalizadas pelo domínio do paradigma hegemônico (PENSARELLI; PIZA, 2012, p. 30).

A modernidade, segundo a perspectiva adotada nesse artigo, é,por conseguinte, um fenômeno eminentemente europeu, isto é, trata, na verdade, de uma visão ocidentalizada do mundo. Ocorre que, a visão de ocidente se restringe a alguns povos seletos, o que pode se comprovar por meio da insistente defesa de sua suposta superioridade racional em relação às outras nacionalidades, povos ou culturas (PENSARELLI; PIZA, 2012).

Nesse sentido, Suze de Oliveira Piza e Daniel Pensarelli destacam que o paradigma da razão moderna se estende por toda a Europa, pelos Estados Unidos e pelas periferias marginalizadas, ditando as regras para todos, o que afeta o modo de pensar e compreender o mundo.

Faz, então, sentido que, em se tratando de uma busca e de um resgate dos valores encobertos pela modernidade europeia no contexto latino-americano, a filosofia dusseliana reforce a importância do papel desempenhado por essa filosofia.Isso porque as subjetividades da América Latina são, na verdade, o “outro”, isto é, a face encoberta pelo paradigma hegemônico moderno.

A busca pelo resgate dos valores encobertos pela modernidade, no contexto latino americano, corrobora a tentativa de promover um resgate no passado de uma enorme diversidade étnico-cultural, política, econômica e social de culturas milenares, tais como a andina, a asteca, a maia, as amazônicas dentre outras, promovendo a busca por uma racionalidade que seja mais respeitosa com a diversidade cultural encontrada na América Latina (FABRIZ; SILVA, 2015, p. 06).

Para tanto, os autores reforçam que é necessário promover o desencobrimento dos conhecimentos que foram encobertos ao longo dos séculos por aquilo que Dussel chama de "mito da modernidade" (FABRIZ; SILVA, 2015, p. 06). Assim, a filosofia latino-americana propõe, após 500 (quinhentos) anos de colonização, uma nova racionalidade social e política por meio do encontro com a ancestralidade indígena, campesina, negra, andina dentre outras, ressaltando, portanto, as alteridades existentes (FABRIZ; SILVA, 2015, p. 09).

Do mesmo modo, para romper com esse paradigma hegemônico, é necessário mais do que o estabelecimento de um diálogo multicultural. É preciso que, a partir de um projeto "transmoderno", se promova o reconhecimento de outras alteridades, a fim de ser possível a instituição de um diálogo intercultural, por meio do reconhecimento do outro e no outro, conforme propõe Enrique Dussel ao definir que a real superação da modernidade será possível por meio da subsunção de seu caráter emancipador racional europeu, transcendido como projeto mundial de libertação da alteridade negada (DUSSEL, 2005, p. 30).

Dessa maneira, é correto afirmar que Enrique Dussel propõe, por meio da filosofia da libertação, mais do que um diálogo intercultural: o reconhecimento da cultura latino-americana como alteridade e, por conseguinte, o fortalecimento de uma filosofia própria inerente à cultura e a crenças da América Latina.

## Considerações Finais

No presente artigo, buscou-se analisar a concepção eurocêntrica multicultural e a razão indolente hegemônica de Boaventura de Souza Santos e a concepção de Enrique Dussel sobre "transmodernidade" e o projeto de transformação do diálogo cultural.

No primeiro momento, objetivou-se conceituar a modernidade e o multiculturalismo em Boaventura de Souza Santos e a concepção de Enrique Dussel acerca da transmodernidade e o projeto de transformação do diálogo intercultural. Assim, foi possível constatar que tanto o pensamento do sociólogo quanto o pensamento do filósofo, aqui utilizados, partem da premissa de que a razão moderna utiliza uma lógica hegemônica, dominadora e opressora.

Dessa maneira, Boaventura de Souza Santos e Enrique Dussel entendem ser necessário romper com a lógica do paradigma moderno, dando voz àqueles que foram silenciados pela modernidade.

Depois, foram conceituados os termos "emancipação" em Boaventura e "libertação" em Dussel. Trata-se, portanto, de uma resposta dos autores para romper com a razão moderna, garantindo que os povos e culturas oprimidos tenham reconhecida a sua existência e, além disso, possam dialogar com a cultura dominante.

Finalmente, o terceiro momento descreve a crise do paradigma dominante da modernidade cientificista e iluminista e o surgimento do paradigma emergente (conhecimento prudente para uma vida decente) em Boaventura de Sousa Santos e a crítica de Enrique Dussel à modernidade eurocêntrica e a pós- modernidade fragmentada e superindividualista do capitalismo tardio da era pós-industrial.

Portanto, no presente ensaio é possível perceber que Boaventura e Dussel, reconhecendo a necessidade de dar voz aos oprimidos por meio de um rompimento epistemológico com a razão moderna procuram reforçar a necessidade de que efetivamente

ocorra um reconhecimento das alteridades que estão além do paradigma instituído pela modernidade eurocêntrica.

Além disso, como forma de preservar a alteridade dos demais povos e culturas, os autores propõem que efetivamente seja estabelecido um diálogo entre os opressores e oprimidos, rompendo com o saber monoculturalista por meio do reconhecimento, seja do multiculturalismo, seja do interculturalismo.

Muito embora os dois autores empreguem seus esforços para uma luta que visa a libertação dos povos oprimidos, vale enfatizar que, Enrique Dussel, filósofo argentino consegue ir um pouco além, visto que, por meio de uma filosofia da libertação propõe a construção de uma filosofia própria chamada filosofia latino-americana.

## Referências

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política.** Brasília, n. 11, mai./ago. 2013. p. 89-117.

BASTOS, Gustavo. Enrique Dussel e a Filosofia latino-americana.In: **Século Diário**. Disponível em: <http://seculodiario.com.br/25514/17/enrique-dussell-e-a-filosofia-latino-americana>. Acesso em: 28 jul. 2017.

BOLDT, Raphael; KROHLING, Aloísio. A (im)possível inclusão do "outro" na sociedade excludente. **Revista Jus Navigandi**, Teresina, ano 15, n. 2687, nov. 2010. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/17787>. Acesso em: 28 jul. 2017.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e Eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais:** Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

_____. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. In: **Sociedade e Estado.** Brasília, v. 31, n. 1, p. 51-73, Apr. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100051&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 31 jul. 2017.

KROHLING, Aloísio. A busca da transdisciplinaridade nas ciências humanas. In: Revista de Direitos e Garantias Fundamentais. n. 02. jan./dez. 2007.

HYPOLITO, Álvaro Moreira; GANDIN, Lucas Armando;. Dilemas do nosso tempo: globalização, multiculturalismo e conhecimento (entrevista com Boaventura de Souza Santos). In: **Currículo sem Fronteiras**. v. 03. n. 02. jul./dez. 2002.p. 05-23.

DIAS, Alder Sousa. OLIVEIRA, Ivanilde Apoliceno de. Ética da Libertação de Enrique Dussel:caminho de superação do irracionalismo moderno e da exclusão social. In: **Conjectura**. Caxias do Sul. v. 17. n. 03. Set./ dez. 2012. Disponível em: <www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/download/1798/1129>. Acesso em: 31 jul. 2017.

OLIVEIRA, Inês Barbosa de. **Boaventura e a Educação.** Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PENSARELLI, Daniel; PIZA, Suze de Oliveira. Sobre a descolonização do pensamento: A invenção de outras epistemologias. In: Estudos de Religião. v. 26. n. 43. Dezembro de 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para um novo senso comum:** a ciência, o direito, e a política na transição paradigmática. Vol. I. A crítica da razão indolente: Contra o desperdício da experiência. 4. ed. São Paulo: Corteaux, 2000.

_____. **Um discurso sobre as ciências.** 7. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. **A gramática do tempo:** para uma nova cultura política. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2007

SILVA, Heleno Florindo da. FABRIZ, Daury. O estado plurinacional e o novo constitucionalismo latino-americano: Um jovem Paradigma para Reencontrar velhas Origens. In: **Derecho y Cambio Social.** jul./ 2015. Disponível em: <http://www.derechoycambiosocial.com/revista041/O_ESTADO_PLURINACIONAL_E_O_NOVO_CONSTITUCIONALISMO.pdf>. Acesso em: 31 jul. 2017.

# 9

# A moralidade hipermoderna de Gilles Lipovetsky

*Tatiana Mareto Silva*[1]

## Introdução

Gilles Lipovetsky é um filósofo Francês, nascido em 24 de setembro de 1944, na cidade de Millau. Graduou-se em Filosofia pela Universidade de Grenoble, onde se tornou professor de filosofia. Recebeu títulos de doutor *honoris causa* pela Universidade de Sherbroke (Canadá), pela Nouvelle Université Bulgare (Sofia), pela Universidade de Aveiro e pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Sua produção acadêmica consiste em diversos livros pelos quais vem desenvolvendo sua teoria da hipermodernidade entre eles O Império do Efêmero (1987), A Sociedade Pós-Moralista[2] (1992), Os Tempos Hipermodernos (2004) e Da Leveza - Para uma sociedade do ligeiro (2017). Em todas essas obras, Lipovetsky aborda como a moralidade da pós-modernidade gerou um vazio que

[1] Doutoranda do Programa de Pós-Graduação Strictu Sensu em Direitos e Garantias Fundamentais pela Faculdade de Direito de Vitória (FDV). Integrante do Grupo de Estudos, Pesquisa e Extensão em Políticas Públicas, Direito a Saúde e Bioética - Biogepe (CNPQ) na mesma instituição. Professora universitária e advogada.

[2] O livro, em Francês, recebeu o título de "Le Crépuscule du devoir", porém foi traduzido, em Português, como "A Sociedade Pós-Moralista", publicado originalmente pela editora Manole, São Paulo.

foi preenchido pelo consumo no período que ele denominou hipermodernidade.

Este ensaio foi elaborado com o objetivo de analisar a relação, feita por Gilles Lipovetsky, da moral pós-moderna com a moral do consumo, tendo como fio condutor a perspectiva moral hipermoderna consumista e efêmera. Estruturamos metodologicamente a pesquisa exploratória pelo método do múltiplo dialético (KROHLING, 2014), trabalhando com a problematização de como a metamorfose ética estabelecida por Lipovetsky, em suas obras, pode explicar a atividade humana no planeta, desde a manutenção de índices sistemáticos de desigualdade social e miséria com uma abundância de recursos tecnológicos, até a explosão de novas formas do ser humano dar sentido a própria vida.

É importante, para o contexto, considerar que Lipovetsky é um filósofo europeu e que sua escrita mais atual apresenta uma forte nota eurocêntrica, focando de forma expressiva na sociedade francesa e seus desdobramentos pelo que ele denomina hipermodernidade.

Outra questão relevante é a necessidade de se desambiguar os significados de moral e ética, termos comumente utilizados como sinônimos no Brasil e assim tratados nas obras de Lipovetsky. Como bem esclareceu Aloísio Krohling (2010), a confusão semântica entre moral e ética deu-se por um equívoco de tradução referente às palavras gregos Êthos e éthos. A primeira, iniciada com o epsilon grego, refere-se aos costumes transmitidos entre gerações, característicos de uma comunidade A segunda representa a morada do ser, o caráter de uma pessoa. Dessa forma, podemos considerar que Êthos representa a moral e éthos, a ética (KROHLING, 2010). Não se tratando de significados que possam ser considerados sinônimos, neste estudo utilizaremos “moral” em seu sentido grego original, reforçado por La Taille, em que moral se refere aos deveres enquanto a ética nos conduz á busca pela boa vida (KROHLING, 2010).

Em um primeiro momento, abordamos a moral moderna, estabelecida em um período que se estendeu por diversos séculos na história da humanidade e representou, entre outras características, o abandono da mística que regulava os comportamentos individuais e coletivos. Com isso, o ser humano passou a ser considerado a principal criatura do planeta, destacando-se das demais por causa da razão. O racionalismo moderno, que teve sua epítome durante o Iluminismo, tornou-se o fundamento da superioridade humana em relação às outras formas de vida terrena e da moral, antes escorada nas ordens divinas. Esse momento histórico foi nomeado, por Lipovetsky (2005), como a consagração do dever.

Em seguida, abordaremos o vazio contraditório e paradoxal para o qual essa moral laica e racional, notadamente individualista, guiou as pessoas da pós-moralidade e como ele foi sendo substituído, gradualmente, por novas formas de expressar virtude. Em um primeiro momento, desenvolveremos uma análise do paradoxo moral da pós-modernidade e como o individualismo levou a uma superação dos deveres pelos direitos. Os indivíduos, cada vez mais livres e menos aprisionados ao dever moral, passaram a ser provocados a exercer seu "lado bom" instigados pela mídia, cada vez mais afastados do real e seduzidos pelo espetáculo. Exploraremos os vazios que a hipermodernidade substitui pelo consumo e como se dá essa substituição no Século XXI.

Na terceira parte do trabalho, analisaremos o consumo e a renovação ética, tratados por Lipovetsky no período que ele nomina hipermodernidade, com foco na leveza, na consciência verde e na bioética e em suas relações com os negócios, tomando como ênfase o empreendedorismo das virtudes. Também dialogaremos sobre como a economia e mídia ditam as regras morais e éticas da contemporaneidade, na perspectiva de Lipovetsky, e em como o excesso gerado pelo consumismo, que busca satisfazer o ainda imenso vazio deixado pelo individualismo, torna as vidas efêmeras e descartáveis.

## 1 A Moral Moderna e a Consagração do Dever

O período pré-moderno se caracterizou por uma moral deísta, como afirmou Lipovetsky (2004, 2005). Para o filósofo francês, a moral pré-moderna tinha como fundamento o temor ao deus[3], não o respeito ou a consideração ao ser humano. Em contraponto, a modernidade, antropocêntrica, tinha a humanidade como centro da moral. Assim, a pré-modernidade focava na crença religiosa como justificativa da moral, enquanto a modernidade se pautava nos direitos fundamentais dos indivíduos.

Dessa forma, a moral moderna tinha como base o valor essencial do ser humano, que é a "diretriz central da cultura individualista" (LIPOVETSKY, 2005). Assim, nem tudo que era imoral na pré-modernidade recebe esse rótulo durante a modernidade, como, por exemplo o prazer. Visto como pecaminoso e degradante no período da moral deísta, o prazer é admitido como valor de satisfação humana na moral racional da modernidade, mesmo circunscrito de preceitos que deviam ser observados.

A emancipação da moral em relação à Igreja e à crença religiosa marcam a modernidade, colocando o ser humano como valor moral primeiro e único. Esse espaço, durante a pré-modernidade, era ocupado pelo deus. Assim, na modernidade, a moral passa a ser laica e desvinculada de qualquer divindade. O foco moral na humanidade também representou uma exaltação ao indivíduo, outra característica da modernidade. Assim, não apenas a moral passou a enaltecer o ser humano racional, mas também o individualismo. Nesse sentido, Lipovetsky (2005) afirma que

> [...] o pensamento econômico liberal restabeleceu as prerrogativas das paixões egoístas e dos vícios particulares enquanto

[3] Utilizamos aqui o termo "deus" em letras minúsculas por referirmo-nos a qualquer divindade, desde que mística, que regulasse a moral pré-moderna. Isso porque o período pré-moderno que compreendeu a moral deísta não se restringiu ao cristianismo monoteísta.

> instrumentos para a prosperidade geral. Assim, o direito de só pensar em si mesmo, e cuidar somente dos próprios negócios, tornou-se um princípio básico da ordem social.

A moral racionalista moderna é denominada por Lipovetsky (2005) de "exaltação do dever", que se mostrava contraditória - ao mesmo tempo que exaltava a subjetividade individual humana, subjugava-se essa mesma subjetividade ao imperativo incondicional do dever. Observava-se, portanto, uma superação da moral religiosa pela religião do dever. Para Kant, havia a glorificação da prática incondicional do dever, enquanto Comte entendia que essa prática era o único direito humano (LIPOVETSKY, 2005). A moral passou a ser uma ciência de um dever imprescritível enquanto a virtude seria a total abnegação de si.

É importante ressaltar que a moral moderna iluminista é escorada na filosofia kantiana do imperativo categórico, exaltação máxima do dever, que também é um exemplo do paradoxo ambíguo que caracterizou a era das luzes. Immanuel Kant considerava que o ser humano tinha liberdade de escolher entre fazer o bem e o mal, e escolhia o imperativo categórico do dever-ser. Assim, escolhia-se fazer o bem como um fim em si mesmo, sem esperar recompensa ou algo em troca (KROHLING, 2010). Apesar do individualismo liberal que marcou a modernidade, Kant entendia que os seres humanos, escolhiam o bem porque essa era a decisão racional a se fazer. A escolha do mal era ilógica e, com isso, criticava o utilitarismo por considerá-lo uma filosofia finalista, sempre buscando uma consequência específica.

O paradoxo da moral moderna também residiria no fato de que, apesar do individualismo antropocêntrico sugerir que o ser humano racional é o fundamento de toda moral, ela não se considerava sem a abdicação do individualismo em prol das demais pessoas. Como bem exemplificou Lipovetsky (2005), "[...] a ideologia econômica moderna não consentiu imediatamente na exteriorização de um individualismo sem entraves, pois a noção do

dever como algo absoluto era um contrapeso ao perigo de transformar em egolatria o apreço aos direitos do indivíduo soberano".

Podemos afirmar, em consonância com o pensamento de Lipovetsky (2005), que a moral positivista triunfou sobre o individualismo, substituindo-se os interesses puramente egoístas pelo dever com a pátria: devia-se morrer por ela, pelos ideais republicanos, pela lei. Como as pessoas possuíam tendências naturalmente individualistas e buscavam atender aos seus interesses primordialmente, uma educação pautada nos valores da moral positivista era tida como fundamental. Nesse sentido, por exemplo, o Brasil estabeleceu a educação moral e cívica, posteriormente substituída pela disciplina denominada "Organização social e política do Brasil" (OSPB), cujos objetivos eram disciplinar as pessoas para se tornarem cidadãos responsáveis e disciplinados, de acordo com os objetivos da moral moderna iluminista. Segundo Lipovetsky (2005), esse tipo de educação tinha a função de moldar a indisciplina e imoralidade do individualismo.

Uma característica da moral moderna mostra-se na contradição de seus preceitos. Da mesma forma que se observou a idolatria absoluta do indivíduo em razão da moral laica racional, a radical negação da individualidade (a abnegação do indivíduo) sustentava que o ser humano deveria obedecer apenas a si mesmo, porém sem deixar de observar a imperiosa obediência moral. Nesse sentido, apesar da mudança de fundamento para a existência das regras morais, em verdade suas essências permaneceram as mesmas. O indivíduo da pré-modernidade temia a um deus e a ele obedecia, sendo, portanto, obrigado a cumprir as leis divinas; enquanto na modernidade era compelido a obedecer aos deveres morais em razão de um compromisso com os demais indivíduos e com o Estado.

Um problema da moral laica individualista residiu na exaltação das liberdades individuais enquanto nem todos seres humanos eram considerados pessoas. Assim, a liberdade só era

considerada direito incondicional, de acordo com a modernidade, para os grupos considerados pessoas humanas sujeitos de direitos. Grupos discriminados e desqualificados da condição de sujeitos de direitos não gozavam de liberdade, ou tinham suas vidas atreladas ao servir para que outros pudessem usufruir os direitos individuais. Nesse sentido, Lipovetsky (2005, p. ) considerou que "moralistas e inimigos da moral aclamaram em uníssono a autonomia da vontade humana, até mesmo quando, pela evidência das coisas, a liberdade pleiteada por uns era tida em conta de servidão na concepção de outros."

A partir do Século XVI, a moral laica também passou a demonstrar hostilidade à sexualidade. A secularização do saber levou ao repúdio a toda prática que representasse desvirtuamento da cópula tida como normal. Essa repressão moral, no entanto, deu-se praticamente apenas contra a mulher, que precisava ser pura, casta, virgem, recatada. A perversão sexual masculina e o adultério eram tolerados, apesar de não incentivada. A Igreja, durante a moral deísta, considerava práticas sexuais "anormais" como pecado. A moral laica passou a considerá-las como doenças, patologizando comportamentos eróticos que não condissessem com padrões estabelecidos.

Esse período da modernidade foi categorizado por Lipovetsky como o de uma virtude sem Deus[4], consolidado pelo Iluminismo. A "era da razão" afastou a virtude do divino e caracterizou-se por uma moral absolutamente pautada no racionalismo humano - o ser humano era capaz de alcançar a virtude sem a necessidade de uma revelação sobrenatural, sem precisar crer no sobrenatural. Expandindo-se até o Século XIX, o afastamento de Deus representava uma perspectiva moral desvinculada das verdades teológicas, com o surgimento de correntes totalmente racionais como o positivismo, o neoceticismo, o ateísmo, o anticlericalismo,

[4] Nesse momento do texto, passamos a utilizar Deus com letra maiúscula porque a Europa, palco do Iluminismo (e, por que não, da própria modernidade) era eminentemente cristã. Assim, o Deus que estamos falando é o Deus cristão

entre outras. A moral laica é, também, utilitarista e pautada na obrigação pura.

O Iluminismo estabeleceu um tipo de *religião do dever* (LIPOVETSKY, 2005) com fundamento na perfeita educação humana. O viés utilitarista da moral moderna também podia ser observado em razão dessa busca pelo aperfeiçoamento da humanidade - a erudição era a forma para que as pessoas alcançassem o maior altruísmo e refutasse comportamentos socialmente indesejáveis. Enquanto na pré-modernidade o ser humano fazia o bem apenas por temer a Deus, na modernidade racional o bem era a coisa certa a se fazer, partindo-se da racionalização humana.

A transição entre os fundamentos da moral não se deu sem resistência. Os defensores da moral deísta acreditavam que apenas a fé e o temor em Deus poderiam conduzir a humanidade a uma vida de virtudes. Sem Deus, o ser humano estaria fadado às vicissitudes mundanas. A crença em recompensas post-mortem seria norteadora para que a humanidade adotasse atitudes morais, bem como o temor da sanção divina pelo descumprimento de suas regras. Essa perspectiva demonizava a moral laica e ameaçava excomungar aqueles que a adotassem.

A modernidade, no entanto, coroou a moral laica como padrão ético estabelecido, pautando-se inclusive na ideia de que ela equiparava todos os seres humanos perante o dever. Lipovetsky (2005) considerava essa perspectiva como individualismo democrático universalista, uma vez que colocar cada indivíduo como centro da moral representada igualdade entre todos. Assim, a secularização da moral representou a preponderância ética sobre a religião, uma vez que os deveres para com a humanidade passam a superar os deveres para com Deus. A essa supervalorização da espécie humana podemos denominar antropocentrismo - portanto, a moral moderna é antropocêntrica e não considera outras espécies de seres vivos incluídos nos deveres da virtude.

A virtude viria apenas como oposição ao interesse pessoal, e isso levou a uma ética esvaziada. Dessa forma, "O advento dos direitos do indivíduo à felicidade teve, como contrapartida, o idealismo exacerbado do desprendimento de si, a exaltação do esquecimento pessoal, o dever hiperbólico de se entregar a um ideal anônimo" (LIPOVETSKY, 2005, p. x).

A família também possuía importância significativa na modernidade, uma vez ser considerada célula base da sociedade. A proteção aos valores familiares se sobrepunha aos interesses individuais - o dever para com a família era mais importante que os direitos subjetivos. Nesse período, buscavam-se famílias ordenadas, asseadas e comedidas, enquanto a educação das crianças era de responsabilidade da mãe. A autoridade parental era exercida de forma rígida, com deveres de obediência principalmente à figura paterna. Os filhos não emitiam opinião na família, cujos casamentos eram decididos pelo pai, assim como a profissão que seria seguida por eles.

Esse período da consagração do dever, que se seguiu à moral deísta, também foi superado. O "fim da modernidade" levou, consequentemente, ao fim do modelo moral nela estabelecido, o que deixou um vazio ético para ser preenchido. É nessa perspectiva que Gilles Lipovetsky identifica a sociedade pós-moralista - uma nova compreensão da virtude humana que conjugou o individualismo e a liberdade sem os freios e obstáculos de um dever sobrenatural ou racional.

## 2 A Sociedade Pós-Moralista e a Virtude Indolor

O vazio da modernidade levou à substituição do modelo moral por uma nova forma dos seres humanos se relacionarem. É esse contexto que se destacam os estudos de Gilles Lipovetsky - sua construção sobre o período que se seguiu à modernidade e o protótipo moral nele estabelecido. Ao longo de suas pesquisas, o filósofo francês identificou que essa pós-modernidade também já

está superada, tendo sido um período de transição para o que ele denominou de hipermodernidade, objeto de análise da parte final deste artigo.

É importante destacar, dentro dessa moral pós-moderna, o triunfo do individualismo e a superação do dever-ser kantiano. É o período em que os direitos subjetivos superam os deveres e as barreiras que impediam o individualismo pleno são derrubadas. Não há mais pecado em ser egoísta, ser individualista não é mais motivo de vergonha social. Assim, os indivíduos se afastam do paradoxo moderno da liberdade individual regulada pelo dever racional que sustentava uma moral rígida e pesada.

O ensino de valores morais altruístas deixa de ser uma prioridade nos espaços familiares. A pós-moralidade, nome atribuído à moral pós-moderna, relega esses valores para segundo plano. Em pesquisa realizada na França, em 1989, apenas 15% dos pais entrevistados considerava importante transmitir valores altruístas aos filhos. Em se realizando buscas simples em plataformas digitais é possível observar que diversos sítios informam os principais valores que pais devem passar a seus filhos para que estes tenham sucesso, e valores altruístas raramente estão entre os primeiros[5].

Essa vitória do individualismo sobre o dever não representou, contudo, um total abandono do altruísmo. A pós-moralidade representou o "mínimo ético", ou seja, os indivíduos realizam pequenas doses de caridade e, assim, consideram satisfatório seu papel social. Mantém-se o ideal da generosidade, não o da abnegação (LIPOVETSKY, 2005). O individualismo não representou egoísmo, mas sim a primazia do ego em detrimento do coletivo, reduzindo, assim, o paradoxo moral estabelecido na modernidade.

[5] Sites norte-americanos como Parenting, sugerem que o principal valor a ser ensinado para as crianças é o respeito, mas não aos outros e sim a uma pretensa "autoridade", que decorre de uma perspectiva familiar patriarcal, típica da modernidade. Logo em seguida, sugere que a obediência e a responsabilidade são também valores relevantes, sendo a responsabilidade não para com os outros, em uma perspectiva ética de cuidado, mas para com tarefas diárias e compromissos estabelecidos.

Lipovetsky (2005) identificou também outras formas de conduta moral estabelecidas na sociedade pós-moderna, o que ele denominou "metamorfoses da virtude". Uma das características da virtude pós-moral é a interferência da mídia do espetáculo. A caridade e a generosidade dependem de um show midiático e geram lucro, como empreendimentos comerciais. A moral midiática é efêmera, instantânea, não rotineira. Ela não causa incômodo ou reflexão sobre as mazelas do mundo e da humanidade. Sem uma provocação de consciência sobre deveres, "a mídia-caritativa não cria vínculos de responsabilidade, não propõe uma conduta moral: só comove. [...] Não há mais moral de cumprimento obrigatório, mas uma moral sentimental-midiática." (LIPOVETSKY, 2005).

Essa comoção causada pela superexposição midiática de determinadas questões relaciona-se diretamente com o afastamento individualista e o mínimo ético, típicos da pós-moralidade. Os indivíduos não possuem uma consciência de dever coletivo para com os outros e com a sociedade, nem mesmo para com o planeta. O espetáculo suscita a caridade e leva à doação de valores, muitas vezes ínfimos, para causas específicas, sem maiores preocupações. Em verdade, os indivíduos gastam muito mais com seus próprios prazeres (hedonismo) do que doam para o coletivo e para ajudar outros que não dispõem da mesma fortuna.

Na mesma esteira da benevolência midiática e da espetacularização da caridade, o voluntariado assumiu contornos específicos na pós-modernidade. O tempo livre e as tragédias pontualmente selecionadas pela mídia mobilizam pessoas ao redor do mundo para realizar trabalhos voluntários. Para Lipovetsky (2005), o crescente do voluntariado pós-moralista deu-se pela falência do Estado Providência, pelo aumento da pobreza e maior valorização das instituições civis. Enquanto os indivíduos passaram a acreditar menos na capacidade estatal de erradicar a miséria e fornecer vida digna a todos, os valores morais ocupam o espaço dos valores políticos. As instituições civis assumiram relevância para

realizar as funções estatais e auxiliar na organização de trabalho voluntário que ocuparia o tempo livre das pessoas.

Lipovetsky (2005) atribui essa aparente contradição, entre egolatria hedonista e trabalho pelo próximo à manutenção da compaixão como valor moral relevante. Assim, "o novo individualismo, portanto, não erradica a compaixão e o desejo de ajudar nossos semelhantes, mas faz como que um entrosamento entre essas aspirações e a busca de si mesmo." (LIPOVETSKY, 2005). O voluntariado e a doação de tempo e esforço em prol do outro e do coletivo são formas de preenchimento do "eu", de satisfação individual. Não há um dever-ser que impulsiona os indivíduos a fazerem o bem; não é a racionalidade que torna lógica a abnegação em nome do coletivo, mas a perseguição do prazer individual.

O período da pós-moralidade representou uma ruptura com a moral moderna e com os valores coletivos e altruístas do dever-ser, em que os indivíduos eram condicionados, por dever, a cumprir determinadas obrigações morais para com a sociedade e os outros indivíduos. Podemos considerar que esse dever-ser não representava, necessariamente, uma grandeza ética voltada para a alteridade ou o respeito ao Outro (na perspectiva ética de Emmanuel Lévinas, por exemplo), mas na reprodução de valores coletivos considerados essenciais para a vida em sociedade e para a evolução humana[6]. De qualquer forma, o egoísmo e o individualismo eram rechaçados pela moral moderna, que exigia dos seus indivíduos uma certa abnegação em relação ao coletivo.

Já a pós-modernidade levou ao cataclismo dessa moral e o individualismo passou a ser não só tolerado, mas também cultuado. Buscar a própria felicidade, viver livremente, ter sucesso (mesmo que à custa de outros) não era mais "errado" ou moralmente reprovável, mas uma qualidade marcante de cada pessoa. Essa

[6] Compreendemos que a moral moderna tem propósito utilitarista da busca do bem maior e do progresso social, ou seja, os valores morais eram transmitidos e cumpridos para que a sociedade evoluísse e atingisse sua máxima.

"nova" moral representa os valores da hipermodernidade, assim estabelecidos por Lipovetsky durante toda a sua obra, e que serão mais profundamente analisados a seguir.

## 3 A Leveza da Vida como Fio Condutor da Moral Hipermoderna

O Século XXI consolidou uma época que Lipovetsky (2005, 2006) denomina hipermodernidade. O fim da modernidade e o triunfo do individualismo, juntamente com a necessidade da construção de novos valores morais para uma sociedade tecnológica e globalizada, levaram à busca por uma vida leve - simples, descomplicada, desmaterializada. Para o filósofo francês, a ausência de modelos paradigmáticos de comparação e a imprevisibilidade do futuro levou a um foco exacerbado no presente, em que as pessoas buscam diariamente uma forma de aliviar o peso da vida, desconsiderando revoluções e movimentos voltados para a mudança coletiva na sociedade.

A leveza, historicamente, é associada à fuga e a desconexão da vida real, ou seja, considerada uma utopia ou um sonho. A partir da metade do Século XX o mundo passou a se reconstruir pela leveza, que se tornou um paradigma para o que é bom, o que é belo, o que é importante. Lipovetsky exemplifica sua teoria com a evolução da tecnologia, proporcionando equipamentos e *gadgets* cada vez menores (porém mais complexos), da medicina e da própria estética e sua obsessão pela magreza.

Uma das características da leveza é a efemeridade. As pessoas baseiam suas vidas em momentos efêmeros e em tecnologias que mudam muito rapidamente. As próprias vidas são efêmeras, mudando rapidamente, como esclareceu Lipovetsky em entrevista concedida a Roger Lerina:

> A vida de hoje é clivada. Isso quer dizer que uma pessoa que leva durante a semana uma vida de louco em grande velocidade pode mudar de vida no final de semana. Não se trata de uma

> conciliação, mas de uma combinação, uma hibridação, uma justaposição. Nós temos muitas vidas na mesma vida, ao mesmo tempo, com modelos e ideais diferentes. No passado, a sabedoria era uma atividade que visava mudar completamente o mundo. Hoje, a prática da sabedoria – meditação, zen, desenvolvimento pessoal – não muda a organização do mundo. Ela permite apenas adaptar-se, respirar um pouco (LERINA, 2017).

Nesse sentido, identificamos que o individualismo hipermoderno, voltado para o consumismo, para o descrédito na atuação do estado e na classe política, levou a uma moral igualmente individualizada, sem objetivos e deveres voltados para a coletividade. O indivíduo hipermoderno não pensa coletivamente, em como mudar a sociedade ou o mundo, mas em sua própria vida e seu bem-estar. Uma "harmonia global" seria inviável no futuro, na visão de Lipovetsky - o que o filósofo francês vislumbra são apenas momentos harmoniosos, porém desprovidos de uma unidade permanente.

A vida leve, segundo Lipovetsky, não é leve. O período hipermoderno é pesado e difícil para os indivíduos, que perseguem a felicidade eterna sem, contudo, possuírem a fórmula dessa felicidade. A leveza, mesmo que não seja mais considerada uma utopia, ainda é um sistema de fuga da realidade opressora e extenuante vivenciada pelos indivíduos hipermodernos. A civilização ligeira (LIPOVETSKY, 2016) pauta-se em três lógicas, a tecnocientífica, a capitalista e a individualista, como desdobramento da moralidade pós-moderna. Em relação à tecnocientificidade, os indivíduos empoderam-se na hipermodernidade por meio de equipamentos minúsculos e extremamente potentes. A força e o poder da modernidade pautavam-se em tudo que tinha peso: um canhão, um castelo, um punhado de ouro. Já na hipermodernidade impera a leveza e o minimalismo - o poder está em bytes (cada vez armazenando mais dados), em celulares pequenos, no conceito *clean* da arquitetura urbana, na redução de detalhes exagerados.

Essa mudança paradigmática da hipermodernidade também afetou o capitalismo, que passou a ser "artístico", como denominou Lipovetsky (2016). Nesse sentido, o sistema pautado na produção passa por uma transformação para incluir a manifestação artística como componente, misturando os universos da fabricação com o da arte. O capitalismo é conceitual, foca em produzir objetos de interesse que sejam esteticamente atraentes, criativos, diferenciados dos demais, para atender aos indivíduos cada vez mais em busca desses produtos.

Retomando a efemeridade da leveza, ela também possui suas principais características próprias: midiatismo e consumismo. Em diferentes facetas, a atuação da mídia, que vem se fortalecendo desde o período pós-moralista, e a propulsão do consumo em diversas formas, são os fios condutores de uma hipermodernidade voltada para a vida leve como padrão moral estabelecido.

O consumismo direciona as condutas morais da sociedade hipermoderna para lados paradigmáticos opostos. Existem pessoas que consomem compulsivamente determinada marca por adorá-la, mas também para dizer algo. Indivíduos escolhem o que vão comprar pelo discurso social ou político de determinada empresa, ou se a determinada empresa realiza ou não testes em animais. Consumir tornou-se parte do *constructo* identitário de cada um - a marca de roupa utilizada, ou o celular, ou o carro, se tornaram sinônimos de sucesso ou fracasso, de vida boa ou mediocridade (LIPOVETSKY, 2016).

A influência da mídia não é um fenômeno exclusivo da hipermodernidade. Lipovetsky mesmo, ao descrever a moral pós-moderna, estabeleceu que a caridade e a solidariedade haviam se tornado um espetáculo da mídia, um evento de propaganda. Já no Século XXI, a grande mídia perdeu espaço para veículos menores e para as redes sociais. As pessoas passaram a obter informação de diversas fontes consideradas "não oficiais", como blogs e fanpages. É uma época marcada pela disseminação de notícias falsas, em que as pessoas não diferenciam mais o que é verdadeiro do que não é.

Lipovetsky exemplificou sua teoria com o caso da saída do Reino Unido da União Europeia, atribuindo a uma rede de *fake news* a formação da consciência dos cidadãos britânicos quanto aos riscos do pertencimento à União.

Paradoxalmente, a fluidez da mídia hipermoderna é marcada pela desconfiança na classe política. Os indivíduos, em nível mundial, não acreditam mais nos políticos nem nas estruturas estatais por eles criadas. Essa negação de tudo que é político legitima figuras públicas como Donald Trump, que assumiu uma postura e um discurso não políticos (e o levou à presidência norte-americana em 2017). As notícias falsas encontram terreno fértil no descrédito da política e crescem ao jogar com as emoções individuais (e coletivas) da época hipermoderna.

Para Lipovetsky, é preciso investir em educação como solução para uma repolitização das pessoas, bem como para auxiliá-las a diferenciar o falso do verdadeiro (LERINA, 2017). As pessoas recebem diversas informações ao mesmo tempo, algumas contraditórias, algumas falsas, e não sabem distinguir em que acreditar pois não possuem meios para tanto. Quanto mais tecnologia e leveza, mais educação será necessário para que as pessoas consigam sobreviver à onda das *fake news*.

O campo político é um dos que sofreu com os valores hipermodernos. O vazio dos projetos coletivos, que antes impulsionavam os indivíduos em sociedade, está sendo preenchido pela exigência de moralidade e honestidade da classe política, que deve atender aos interesses coletivos sem que a coletividade precise atuar de qualquer forma. Para Lipovetsky há uma esquizofrenia coletiva, em que os indivíduos despem-se de valores morais coletivos e perseguem uma felicidade egolátrica enquanto cobram do estado uma atuação moral (CORREIO DO POVO, 2017; LIPOVETSKY, 2005). Nesse sentido, também, a descrença na classe política, que é publicamente repudiada, impulsionou o consumismo, fechando um círculo retroalimentado.

A leveza representa o consumo das experiências e dos momentos efêmeros, conectando efemeridade e consumo a fim de proporcionar a felicidade imediata que os indivíduos hipermodernos buscam. Nesse contexto, a política, que representa os valores coletivos ignorados ou marginalizados pela hipermodernidade, precisa se adequar e busca, cada vez mais, adotar a leveza como paradigma. A imagem austera e inatingível do político do início do Século XX foi substituída pela figura que sabe se comunicar com as massas, jovial e que domina as redes sociais. Donald Trump, presidente eleito dos Estados Unidos, e João Dória Jr., prefeito eleito da cidade de São Paulo, ambos em 2017, são exemplos de políticos hipermodernos que adotaram novos valores para conquistar a confiança dos eleitores.

Trump e Dória recorrem ao discurso da gestão e afastam a política, desacreditada e pesada demais para combinar com a leveza hipermoderna. Apresentam-se como "não políticos", cujo foco é gerir o público como se privado fosse. Essa máscara individualista do político hipermoderno busca conectar-se com os valores estabelecidos no Século XXI. No mesmo sentido, ambos são adeptos da comunicação informal, via redes sociais, como forma de apresentarem seus projetos e contatar os eleitores.

A perda da credibilidade política também pode ser atrelada, para Lipovetsky, ao aparente desengajamento social e político das pessoas (PEREIRA, 2017). Aparente porque, para o filósofo francês, não há verdadeiro desinteresse pelo coletivo, mas uma mudança de foco e de forma de se demonstrar esse interesse. Os indivíduos estão cada vez mais envolvidos com associações, porém não da forma como na modernidade. O envolvimento coletivo agora se dá com projetos menores, mais especializados. As pessoas se utilizam da leveza para estabelecer seu lugar na sociedade, principalmente por meio do consumo, e buscam engajamento com aquilo que lhes interessa, individualmente.

Lipovetsky compreende esse engajamento micro como individualismo, não egoísmo (PEREIRA, 2017). Em sua perspectiva,

os projetos coletivos pautados em grandes ideologias foram esvaziados e não se mostram mais atraentes e a política passa a sobreviver apenas quando voltada para esses pequenos projetos. Nesse sentido, Lipovetsky considera, novamente, que a educação cumpre o melhor papel para a manutenção de uma sociedade sadia e/ou a melhoria das condições gerais de vida e do planeta:

> Então, isso [o envolvimento em projetos menores e o repúdio a grandes ideologias] criou um novo tipo de relação com a política e que, acho, deve nos levar a repensar os meios para melhorar o mundo. Porque se não é mais a política que tem a força de mudar o mundo, então o que seria? E eu acho que uma das grandes forças que deve fazê-lo é a educação (PEREIRA, 2017).

A educação é erigida como a garantia de um país com reduzidos índices de corrupção, além do aumento das riquezas e qualidade de vida dos cidadãos. Países com melhores índices de escolaridade são mais prósperos e possuem menos desonestidade coletiva (política). O sucesso individual e coletivo e uma eventual maior leveza da vida estariam, dessa forma, condicionados à educação das pessoas.

## Considerações Finais

A filosofia lipovetskyana desenvolveu-se, ao longo dos anos, no sentido de analisar a moral pós-moderna, o que levou Gilles Lipovetsky a compreender o fenômeno do fim da modernidade e o período em que nos encontramos no Século XXI, que ele denominou de hipermodernidade, em razão das características morais identificadas em suas teorias.

Nesse sentido, observamos que Lipovetsky identificou uma singular mudança de paradigma moral com o fim da modernidade, que representou a passagem de uma moral coletiva para uma moral individualista, em que as pessoas abandonaram os valores do dever pelo dever em si (moral kantiana do imperativo categórico) e

passaram a considerar valores individuais, como sucesso, lucro, identidade, entre outros, como valiosos e essenciais à felicidade humana. Assim, a moral pós-moderna, ou pós-moral, é constituída de valores individualistas mas não egoístas, já que os indivíduos continuam a preocupar-se com os outros, são solidários, mas não mais ocupados com o próximo como consigo mesmo.

Lipovetsky estabeleceu algumas características da pós-moralidade, que desenvolveu-se no sentido da hipermoralidade, dentre elas a mais importante é o midiatismo dos valores coletivos que ainda permaneciam como importantes na sociedade, como a espetacularização da dor e, consequentemente, da caridade. O altruísmo, valor superado pelo individualismo, era condicionado por grandes espetáculos da mídia, como TeleTons e outros programas para expor o sofrimento de determinadas pessoas ou grupos de pessoas e captar doações. Assim, os indivíduos chocavam-se e solidarizavam com o sofrimento alheio, por vezes doando grandes somas para problemas existentes em países distantes e ignorando a dor do seu próximo.

Com o individualismo sendo o valor principal da sociedade hipermoderna, a vida leve e a felicidade passaram a ser uma busca constante das pessoas, elevando o consumismo e transformando praticamente tudo em produto a ser adquirido pelos ávidos perseguidores de uma leveza cada vez mais utópica. Enquanto a vida, na verdade, vai se tornando mais pesada, como pelas muitas horas de trabalho assumidas pelos indivíduos, a leveza se multiplica nos aparelhos eletrônicos e estilo de vida, e se torna um produto cada vez mais interessante da hipermodernidade. Vende-se vida saudável, estilos de vida específicos são apresentados para as pessoas como padrões de leveza e sucesso; sentimentos mais individuais, como felicidade, amor, identidade se tornaram mercadoria que pode ser adquirida em prateleiras de grandes lojas.

A hipermodernidade individualista, porém não egoísta, também levou à ruptura com grandes grupos e com o estado. Os indivíduos não acreditam mais na política nem nos políticos, que

também se tornaram produtos: a austeridade e seriedade da classe política foi substituída por pessoas "comuns", que buscavam se afastar dos padrões politizados da modernidade para assumir papeis mais leves. Também conduziu a uma descrença no estado, historicamente pesado e considerado ineficiente, impulsionando os indivíduos a buscarem grupos menores de identificação e a desempenhar lutas sociais com menor abrangência. As grandes ideologias da modernidade foram substituídas por interesses que atendem a grupos cada vez mais exclusivos. Sem depositar expectativas na atuação estatal para resolver as mazelas da vida hipermoderna, os indivíduos passaram a se estabelecer cada vez mais em associações e organizações não governamentais.

A moral hipermoderna de Lipovetsky pode ser observada no contexto de crise ética e moral em que nos encontramos. A crise da globalização, paradoxal ao aumento da tecnologia e diminuição das distâncias entre pessoas, a retomada de discursos de menor tolerância ou respeito ao Outro e suas diferenças, o repúdio à atuação do estado para a solução das crises sociais e redução das desigualdades são apenas alguns exemplos que se extraem de um mundo individualista e consumista, cuja moral funda-se em contradições insuperáveis - a busca eterna da leveza enquanto a vida se torna cada vez mais pesada.

O filósofo francês entende que o protótipo moral da hipermodernidade não se sustentará por muito tempo mais e prevê, dentro de sua teoria, a necessidade de uma

O panorama moral hipermoderno não representa uma perda ou redução de valores, mas tão somente a maior individualização desses valores, que antes eram coletivos e ditados por instituições tradicionais, e hoje são de cada indivíduo. Isso conduz a uma felicidade paradoxal, como afirma Lipovetsky, pois temos cada vez mais elementos de felicidade sendo colocados à nosso alcance porém não atingimos os níveis de felicidade esperados por nós mesmos em razão do peso do individualismo. Como tudo passa a

depender do indivíduo em si, ele carrega, também, todos os ônus do insucesso - pois não pode mais atribuir ou dividir responsabilidades.

Lipovetsky considera que o excesso de informação e estímulos disponíveis, e a ausência de credibilidade das grandes instituições (como o estado), levam à imprescindibilidade da educação. A educação deve ser aquela apta a desenvolver senso crítico nas pessoas, para que possam distinguir elas mesmas o "certo" e o "errado". Pessoas bem formadas e informadas seriam capazes de filtrar a informação e não serem manipuladas por notícias falsas.

É importante, a nosso ver, estabelecer uma rápida conexão entre a solução lipovetskiana para o abismo cultural e de informação da hipermodernidade e a sociedade brasileira nos anos 2016/2017. Enquanto o filósofo francês sugere que a educação é o pilar principal da evolução moral que transpassará a hipermodernidade, o estado Brasileiro vem obstaculizando a educação voltada para uma formação crítica de seus cidadãos com ênfase para o período pós-impeachment de Dilma Rousseff. Reformas sucessivas na educação básica e o constrangimento da atuação de professores no ensino básico e superior, bem como a precarização das escolas e da formação dos professores desenham um cenário em que a educação tende a se restringir ao mero formalismo. Nesse sentido, os indivíduos, sem formação crítica, são mais vulneráveis à manipulação de fatos e dados por meio de notícias, afirmações e estudos falsos, facilmente disseminados pela tecnologia de massa.

O estado Brasileiro vem caminhando na contramão do que propõe Lipovetsky em seus estudos mais recentes, principalmente no tocante à evolução moral dos indivíduos. Assim como o filósofo francês, acreditamos que a educação inclusiva, abrangente e crítica é a melhor solução para que as pessoas, mais fragilizadas pela predominância dos valores individuais na hipermodernidade, não sejam manipuladas por falsas informações estrategicamente disseminadas com o objetivo de manter elites no poder e reforçar a desigualdade social.

## Referências

CORREIO DO POVO. **Gilles Lipovetsky:** Vazio de projetos coletivos é preenchido com a exigência de moralidade e de honestidade. Publicado em 10 jun 2017. Disponível em http://www.correiodopovo.com.br/blogs/dialogos/2017/06/1216/gilles-lipovetsky-nao-sei-se-ha-mais-corrupcao-agora-o-que-mudou-foi-a-cobranca-da-sociedade/. Acesso em 22 ago 2017.

EKSTRÖM, K. M.; GLANS, K. **Beyond the consumption bubble**. Routledge: Nova Iorque, 2011.

KROHLING, A. **Dialética e direitos hLumanos**: múltiplo dialético - da Grécia à contemporaniedade. Curitiba: Juruá, 2014.

_____. Ética, moral: protótipos epistemológicos. In KROHLING, A. (Org.). **Ética e a descoberta do outro** [livro digital]. Curitiba: CRV, 2010. Pp. 6-38.

LERINA, R. Gilles Lipovetsky: "As pessoas procuram uma forma de aliviar o peso da vida". **GauchaZH**. Publicado em 22 abr. 2017. Disponível em https://gauchazh.clicrbs.com.br/cultura-e-lazer/noticia/2017/04/gilles-lipovetsky-as-pessoas-procuram-uma-forma-de-aliviar-o-peso-da-vida-9778078.html.

LIPOVETSKY, G. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004

_____. **A sociedade pós-moralista**. Manole: São Paulo, 2005.

_____. **Da leveza** - para uma civilização do ligeiro [livro digital]. Edições 70: Lisboa, 2016.

PEREIRA, N. Perda de confiança em política cria vazio a ser preenchido por consumismo, diz filósofo francês. **BBC Brasil**. Publicado em 15 jun 2017. Disponível em http://www.bbc.com/portuguese/brasil-4026838

10

# Análise fenomenológica da desumanização contemporânea na Europa: de novo a barbárie?

*João Bernardo Antunes De Azevedo Guedes*[1]

## Introdução

Os períodos das duas Grandes Guerras Mundiais foram extremamente traumáticos para os europeus, ante os profundos atos de desumanização ocorridos naquele Continente. Territórios foram devastados, famílias destruídas, sonhos arruinados, lares arrasados, inocentes perseguidos e seres humanos discriminados, fatos estes que culminaram em um quadro de total esquecimento do ser e de banalidade do mal.

A partir de então, em virtude do cenário de destruição experimentado, visando a minimizar os graves danos físicos, patrimoniais e causados à honra dos cidadãos, algumas medidas foram adotadas por diversos líderes internacionais, almejando-se um contexto de maior solidariedade e fraternidade. Assim, houve uma busca pelo respeito e valorização dos direitos do homem, no sentido de tentar trazer à cotidianidade um cenário de paz, no qual

[1] Mestrando do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direitos e Garantias Fundamentais da Faculdade de Direito de Vitória. Especialista em Direito Público e Tributário pela Universidade Candido Mendes (RJ) e em Direito Empresarial pela Fundação Getúlio Vargas. Graduado em Direito pela Universidade Candido Mendes (RJ). Advogado do Quadro Técnico da Marinha do Brasil - Assessor Jurídico na Capitania dos Portos do Espírito Santo.

a liberdade e harmonia seriam símbolos e deveriam ser valores presentes e garantidos na vida dos membros das futuras gerações. Invoca-se, a título exemplificativo, o surgimento da Organização das Nações Unidas (ONU) e a Declaração de Direitos do Homem.

Contudo, não obstante o enfretamento dos citados e lastimáveis momentos de sofrimento e dor naquele período das Grandes Guerras, bem como a inauguração, no mundo jurídico internacional, de diversos tratados e regulamentações criados com o fito de proteger os direitos humanos e a liberdade dos indivíduos e povos, atos de desrespeito, desumanização e discriminação permanecem vivos na Europa. Isto, inclusive, é notado com um simples acompanhamento de noticias veiculadas pela mídia e agências internacionais, referentes ao modo como o problema acentuou-se nos dois últimos anos.

Dessa maneira, a problemática central deste trabalho reside no fato de analisar que, não obstante terem decorridos mais de cem anos do período crítico de degradação humana e territorial causados pela Primeira e Segunda Guerra Mundial, em que pese os avanços tecnológicos e científicos terem alcançado patamares elevadíssimos, os textos normativos em âmbito do direito internacional terem evoluído e passado a prever uma série de garantias em seus corpos, determinadas práticas de violações aos direitos humanos seguem a ocorrer na Europa.

Constata-se, então, que há certas situações fáticas vivenciadas em pleno ano de 2017 que refletem atos profundos de desumanização em uma localidade que historicamente carrega traços de devastações por batalhas sangrentas e ainda guarda cicatrizes de uma época repleta de violência e caos. Com isto em mente, buscar-se-á, com base na análise de alguns fatos noticiados, demonstrar que o cenário enfrentado na Europa nos dias atuais pode vir a ser considerado como um fenômeno de *"volta à barbárie"*.

Diante desse quadro, em uma arrojada proposta de estudo, cotejando fatos históricos europeus em paralelo a casos concretos

ocorridos no velho continente nos últimos anos, por meio de uma análise fenomenológica, que enaltece a essência e a intencionalidade do objeto, tentar-se-á desvelar o ente, a ponto de restar configurado que ambos os cenários guardam profundos traços de semelhança.

Em uma fase inaugural do artigo, serão acentuados episódios de desumanização ocorridos na Europa durante a Primeira Guerra Mundial, Segunda Guerra Mundial e as dificuldades enfrentadas pelos homens no período Pós-Guerra, advindas destes trágicos acontecimentos. Na ocasião, dados históricos publicados servirão de subsídios para a ilustração do contexto social da cotidianidade.

Em uma etapa posterior, será destacado o grande avanço da "técnica moderna" e que a tecnologia de ponta, hoje experimentada no mundo, talvez fosse inimaginável há cem anos. Do mesmo modo, é uma tarefa árdua imaginar qual será a tecnologia que irá vigorar no próximo século. Entretanto, em que pese toda essa boa disposição do homem para criar máquinas, robôs, computadores, inteligência artificial e diminuir distâncias, por exemplo, pode-se dizer que o próprio homem acabou por esquecer-se de seus semelhantes, da própria espécie.

O aludido e inegável progresso tecnológico não foi - como um todo - aproveitado para o bem, culminando em atos de desumanização que marcaram a Europa no período das Guerras e, como restará elucidado, nos presentes dias. Para apoiar a pesquisa nessa fase, a teoria de Edmund Husserl servirá como pilar, designadamente no seu descontentamento quanto ao andamento das ciências no início do século XX, que marcou a inauguração da fenomenologia. Os ensinamentos de Aquiles Côrtes Guimarães no que tange ao diálogo da fenomenologia com os direitos humanos também servirão de suporte teórico para o desenvolvimento do estudo.

Na etapa seguinte do trabalho, serão apresentados alguns episódios ocorridos na Europa nos últimos anos, atinentes a atos de xenofobia, intolerância, discriminação, ofensas e desrespeitos, para

serem analisados com o fito de traçar um comparativo com o ocorrido, também, naquela localidade há cerca de cem anos.

Nesse ponto, haverá uma indicação a partir das evidências veiculadas na imprensa, que os fenômenos – mesmo com vasto lapso temporal decorrido – são demasiadamente parelhos. Afinal, ainda que os cidadãos europeus e os estrangeiros, que naquele continente se encontrem, venham a estar sob o manto de diversas normas garantidoras dos Direitos Fundamentais da União Europeia, o fato é que a intolerância, o racismo e a violência, ainda são notados, fazendo com que inúmeros abnóxios e inocentes sejam vitimados.

Por fim, será reforçado que os casos concretos trazidos reproduzem esse cenário de barbárie, e uma total ausência de fraternidade por parte de seus autores, prevalecendo o mal nestas circunstâncias. Nesse estágio da pesquisa, a escora do trabalho estará consubstanciada na Teoria Crítica dos Direitos Humanos, sob uma visada direta de Joaquín Herrera Flores, aliada aos ensinamentos de Hannah Arendt, nomeadamente no que concerne ao por ela intitulado de *banalidade do mal*.

Cabe frisar, por oportuno, que este capítulo não pretende tratar as condutas invocadas em seu bojo como regra geral e senso comum das ações praticadas em todo o tão respeitado e admirado, pelo Autor, continente europeu. Muito menos quer comparar o incomparável: a qualidade de vida muito mais elevada dos países europeus com aquela existente nos países em desenvolvimento e subdesenvolvidos. A meta é acentuar que alguns poucos cidadãos (ainda que uma minoria esmagadora) seguem a carregar em suas almas sentimentos nefastos, praticando atos de violação a direitos humanos e fundamentais, através de práticas etnocêntricas, terroristas e discriminatórias. Diante disso, sublinha-se que estudar o fenômeno auxiliará na busca por um diálogo intercultural, pela ampliação do espaço da fala, por uma ética da alteridade e de eficaz garantia aos direitos humanos postos, acerca de um tema notadamente em voga.

## 1 O Esquecimento do Ser Humano no Século XX

Como é comum saber, a humanidade, por todo o planeta, enfrentou momentos de profundas adversidades no século passado, tendo muito homem experimentado uma vida em condições precárias, de miserabilidade, fome, descaso, xenofobia, entre tantas violações de direitos humanos.

A órbita do estudo em tela reside, contudo, no contexto do continente europeu e no fenômeno ocorrido naquela localidade. O surgimento dos quadros supracitados, em que era notória a escassez de condições mínimas de sobrevivência, em muito se deveu às Grandes Guerras Mundiais, nas quais as potências europeias figuravam como os elementos mais importantes e a posição geográfica do continente, sendo estratégica, em contrapartida, também seria um alvo a se destruir. Isso ocorreu em diversos países que foram devastados e precisaram se reinventar.

Desse modo, aquele que mais sofre com essas dificuldades é o próprio homem, que se vê sem as condições necessárias para uma vida digna, passando por necessidades, sendo discriminado, sem ter um local adequado para sobreviver e fazer suas necessidades básicas elementares. Nesse diapasão, a seguir apontar-se-á, exemplificativamente, algumas das causas que muito contribuíram para criar esse panorama sombrio enfrentado, fazendo com que o fenômeno fosse extremamente marcante e degradante para a espécie humana.

### *1.1 As Duas Faces do Avanço Tecnológico: Trampolim para o Progresso e Ferramenta para a Desumanização*

É inegável que houve um avanço considerável e um progresso avassalador no campo das ciências e da tecnologia no século passado. Salienta-se, nesse tocante, as inúmeras descobertas e conquistas que foram possíveis, nos mais diversos ramos disciplinares, graças às pesquisas desenvolvidas pelo homem e aos

resultados que essas alcançaram. Apenas para citar como exemplo, a conquista espacial foi uma delas, pois o homem chegou à lua, criou os computadores, televisores, transplantes de coração, descobriu a estrutura do DNA, a energia nuclear, a fibra ótica, o *laser*, o primeiro avião com motor a jato, criou a linha de produção das indústrias, a *internet* e o radar[2]. Em síntese, sem o intuito de esgotar as descobertas e invenções humanas paradigmáticas[3], restam acima elencadas algumas das mais variadas inovações alcançadas pelo homem.

No entanto, paradoxalmente, ao lado da revolução industrial que franqueou melhores condições de vida para muitos, tais benefícios tiveram um elevado preço a ser pago. Afinal, do mesmo modo em que tais conquistas e avanços podem ser celebrados, também há muito que se lamentar, já que nem mesmo com todo esse progresso e significativos resultados alcançados, o homem foi capaz de erradicar as desigualdades sociais e as vastas ofensas aos direitos humanos. Nesse contexto, é possível constatar que a preocupação com os bens materiais, corpóreos, com o capital, com o dinheiro e com a riqueza, ocupou muito tempo e agenda dos homens, mas alguns deles parecem ter se esquecido do mais importante: de seus semelhantes.

As grandes invenções, por óbvio, que possuíram suas significativas serventias para o bem, a fim de promover uma vida melhor para os indivíduos, mas fato é que infelizmente, alguns seres humanos usurparam da ciência e da tecnologia para degradar a própria espécie. A título exemplificativo, pode-se citar o caso do avião, meio de transporte que permitiu ao homem locomover-se em menor tempo e cruzar extensões enormes, diminuindo distâncias

---

[2] Consoante veiculado no sítio eletrônico da revista Super Interessante. Disponível em: <<http://super.abril.com.br/galeria/veja-20-grandes-invencoes-e-avancos-tecnologicos-do-seculo-xx/>>. Acesso em 05 jul. 2017.

[3] A terminologia aqui utilizada tem como base o pensamento de Thomas Kuhn, que considera os paradigmas como autênticos saltos e mudanças de pensamento no campo das ciências, consoante se extrai de sua obra "A estrutura das revoluções científicas".

continentais, mas, ao mesmo tempo, foi o artefato utilizado para devastar territórios com ataques aéreos, derrubar outros aviões e ceifar milhares de vidas.

Neste momento, vale traçar um parêntese e criar uma ramificação no presente estudo a fim de apontar o panorama do surgimento da fenomenologia, método ora utilizado que auxiliará na persecução da resposta à problemática deste artigo. Ressalta-se que havia, no início do século XX, uma grande preocupação com os números, com o positivismo, com a razão, mas muitas vezes o homem acabava por ser olvidado e ficava no limbo, em um quadro de total esquecimento. As reflexões humanas, seus pensamentos e ideais cediam lugar aos números e parecia que somente isso possuía valia no mundo. Do mesmo modo, o darwinismo e sua seleção natural, tese na qual defende-se que determinados seres vivos com fenótipos de destaque teriam *mais valor* que os *desprovidos* de tais atributos, também imperava. Reagindo a essas articulações nasce uma das principais correntes filosóficas do século XX, qual seja, a fenomenologia (D´ANGELO, 2011, p. 41), em um contexto de grande preocupação com a razão, com os números e no qual havia um *esquecimento do ser*, sendo a produção em larga escala demasiadamente valorizada e o homem, cada vez mais, restava diminuto.

Neste tom de crítica ao modo como as ciências estavam operando na ocasião destacava-se Edmund Husserl, um dos maiores - quiçá o maior - expoentes da fenomenologia. Torna-se digno de transcrição o ensinamento de Guimarães (2007, p. 3)

> [...] Aí começa a crítica de Edmund Husserl (1859-1938) e o seu longo itinerário no sentido de descobrir novos caminhos a partir dos quais se pudesse redirecionar o pensamento, a fim de livrá-lo da idealização científica iniciada nos séculos XVI e XVII, cuja presença marcante é a de Galileu (1564-1642), no amplo espírito do setecentismo, inaugurando a força maior que seria exercida sobre a natureza a partir da crença no matematismo, herdado de Platão. Ou seja, quando Galileu, no século XVII, afirma em última

> análise, que o mundo deve ser lido como se estivesse escrito em caracteres matemáticos, fica instaurado o matematismo no mundo como última razão. [...].

A fenomenologia surge, assim, como uma possibilidade de o homem passar a ocupar um espaço de mais relevo na filosofia e nas ciências humanas. Afinal, com a intencionalidade, a experiência humana na primeira pessoa será primordial para o *desvelamento* do ente. A essência dos objetos será extraída e o fenômeno descortinar-se-á. Portanto, como a intersubjetividade era o que almejavam os fenomenólogos nessa luta contra o *cogito* (KROHLING, 2010, p. 30), a consciência humana e a redução transcendental possibilitaram que o homem passasse a ver o mundo *além dos números*.

Analisando os avanços tecnológicos, próprios do novecentos, buscou-se demonstrar que havia no século XX uma grande preocupação com o *cogito*, com a razão e com a seleção natural *darwinista*, mas o homem propriamente dito, este foi deixado de lado. Enfatizou-se, também, que nesse contexto surgiu a fenomenologia, corrente que, ao invés de permanecer apenas na contemplação de um universo estático, de essências eternas, foi se tornar análise do dinamismo do espírito que dá aos objetos do mundo seu sentido através da intencionalidade (DARTIGUES, 2008, p. 22). Em paralelo, foi assinalado que, não obstante todo avanço tecnológico e científico experimentado no século XX, em dados momentos as invenções ao invés de serem usadas em prol da humanidade, representaram verdadeiros métodos de degradação humana, conforme será reforçado a seguir por meio de uma exposição concretista.

### *1.2 A Desumanização no Período das Grandes Guerras e do Pós-Guerra na Europa*

Ultrapassada essa sucinta narrativa acerca dos avanços tecnológicos e científicos, bem como do destaque direcionado ao momento de inauguração da fenomenologia, apontam-se fatos concretos com o fito de desvelar o fenômeno da desumanização vivenciado na Europa nos períodos das Grandes Guerras e do Pós-Guerra.

Ocorrida entre 1914 e 1918, a Primeira Guerra Mundial foi marcada pela barbárie na qual oito milhões de soldados morreram em combate, cerca de 6,6 milhões de civis também tiveram suas vidas exterminadas e mais de 20 milhões de pessoas ficaram feridas. Os conflitos havidos nos primórdios da humanidade, marcados por lutas corporais, duelos de espadas e combate de cavaleiros, deram espaço a um cenário consideravelmente distinto, quando tanques de guerra, armas químicas e aviões de combate passaram a ser utilizados com o fito de aniquilar o *inimigo*. Também ali, pela primeira vez surgiu um novo campo de batalha, ou seja, o céu, sendo certo que muitas das lutas que foram travadas naquela Guerra, se deram nos ares.

Em um total descaso com a espécie humana, premiou-se com o titulo de "ás da aviação" o piloto que derrubasse cinco aviões inimigos (há relatos de um americano que derrubara vinte e seis, e um alemão que derrubou oitenta). Registra-se que, entre outros cenários de caos, houve o surgimento de doenças como o pé de trincheira e a gripe espanhola (até então remotíssimas), que comprometeram a saúde de diversos cidadãos[4]. Desta feita, acentua-se que o mau uso pelo homem das inovações tecnológicas e científicas foram responsáveis por verdadeira carnificina e pelas mortes de inúmeros combatentes e inocentes, restando evidenciado

[4] Informações estatísticas extraídas do sítio eletrônico do canal televisivo History Channel. Disponível em: <<https://seuhistory.com/noticias/infografico-primeira-guerra-mundial-em-numeros>>. Acesso em 08 jul. 2017.

o aludido mau uso dos dispositivos, em notório tom de desumanização. Pontua-se que, ante o total pavor pelas mortes causadas em decorrência de inalação de gás químico, após a Grande Guerra, em 1925, houve uma união entre algumas potências que se comprometeram a não mais fazer uso de tal substância devido ao seu imenso poder de destruição[5]. Este foi um singelo extrato do que ocorreu na Primeira Guerra Mundial, com o fito de ressaltar a barbárie trazida pelo conflito que chegou ao fim após ter sido firmado o pacto entre aliados e Alemanha, em um vagão de trem, na França, no dia 11 de novembro de 1918.

No ano subsequente, algumas das grandes potências mundiais firmaram o Tratado de Versalhes, por meio do qual foram ajustadas determinadas obrigações a serem cumpridas pela Alemanha, que se comprometera a honrá-las, em decorrência de sua performance na Primeira Guerra. Entre elas, destacaram-se: promover uma redução no percentual de cinquenta por cento de seu poderio militar, promover a devolução das colônias e efetuar o pagamento de indenizações aos aliados vencedores no combate[6]. Todavia, parecendo não se preocupar e sem demonstrar qualquer sentimento de arrependimento pelos milhares de vidas que foram sacrificadas e pelo caos perpetrado na Primeira Guerra, os alemães acabaram por taxar o aludido documento de algo *imposto*. Não honraram o que fora celebrado e a paz, tão almejada com o advento desse Tratado, não passou de uma falsa ilusão.

A ilusão fica clara quando se faz a análise do panorama das duas décadas seguintes. O que se viu foi um cenário de ressentimento e ódio que culminou com a eclosão da Segunda Guerra Mundial e com a chegada de um novo quadro de barbárie.

---

[5] Conforme veiculado no sítio eletrônico do Portal de notícias Terra. Disponível em: <<https://www.terra.com.br/noticias/educacao/historia/primeira-guerra-mundial-o-uso-de-gas-como-arma-quimica-em-batalhas,adb9c02cfod21410VgnVCM10000098cceboaRCRD.html>>. Acesso em 08 jul. 2017.

[6] Dados baseados em conteúdo do sítio eletrônico do canal televisivo History Channel. Disponível em: <<https://seuhistory.com/hoje-na-historia/termina-primeira-guerra-mundial>>. Acesso em 09 jul. 2017.

Essa Guerra, que durou de 1939 a 1945, ficou marcada por uma contenda entre potências mundiais do eixo e os aliados, tendo se iniciado após a Alemanha, do cruel e bárbaro Adolf Hitler, ter invadido a Polônia em 1939. O registro aponta que 70 milhões de pessoas morreram em decorrência do citado conflito.

Traço marcante da Segunda Guerra e o maior episódio de desumanização que o homem presenciou foi o holocausto, cujo conceito pode ser extraído de verbete eletrônico no dicionário Michaellis: "Genocídio de judeus e de outras minorias, ocorrido em campos de concentração, nazistas durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945)"[7].

O já citado Adolf Hitler foi o grande mentor e nome principal do terror e das atrocidades cometidas contra os judeus e minorias, deflagrados pelo exército alemão. Lamentavelmente, o povo alemão parecia estar anestesiado e totalmente alienado a ponto de confiar em um indivíduo com ideais extremamente maléficos e anti-humanitários. Os alemães estavam tão cegos em apoio incondicional ao *Fuhrer* que, inclusive, entregavam seus filhos, ainda muito jovens, ao exército alemão para que eles fossem incorporados ao poderio militar germânico. Acreditavam na utópica fantasia de que seriam heróis nacionais quando, na verdade, eram crianças também vítimas de um sistema manipulador e ditatorial.

Na Segunda Guerra outro aspecto de desumanização notado foi o estupro de mulheres, evidenciando mais uma barbárie e grave violação dos direitos humanos. Foi o caso, por exemplo, do ocorrido, segundo dados históricos, nos estupros coletivos cometidos em Berlim, que teve como autores, membros do exército vermelho soviético.

Observa-se que, além do *Fuhrer*, a história aponta outro líder negativo, que muito contribuiu para a desumanização, desrespeito

[7] Conceito disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=holocausto>>. Acesso em 09 jul. 2017.

a seres humanos, ofensas à solidariedade e por muita destruição: o seu aliado italiano, o também tirano, Benito Mussolini.

Outro ponto emblemático de degradação nessa Guerra foi o lamentável ataque surpresa japonês à base americana de Pearl Harbour, fato preponderante para o ingresso estadunidense no conflito e, a seguir, ao contra-ataque catastrófico norte americano com o despejo de duas bombas atômicas, causando severos danos em Hiroshima e Nagasaki. Mais um exemplo de que a tecnologia e os avanços científicos eram utilizados em determinados casos como meios para alcançar o fim da destruição. Emenda-se que a Segunda Guerra Mundial chegou ao fim em 08 de maio de 1945, após a rendição da cúpula militar germânica e do exército vermelho, que acordaram, em uma Berlim totalmente arruinada e destroçada, o cessar fogo definitivo junto aos aliados.

Buscou-se, nesta etapa, sem qualquer vislumbre de aprofundamento em dados históricos de forma minuciosa, inferir que o progresso científico e tecnológico ocorrido no século passado possui duas faces, tal como ocorre com uma moeda. De um lado, as inegáveis *benesses* advindas para a humanidade e as melhorias na qualidade de vida decorrente desse ato; por outro lado, também inconteste, a indicação de que, para alguns indivíduos, essa outra face representou uma ferramenta para a prática do mal, trazendo o caos e acarretando graves e irreversíveis danos para a sociedade, até hoje não muito bem cicatrizados. Desta maneira, em breves e rasos apontamentos, tentou-se, de modo sucinto, sublinhar que a devastação causada pelas grandes Guerras na Europa – vez ser este o recorte do presente trabalho - representou enorme violação de direitos fundamentais e uma inegável desumanização.

## 2 A Barbárie na Atual Conjuntura Europeia

Superada a narrativa sobre as Grandes Guerras, será enfatizado o tema dos direitos humanos, que passou a ganhar espaço em diversas agendas por todo o mundo, constando do bojo

de tratados internacionais, normas internas de diversos países, inclusive das potências da Europa. Contudo, como será demonstrado por meio de alguns exemplos de casos concretos, essa normatização não fez com que a barbárie deixasse de se fazer presente, mesmo após o fim das Grandes Guerras.

Nessa esteira, dois marcos podem ser registrados como notáveis avanços quanto aos Direitos do homem: A Convenção Europeia de Salvaguarda dos Direitos do Homem e das Liberdades Fundamentais (CEDH)[8], que é considerada como um dos instrumentos de maior relevo, surgido após a Segunda Guerra, em prol dos direitos humanos (SOARES, 2002, p. 23); e a criação da Organização das Nações Unidas (ONU), que decorreu de uma busca pela paz mundial, horizonte esse que se perdeu de vista com o legado deplorável de devastação do Pós-Guerra[9].

### *2.1 A Normatização dos Direitos Humanos e Garantias Fundamentais Inauguradas Após a Segunda Guerra*

Consoante narrado acima, no período Pós-Guerra houve uma inovação no que tange à positivação dos direitos humanos, tema que

[8] Firmada em 04 de novembro de 1950, na cidade de Roma.

[9] Neste sentido, vale transcrever o preâmbulo do documento de criação daquela Organização, qual seja, a Carta das Nações Unidas: "Nós, os povos das Nações Unidas, resolvidos a preservar as gerações vindouras do flagelo da guerra, que, por duas vezes no espaço da nossa vida, trouxe sofrimentos indizíveis à humanidade, e a reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano, na igualdade de direitos dos homens e das mulheres, assim como das nações grandes e pequenas, e a estabelecer condições sob as quais a justiça e o respeito às obrigações decorrentes de tratados e de outras fontes de direito internacional possam ser mantidos, e a promover o progresso social e melhores condições de vida dentro de uma liberdade mais ampla. E para tais fins praticar a tolerância e viver em paz uns com os outros, como bons vizinhos, unir nossas forças para manter a paz e a segurança internacionais, garantir, pela aceitação de princípios e a instituição de métodos, que a força armada não será usada a não ser no interesse comum, e empregar um mecanismo internacional para promover o progresso econômico e social de todos os povos. Resolvemos conjugar nossos esforços para a consecução desses objetivos. Em vista disso, nossos respectivos governos, por intermédio de representantes reunidos na cidade de São Francisco, depois de exibirem seus plenos poderes, que foram achados em boa e devida forma, concordaram com a presente Carta das Nações Unidas e estabelecem, por meio dela, uma organização internacional que será conhecida pelo nome de "Organização das Nações Unidas.". Disponível em : <<https://nacoesunidas.org/conheca/>>. Acesso em 14 jul. 2017.

passou a ocupar espaço em pautas não costumeiras e as políticas públicas contendo essa proposta passaram a ser implementadas pelos mais variados Estados.

A busca pela paz e por uma vida mais digna para os indivíduos fez com que o mundo abrisse os olhos e notasse que aquele cenário de degradação humana e territorial não poderia prosseguir. Ainda que de uma forma gradativa e em médio prazo, as ruínas acarretadas pelas Grandes Guerras deveriam, aos poucos, ser sanadas. Após o caos da Segunda Guerra e a profunda desumanização, a abordagem acerca dos direitos humanos começou a ganhar outra roupagem, uma maior extensão e uma internacionalização considerável. Sobre essa nova abordagem, merece transcrição o Professor Celso Laffer (1995):

> [...] "Foi necessária a catástrofe da Segunda Guerra Mundial para que os direitos humanos passassem a receber, no sistema internacional, no *direito novo* criado pela Carta da ONU, uma abordagem distinta daquela com a qual vinham sendo habitualmente tratados. Os desmandos dos totalitarismos que terrorizavam vários países da Europa e que levaram ao mega conflito haviam consolidado a percepção kantiana de que os regimes democráticos apoiados nos direitos humanos eram os mais propícios à manutenção da paz e da segurança internacionais. Daí a necessidade de apoiar em normas internacionais o ideal dos direitos humanos. Sobretudo, insinua-se, entre os líderes democráticos, a percepção de que os direitos humanos não podem mais constituir matéria do domínio exclusivo dos Estados e que algum tipo de controle internacional faz-se necessário para conter o mal ativo e passivo prevalecentes no mundo. Trata-se, à luz do que tinha sido o horror da guerra e o horror do holocausto, da incorporação da idéia kantiana do direito à hospitalidade universal, sem o qual nenhum ser humano pode, diante da soberania estatal, sentir-se à vontade e em casa no mundo"[...].

A fim de ilustrar esta maior presença dos direitos humanos em âmbito global, no Pós-Guerra, além das já citadas e sem prejuízo

de outros marcos existentes, cita-se a Declaração de Direitos do Homem de 1948; o Tribunal Europeu dos Direitos Humanos em 1959; e a Corte Interamericana de Direitos do Homem de 1978. Do mesmo modo, é preciso lembrar que diversas Constituições Democráticas, surgidas na segunda metade do século XX, passaram a conter em seu corpo os direitos do homem e garantias fundamentais, como matérias de extremo relevo.

No que concerne ao presente estudo e sua abrangência, impõe-se mencionar que a criação da Comunidade Europeia e da Carta de Direitos Fundamentais da União Europeia representaram sonoro avanço nesse campo, uma vez que inúmeras garantias passaram a estar previstas em textos legais e o pleito por tais direitos mostrou-se como algo mais palpável para o cidadão, em uma localidade que cerca de quarenta anos antes sofrera as brutalidades da Segunda Guerra. Acerca da criação da referida Carta e do panorama que envolvia seu surgimento, vale salientar que a ideia de aprovação de seu texto teve um viés de motivação política que vislumbrava realçar a importância dos direitos fundamentais no ordenamento comunitário e tal fato concederia uma maior visibilidade do tema, no âmbito da União Europeia (SOARES, 2002, p. 5).

Contudo, nem mesmo uma considerável ampliação da previsão normativa dos direitos humanos, uma nova faceta atribuída ao instituto, bem como uma abordagem muito mais ampla, fizeram com que os casos de violações destes direitos fossem extintos e que episódios de desumanização cessassem.

Nessa mesma toada, para Faria (2014. p. 67):

> [...] Assim é que no contexto do pós-Segunda Guerra, em plena Guerra Fria e no momento em que se verifica a implementação de políticas públicas interventoras dos países do bloco ocidental, a Declaração de 1948 trouxe para o plano internacional a questão dos Direitos Humanos. Não obstante, paradoxalmente, à medida que iam se acumulando novas medidas jurídicas regulamentadoras dos Direitos Humanos, aumentaram de forma significativa a violação de tais direitos [...].

Ou seja, ironicamente com o decorrer dos anos as normas passaram a contemplar, cada vez mais, os direitos humanos. Alguns indivíduos, porém, não se sensibilizaram com a causa, ignoraram a alteridade e as ofensas a tais direitos, também, ganharam índices mais elevados, consoante será corroborado com o apontamento de alguns tristes fatos reais abaixo elencados.

### *2.2 Os Arremessos de Moedas*

Em um episódio de doer os olhos de qualquer cidadão que respeita minimamente os direitos do homem, foi notado um fenômeno de profunda maldade e crueldade, quando alguns indivíduos "fantasiados de torcedores" do PSV Eindhoven, da Holanda, foram viajar para Madri, na Espanha, acompanhando seu clube que iria jogar como visitante contra o Atlético, em partida válida pela *UEFA Champions League* e trataram seus semelhantes como animais (talvez na cabeça desses vândalos, provavelmente tratados como porcos ou pombos).

O enredo levaria o leitor a crer que a abordagem verse sobre mais um episodio de briga, conduta lamentavelmente já tão comum e – utilizando um termo chave deste trabalho – banal, no mundo do futebol na maior parte do Globo, mas não é essa a hipótese analisada. Registra-se que não obstante possa vir a ter ocorrido atos dessa natureza nos exemplos citados, não é esse o objeto ora em exame. Não se trata de doar uma esmola por liberalidade ou generosidade e sim de criar um cenário de horror, deboche, escárnio, violação da honra e dignidade humana, provocando nesse ato um cenário semelhante a um ringue de rinha de galo com espectadores xenófobos e intolerantes.

O caso em tela remonta ao dia 15 de março de 2016, no qual a nefasta conduta desses pseudotorcedores, que estavam na *Plaza Mayor* à espera do jogo (em tese confraternizando com os demais adeptos de seu clube e ingerindo álcool, como de praxe com esses

bandos), consistiu no arremesso de moedas ao chão, por ocasião da abordagem junto ao grupo, de pessoas humildes. Através deste apelo, moradores de rua e *pedintes*, almejavam o ganho de algum numerário para garantia de alimento e o modo como lhes foi disponibilizada esta ajuda, fez com que eles lutassem na busca pelos poucos centavos de euros derramados ao chão[10].

Lastima-se a conduta por si só, mais grave é quando o mal se torna exemplo. Foi isso que ocorreu cerca de um ano depois, em abril do corrente ano, quando um grupo de "torcedores" do Leicester City, da Inglaterra, repetiu a degradante cena e também arremessou moedas para pessoas necessitadas que se engalfinharam na busca. Similar depravação desumana[11] tendo como pano de fundo a mesma Plaza Mayor. Infelizmente, neste caso para o mal, valeu a máxima de que *o exemplo arrasta*.

Seres humanos, por se considerarem superiores (talvez por terem tido a oportunidade de nascer em um Estado membro mais rico), cometeram atos profundamente desrespeitosos para com o outro, eivados de perversão e maldade, mostrando um cenário de total menoscabo para com o próximo e total ausência de ética.

No que tange a essa relação da ética e alteridade, merece transcrição o pensamento de Aloísio Krohling (2011, p. 29):

> [...] "A Ética é sempre cuidado e respeito à alteridade e pretende a perfeição do ser humano, que não se realiza sozinho. A Ética é sempre a redescoberta de si mesmo ou do OUTRO. Ninguém perde a sua ipseidade se relacionando com outras pessoas". [...].

[10] O lastimável evento ocorreu em 15 de março de 2016, conforme veiculado no portal Globo Esporte.com. Disponível em: <<http://globoesporte.globo.com/futebol/liga-dos-campeoes/noticia/2016/03/torcedores-do-psv-jogam-moedas-no-chao-para-mendigas-em-madri.html>>. Acesso em 15 jul. 2017.

[11] A repetição deste ato, por parte dos ingleses, consta de reportagem do Portal Globo Esporte.com. Disponível em: <<http://globoesporte.globo.com/blogs/especial-blog/brasil-mundial-fc/post/lamentavel-fas-do-leicester-repetem-holandeses-e-atiram-moedas-para-pedintes.htmll>>. Acesso em 15 jul. 2017.

Latente, pois, a ofensa ao artigo 1º da Carta de Direitos Fundamentais da União Europeia, que prevê que "A dignidade do ser humano é inviolável. Deve ser respeitada e protegida". Ora, *in casu*, o que se viu foi uma postura diametralmente oposta a esse preceito, o que, sem dúvida, retrata barbárie e desumanização perpetradas no velho continente.

### *2.3 Os Caçadores de Refugiados e a Xenofobia No Leste*

O segundo exemplo de barbárie trazido é o dos denominados Caçadores de Refugiados no Leste Europeu, cuja onda de xenofobia vem se agravando como se pode notar em diversas matérias acerca do tema, publicadas nas mais variadas mídias.

Esse grupo civil, que busca fazer – o que eles entendem por – justiça com as próprias mãos, em Sófia, na Bulgária, realiza detenções de refugiados que buscam uma vida melhor na Europa fugindo dos perigosos e fatais conflitos que ocorrem em seus países. Há registros de que os fatos se dão na Bulgária, junto da fronteira com a Turquia onde os refugiados são colocados em situações indignas, agredidos, sendo em alguns casos algemados e até mesmo tendo seus pertences roubados.

Consoante análise do material veiculado na imprensa, causa ainda mais perplexidade o fato de que pesquisas apontaram que 84% da população daquela localidade teria aprovado tal conduta. Ressalta-se que o fenômeno do *vigilantismo* já teria até se expandido além do Leste, sendo notado também na Alemanha, Finlândia, Suécia e Noruega. Ademais, há relatos indicando que a xenofobia no Leste Europeu não sofre limites e censura, sendo os refugiados vitimados por difamação e considerados como ameaças à Segurança na Europa[12]. Infelizmente, alguns indivíduos não fazem

[12] Conforme veiculado no sítio eletrônico do canal alemão Deutsche Welle. Disponível em: <<http://www.dw.com/pt-br/xenofobia-no-leste-europeu-n%C3%A3o-sofre-controle-nem-censura/a-19141958>>. Acesso em 15 jul. 2017.

o mínimo esforço para diferenciar refugiados de terroristas, pelo que a exclusão social e o etnocentrismo só tendem a aumentar.

Mais uma vez este estudo se depara com um cenário de contradição. Afinal, no Leste Europeu, parte do povo sofreu com regimes mais fechados até o fim do século XX. Contudo, ao invés de ser o exemplo de fraternidade, agir em prol da pluralidade e conceder apoio ao próximo, alguns indivíduos daqueles países optam por fechar as portas de suas casas, dar as costas, construir muros e realizar patrulhas civis, enfim, excluir e discriminar os refugiados.

Ações como a do caso ora analisado, são verdadeiras violações aos direitos do homem e ferem o artigo 3º da Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia, que garante o direito à integridade do ser humano, nos seguintes termos: "todas as pessoas têm o direito ao respeito pela sua integridade física e mental". Comprova-se, portanto, que a barbárie continua viva em alguns locais na Europa.

### *2.4 A Prostituição de Crianças Refugiadas*

O êxodo de refugiados rumo ao velho continente nos últimos anos tem uma causa: a fuga dos conflitos, da miséria e o medo da morte. Aqueles que migram, aspiram por uma vida melhor, sonham em alcançar um lugar ao sol e melhores condições de vida.

Como é notório, a própria jornada tem um início extremamente complicado, pois a travessia muitas vezes realizada pelo modal marítimo é longa, extremamente arriscada e aqueles que se submetem a isso colocam as suas vidas em risco. Mas tudo tem um propósito, reitere-se, ter uma vida minimamente digna. Ocorre, porém, que muitas vezes para além das citadas desgraças vividas nas travessias – muitas vezes as embarcações empregadas não possuem as mínimas condições de segurança –, as dificuldades maiores encontram-se na chegada aos destinos. Os abrigos de refugiados (em que pese haver ajuda humanitária de voluntários e

de alguns Estados), muitas vezes não possuem toda a infraestrutura necessária a comportar toda aquela gente, não provendo, por exemplo, local adequado para o enfrentamento das fortes ondas de frio que acometem o continente europeu no inverno.

Não obstante estas citadas dificuldades, os percalços não param por aí. O caso trazido à baila versa sobre matéria veiculada no canal televisivo português, SIC NOTÍCIAS, cuja temática reside no fato de que alguns refugiados, ainda crianças, ou seja, em uma fase de formação intelectual e cognitiva, por necessidades de sobrevivência, acabam por vender seus corpos e se prostituir na Grécia[13]. Causa ainda mais dor saber que se trata de pessoas com oportunidades de vida tão remotas, que vislumbraram chegar à Europa e ter alguma chance de crescer. Mas, por tamanhas dificuldades enfrentadas e obstáculos a transpor, submetem-se à prostituição.

A crise migratória atinge algumas vítimas que drasticamente enfrentam um sentimento de frustração pela dor que nunca mais esperavam jamais ter de voltar a sentir. A esperança por dias melhores resta frustrada e se torna mais uma página do pesadelo que marca suas histórias de vida. No exemplo em tela, o artigo 32 da Carta de Direitos Fundamentais da União Europeia que assegura a proibição do trabalho infantil e proteção dos jovens no trabalho é desrespeitado. Em suma, mais um ato agressivo à dignidade humana, que retrata a barbárie.

### *2.5 Os Atentados de Bruxelas, Paris e Londres*

Outros episódios marcados pelas ofensas aos direitos do homem que culminaram com a morte de centenas de inocentes foram os atentados terroristas ocorridos na Europa nos últimos anos. Lamentavelmente, cenas dessa natureza são vistas com certa

[13] Notícia veiculada em: <<https://sicnoticias.sapo.pt/especiais/crise-migratoria/2071-03-10-Refugiados-menores-prostituem-se-para-sobreviver>>. Acesso em 14 jul. 2017.

frequência, não se resumindo a um ou outro caso esporádico de uma prática isolada, mas de reiterados atos de terror, caos e total escassez de solidariedade.

Os exemplos ora trazidos não são taxativos, até mesmo porque a prática se dá em um quantitativo demasiado elevado para se listar todos os casos ocorridos nos últimos anos. Conforme demanda esta rubrica, serão apontados três fatos havidos em algumas das mais importantes capitais europeias e pólos turísticos mais procurados do mundo: Bruxelas, Paris e Londres.

Em Bruxelas, Bélgica, local que prima pela segurança e oferece excelente qualidade de vida a seus habitantes, ocorreram dois atentados no dia 22 de março de 2016, sendo um no aeroporto Zaventem e outro na estação de metrô de Maelbeek. Esses acontecimentos ocasionaram a morte de uma dezena de pessoas e ferimentos em mais de duas centenas.

Terroristas que se disfarçam de cidadãos comuns utentes de serviço público ludibriam autoridades, burlam regras e todo o aparato de segurança, a ponto de ingressarem em um aeroporto como se passageiros fossem quando, de fato, estão com o corpo repleto de explosivos e acionam um botão se auto-explodindo e devastando tudo ao seu redor.

Mais uma vez, homens de bem e inocentes, trabalhadores, crianças, idosos, enfim, pessoas que estavam no aeroporto para trabalhar, viajar, regressar a seus lares, sair de férias, viram seus planos frustrados e vidas encerradas abruptamente, em um ato da mais alta covardia e barbaridade. O mais grave é que ainda há seres humanos no mundo que se vangloriam de tais atos, como se fossem verdadeiros feitos, reivindicando para si toda essa maldade[14].

Não muito diferente foi o caso em Paris, ocorrido em 13 de novembro de 2015, na boate *Bataclan*, no qual mais de cem pessoas

[14] Consoante conteúdo veiculado no Portal G1, o Estado Islâmico teria reivindicado a autoria do ato. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/03/aeroporto-de-bruxela-na-belgica-registra-explosoes.html>> Acesso em 14 jul. 2017.

foram mortas[15] de forma torpe em um covarde ataque. Naquela mesma noite, decorria no Stade de France, nos arredores de Paris, um amistoso de futebol, sendo que nas cercanias do referido Estádio, ocorreram dois ataques suicidas e uma bomba foi explodida. Salienta-se que ainda houve um terceiro ataque quase simultâneo em outra área da *Cidade Luz* na mesma noite, dessa vez no Bar *La Carillon*, atentado no qual, onze pessoas tiveram suas vidas ceifadas.

Pessoas inocentes, que almejavam se divertir em uma boate e curtir uma noite de som, jantar e usufruir de seus direitos fundamentais ao lazer, liberdade e cultura, foram vitimadas em uma carnificina dentro de uma boate em uma das cidades mais belas e visitadas do mundo. Em outra parte da cidade, amantes do futebol que foram assistir a uma partida entre duas das seleções mais tradicionais do futebol mundial, ficaram impedidos de sair do estádio, de se locomover e voltar para suas casas por conta dos ataques. A vida humana, tão maltratada durante as Grandes Guerras, novamente é alvo de agressões e é banalizada: uma total barbárie.

Outra histórica capital e um dos maiores centros comerciais do mundo, Londres, também foi alvo de ataques, ocorridos em 03 de junho do presente ano. Na ocasião, um carro *Van* atropelou pedestres na *London Bridge* e pessoas foram esfaqueadas em restaurantes, também trazendo uma triste estatística de feridos e de vítimas fatais. O saldo da tragédia foi de sete mortos e registrou-se, ainda, um quadro de quarenta e oito feridos[16].

Inconteste, então, é o fato de que hodiernamente, a humanidade enfrenta um cenário de regresso à barbárie outrora vivida. Contraria-se, desse modo, a tese histórica de Heráclito de

---

[15] Dados obtidos no sítio eletrônico da Revista Veja. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/mundo/terror-em-paris-massacre-no-bataclan-mata-mais-de-100/>> Acesso em 14 jul. 2017.

[16] Notícia veiculada no Portal G1. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/incidente-fecha-a-london-bridge.ghtml>>. Acesso em 18 jul. 2017.

que tudo flui e com isso o homem se torna diferente no momento em que mergulha no rio, em que pese o rio ser aparentemente sempre o mesmo (REALE, 1990, p. 65). Isto se justifica, pois alguns indivíduos mesmo tendo experimentado inúmeros avanços tecnológicos, sociais e culturais, ao invés de evoluírem e mudarem seus modos de pensar e agir, acabam mantendo um feitio maléfico e cometendo atrocidades. Por isso, Heráclito – que negou a estabilidade e entendeu que tudo está em processo de transformação (KROHLING, 2014, p.38), dessa vez teve sua teoria derrubada ante os casos de xenofobia, discriminação e violações perpetrados na Europa, repetindo cenários do passado e contrapondo a assertiva de que tudo muda.

O fenômeno se apresentou assim: como uma barbárie. Destaca-se a importância de desvelar o ente tal como ele se mostra no mundo da vida. Portanto, contrapondo passado e futuro, será possível constatar o *déjà-vu* enfrentado por meio da fenomenologia, exatamente por se tratar do método da evidência e de uma filosofia primeira (CAPALBO, p. 49).

## 2 Banalidade do Mal e Escassez de Solidariedade

Neste tópico, merece ser invocada a teoria trazida por Hannah Arendt em sua obra *Eichmann em Jerusalem*, que menciona a terminologia *banalidade do mal*, no sentido de indicar que Eichmann, um dos maiores carrascos do nazismo, poderia ser considerado como um *lacaio do sistema*, que obedecia fielmente às ordens que lhe foram emanadas e as incumbências que lhe foram atribuídas, mesmo que se tratasse de casos de extermínio. Assim, todo esse mal passa a ser banal.

Desta feita, a expressão utilizada retrata que alguns indivíduos, pessoas comuns, agem como *marionetes* de um sistema, reprisando hábitos e costumes sociais tradicionais, de modo que tais atos passem a ser vistos como rotineiros. No caso do holocausto, pessoas diretamente envolvidas poderiam ter evitado o pior, mas ficaram

apáticas e apoiaram o sistema, sendo verdadeiras peças da engrenagem nazista, assistindo a tudo e participando das atrocidades, mortes e perseguições sofridas pelos Judeus, sem defender aqueles que gratuita e covardemente eram executados. No caso de Eichmann, este alegara que entendia estar cumprindo o seu dever funcional.

A vida, a dignidade, o respeito e a liberdade foram cerceados e devastados, mas aquilo parecia ser algo *natural*, aceitável e *banal*. A alienação dos alemães era tamanha que confiaram seus destinos nas mãos de um tirano que espalhava ódio e perversão por onde passava, avassalando a vida de milhares de pessoas de bem.

O problema que se traz neste artigo reside no fato de verificar se os casos concretos hoje ocorridos na Europa – ainda que em um grau menor e sem compará-los ao terror do holocausto – também poderiam ser considerados como barbárie e atos de desumanização. Reitere-se (sem almejar traçar um escalonamento entre tais condutas e o número de vidas ceifadas), que é inegável os direitos do homem estarem sendo rasgados. O artigo 1º da Declaração Universal dos Direitos do Homem prevê que todos devem agir em relação aos outros com fraternidade. Isto, claramente, não ocorreu nos casos trazidos, comprovando uma total escassez de fraternidade e solidariedade.

Cabe assinalar a barbárie de um indivíduo que arremessa moedas ao chão para que pessoas necessitadas se engalfinhem e travem autêntica luta humana ao ar livre por centavos de euros.

Esse indivíduo não cumpre o dever universal de respeito, que recai sobre qualquer cidadão em face do outro, repousando nos valores da fraternidade e solidariedade, a ser interpretado em face das justas exigências da moral, da ordem pública e do bem-estar de uma sociedade democrática (MIRANDA 2016, p. 270). Do mesmo modo, quem cobre o corpo com bombas e se explode, matando inocentes, quem joga um carro em cima de semelhantes em um ponto turístico ou entra em um bar fuzilando outros cidadãos, é bárbaro e compromete a efetividade da solidariedade e da paz, colocando-as cada mais em xeque na visão da coletividade.

O indivíduo que *caça refugiados* – como quem caça um animal selvagem, ou vai pescar um peixe – por razões de puro etnocentrismo, além de violar direitos do homem é, também, indigno. Afinal, *só a solidariedade garante plenamente a dignidade de cada um, em quaisquer circunstâncias da vida* (MIRANDA, 2008, p. 211). Isso fica comprovado quando se analisa a conceituação técnica de solidariedade: "Sentimento de amor ou compaixão pelos necessitados ou injustiçados, que impele o indivíduo a prestar-lhes ajuda moral ou material"; e "Estado ou situação de um grupo que resulta do compartilhamento de atitudes e sentimentos, tornando o grupo uma unidade mais coesa e sólida, com a capacidade de resistir às pressões externas"[17].

Solidariedade, então, está relacionada à alteridade, ou seja, ao respeito pelo próximo, a ver a vida com os olhos dos seus semelhantes, a pensar no outro, a manter respeito pelos demais. Agir com honestidade de propósito de modo a realizar atos bondosos e justos para com os demais, em tom de ajuda, apoio, suporte ao necessitado. É saber viver em sociedade, respeitando as diferenças, em harmonia, primando pela paz e respeito às pluralidades de uma comunidade.

Consoante os dizeres de Arendt, na obra em que aborda o citado julgamento (2006, p. 274) "foi como se naqueles últimos minutos estivesse resumida a lição que este longo curso de maldade nos ensinou – *a lição da temível banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos", parece que, para alguns, fazer o mal é tão banal a  ponto de indivíduos reivindicarem até a autoria de chacinas.

Eis o grande perigo: a humanidade pensar que todos estes episódios representam algo normal, corriqueiro e que tranquilamente podem vir a ser aceitáveis na cotidianidade, ou seja, tratando toda essa atrocidade como algo *banal,* comum. Será preciso

[17] Observa-se que os significados apresentados foram extraídos do sítio eletrônico do Dicionário Michaelis. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/busca?id=2aB1W>>. Acesso em 15 jul. 2017.

haver a concreta efetivação de políticas públicas eficazes com a meta de combater e fazer cessar ofensas à dignidade humana e atrocidades como as narradas nos casos concretos trazidos neste capítulo, para que se alcance a verdadeira paz.

No que tange ao combate à banalização, merece ser citado o papel desempenhado neste campo pelos direitos humanos, consoante a observação de Herrera Flores (2009, p. 146):

> [...] Trabalhar com e para os direitos humanos supõe, pois, ir contra a banalização das desigualdades e injustiças globais que um pensamento descomprometido e acrítico defende. Lutar contra essa banalização é o principal desafio que encontramos, os que nos comprometemos teórica e praticamente com os direitos humanos" [...].

Portanto, tendo como lição os ensinamentos de Herrera Flores, o desafio está lançado e o norte dos direitos humanos segue sendo a busca pela paz, dignidade, igualdade, solidariedade, fraternidade e por uma vida harmoniosa da sociedade, respeitando-se todas as diferenças.

## Considerações Finais

O presente ensaio demonstrou que a Europa enfrenta hoje graves casos de desumanização e violações aos direitos fundamentais, consoante análise concretista ora apresentada. Neste sentido, por meio de uma visada fenomenológica do panorama hoje vivido, foi possível traçar um paralelo e constatar que tais fatos se assemelham a cenários catastróficos ocorridos há mais de cem anos, na Europa, com a eclosão da Primeira e Segunda Guerra Mundial. Cenários em que milhares de vidas humanas foram ceifadas e que jamais se imaginou voltar a ser enfrentado pela humanidade. Dessa forma, algumas conclusões podem ser extraídas da pesquisa:

Ao mesmo tempo em que a ciência evoluía e havia um notável progresso tecnológico ao dispor da humanidade – fatores que

poderiam conferir ao homem uma vida cada vez melhor, também houve uma má utilização dessa tecnologia, como uma ferramenta de destruição humana.

Dessa forma, se de um lado a preocupação com os bens materiais e com a indústria era enorme, a atenção destinada ao homem para com seu semelhante foi restando cada vez mais reduzida. Foi nesse contexto que aconteceu a Primeira Guerra Mundial e uma devastação considerável na humanidade, pelas mortes ocorridas e pelas variadas feridas físicas e simbólicas que ocorreram. Ainda, nesta época, havia forte ênfase aos números, ao cogito, à matemática e ao *darwinismo* (seleção natural), quando então surgiu a fenomenologia, o método especificamente filosófico.

A seguir, restou demonstrado que a Segunda Guerra Mundial representou um dos momentos mais tristes da história mundial, causando milhares de mortes, fazendo muitos feridos, destruindo territórios e tendo como marco negativo principal o holocausto, o nazismo e o tirano Adolf Hitler. A barbárie vitimou milhares de pessoas e era o panorama vivido naquela altura.

Com o fim desse período, houve a criação das Nações Unidas, a luta incessante pela paz e pela implementação de normas que viessem a proteger a dignidade da pessoa humana, os direitos fundamentais e os direitos do homem. Como se pôde observar, diversos textos legais passaram a prever tais garantias o que representou, de fato, um marco na evolução do instituto. Entretanto, em uma situação paradoxal, enquanto políticas públicas passaram a prever em suas normas essa categoria jurídica, o homem pareceu estar mais violento e com o *animus* de violar tais garantias.

No recorte do presente estudo isso ficou claro, ao ter sido enfatizada a criação da Carta de Direitos Fundamentais da União Europeia, tal como uma série de direitos fundamentais nela contemplados. Também servem para corroborar esse entendimento de clareza, o enfoque atribuído a alguns casos

concretos de desumanização e as graves violações a esses mandamentos apontados nas observações tecidas.

Dessa maneira, conclui-se que a vida, o bem mais precioso, acaba por ter seu valor reduzido por alguns indivíduos que gratuitamente violam a honra de seus semelhantes, transformando tais agressões em algo *banal*. Isso é constatado por meio de uma visada direta, voltada ao mundo da vida, que desvela uma total escassez de fraternidade por parte desses indivíduos, que trazem de volta à Europa uma sensação de autêntico *déjà-vu* no que tange às violações de direitos do homem. Portanto, com toda essa crueldade apontada, atesta-se que há uma nítida volta da barbárie.

## Referências

ARENDT, Hannah. **EICHMANN EM JERUSALÉM: um relato sobre a banalidade do mal.** Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CAPALBO, Creusa. **Fenomenologia e Ciências Humanas**. Aparecida, São Paulo: Ideias e Letras, 008.

D´ANGELO. Marta. **Saber Fazer Filosofia. Pensadores Contemporâneos**. São Paulo: Ideias Letras, 2011.

DARTIGUES, André. **O que é a fenomenologia?** Tradução de Maria José J.G. de Almeida. 10 ed. São Paulo: Centauro 2008.

FARIA, Ana Paula Rodrigues Luz. **O diamante ético e as manifestações sociais no Brasil – por uma teoria crítica dos direitos humanos na perspectiva de Joaquín Herrera Flores**. In História da Filosofia do Direito. O paradigma do Uno e do Múltiplo Dialético, Retórico e Erísitico. Coord. Aloísio Krohling e Dirce Nazaré de Andrade Ferreira. Curitiba: Juruá, 2014.

FLORES, Joaquín Herrera. **Teoria Crítica dos Direitos Humanos**: os Direitos Humanos como produtos Culturais. Tradução de Luciana Caplan, Carlos Roberto Diogo Garcia, Antonio Henrique Graciano Suxberguer e Jefferson Aparecido Dias. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. **Fenomenologia e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.

KROHLING, Aloísio. **Ética e a descoberta do outro.** Curitiba: CRV, 2010.

_____.**A Ética da Alteridade e da Responsabilidade**.Curitiba: Juruá, 2011.

_____.**Dialética e Direitos Humanos: Múltiplo Dialético. Da Grécia à Contemporaneidade**. Curitiba: Juruá, 2014.

LAFFER, Celso. A ONU e os direitos humanos**.** DOSSIÊ ONU E PAZ. **Estudos Avançados**. v.9, nº25. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141995000300014>>. Acesso em 14 jul. 2017.

MICHAELIS. **Dicionário Brasileiro de Língua Portuguesa**. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues>> Acesso em: 11 de julho de 2017.

MIRANDA, Jorge. **Manual de Direito Constitucional**. Coimbra: Coimbra Editora, 2008.

_____. **Curso de Direito Constitucional**. Volume 1. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016.

REALE, Giovani. **História da Filosofia Antiga**: I Das Origens a Sócrates. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 1990.

SOARES, António Goucha. **A Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia - A proteção dos Direitos Fundamentais no Ordenamento Comunitário.** Coimbra: Coimbra Editora, 2002.

**11**

# O *Jihad* contemporâneo e a desconstrução do outro: o caso do menino sírio Alan Kurdi

*Alexandre Oliveira Santos Amorim*[1]

## Introdução

Um menino surge afogado em uma praia do mar Mediterrâneo, uma jornalista turca (Nilüfer Demir) fotografa o cadáver debruçado sobre a areia e, de maneira viral, a imagem do jovem de apenas 3 anos de idade, vestido com camisa vermelha e bermuda azul, atravessa fronteiras de todo o globo pelos mais variados meios midiáticos.

Inicialmente reportado como Aylan Kurdi, mas corretamente identificado posteriormente como Alan Kurdi, o infante não foi o único fatalmente vitimado naquele dia de 2 de setembro de 2015 – ele e sua família (além de outros fugitivos que, juntos, estavam em 16 pessoas em um bote com capacidade máxima para 8) eram refugiados sírios que tentavam chegar à Europa em meio à crise que estava ocorrendo em sua terra natal. De todos os familiares de Alan Kurdi que estavam na embarcação, apenas seu pai sobreviveu para relatar os fatos ocorridos naquela ocasião.

[1] Mestrando do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direitos e Garantias Fundamentais da Faculdade de Direito de Vitória. Advogado graduado pela Fundação de Assistência e Educação – FAESA e professor de Direito Constitucional substituto da mesma instituição. Professor de Direito Constitucional do Centro de Evolução Profissional - CEP (preparatório para concursos públicos).

Levados a escapar dos atos terroristas causados pelo Estado Islâmico (ISIS), milhares de pessoas viram-se forçadas a abandonar seus países, especialmente a Síria – grande foco de ataque pelos radicais islâmicos – na busca de abrigo em outros países. Grécia, Alemanha, França e até mesmo países do lado do Atlântico como o Canadá (destino final que a família Kurdi almejava conseguir) e o Brasil vivenciaram um fluxo migratório que não se via desde a 2ª Guerra Mundial.

A partir do fenômeno em questão, o mundo dividiu-se entre os que desejavam recepcionar os refugiados em seus países e outros que, preocupados com possíveis terroristas disfarçados de fugitivos, viessem a aproveitar a debandada desses para a facilitação da circulação de mais agentes do Estado Islâmico pelo mundo.

Esse último grupo deu início a uma onda de manifestações xenofóbicas, exigindo que seus governos não permitissem o ingresso dos fugitivos, culminando em situações de um impasse internacional em que famílias permaneciam na costa de algumas praias por não conseguirem autorização do país em que se encontravam para adentrar mais no território. Tanto o "jihad" levado a cabo pelo Estado Islâmico, quanto a reação daqueles que não desejavam o ingresso de refugiados em suas fronteiras por razões puramente xenofóbicas, serviram para demonstrar a falta de reconhecimento de si mesmo no "outro".

A negação do próximo como o "outro" é fruto de um constante processo de desumanização, acentuado principalmente no período da 2ª Guerra Mundial, em que o deslumbre com a ciência e a tecnologia faz com que o homem agregue mais valor à técnica que às pessoas. Tudo fica mais "frio" quando o homem pensa que o mundo em que vive foi escrito em caracteres matemáticos, como se a vida pudesse vir a ser reduzida em uma única equação regente.

Nessa mesma esteira, a sociedade, apegada cada vez mais às coisas que às pessoas, é bombardeada por uma incessante corrente de informações, advindas das mais variadas fontes midiáticas,

especialmente da televisão, jornal impresso e *internet*, parece estar "anestesiada" diante de tantas barbáries. Há um misto curioso de sensações. Busca-se a notícia, mas, ao mesmo tempo, pouca importância lhe é atribuída quando parece dizer respeito apenas a um "outro" distante da realidade.

É nesse ponto que a pretensão do presente estudo repousa: na análise da viralização da foto do cadáver do menino Alan Kurdi em uma praia do mar Mediterrâneo e a reação da sociedade que consumiu essa notícia, sob a ótica do seguinte questionamento: o que é a morte do menino Alan Kurdi, em uma visada fenomenológica, à luz da teoria do reconhecimento?

Para que seja possível desvelar-se esse fenômeno, será utilizada, neste estudo, a metodologia fenomenológica Heideggeriana, por parecer ser a mais adequada ao tipo de problema a ser perseguido.

## 2 O "Jihad" Contemporâneo e a Falta Do Reconhecimento do "Outro": O Caso Do Menino Sírio Alan Kurdi

Criado em 2013, o Estado Islâmico no Iraque e na Síria (ISIS) começou como uma ramificação da organização terrorista Al-Qaeda (Iraque), mas posteriormente ambos romperam ligações. Logo após, os extremistas declararam um califado, alterando seu nome para "Estado Islâmico" (EI), anunciando a intenção de impor sua vontade pela força e pelo medo, o que fez com que atualmente seja considerado um dos principais grupos "jihadistas" do mundo.

O foco de atuação do Estado Islâmico é o Iraque e a Síria, sendo que, nessa última, os radicais conseguiram exercer um forte domínio. Seu principal líder é Abu Bakr al-Baghdadi, tido como um comandante de campo tático e designado "califa de todos os muçulmanos". Aparentemente, ele se juntou à insurgência em 2003, em seguida à invasão do Iraque, liderada pelos Estados Unidos. Diante dos avanços do Estado Islâmico, é possível que se torne o *jihadista* mais influente do mundo.

Conforme o Observatório Sírio para os Direitos Humanos (SOHR)[2], até o mês de julho de 2017, o número de civis mortos na Síria, em virtude de ataques extremistas do grupo terrorista ISIS, chega a 4317. Além desse número, existem outros movidos por fatores relacionados ao Estado Islâmico, como 23664 civis mortos por conta de ataques aéreos das forças de Bashar Al-Assad (Presidente da Síria), 14696 civis prisioneiros mortos em centros de detenção ligados ao regime sírio e, ainda, 5200 pessoas sírias sequestradas pelo Estado Islâmico.

Crianças, mulheres e gays são alguns dos grupos minoritários que sofrem brutalmente nas mãos dos radicais islâmicos[3]. Estima-se que 4 milhões de mulheres atualmente estão sob o controle do Estado Islâmico – a maioria delas vítimas de tráfico sexual. A prática do estupro, nesses casos, não é vista de forma pecaminosa pelo grupo extremista, uma vez que se tratam de "mulheres não islâmicas"; porém, curiosamente, mulheres também são recrutadas pela organização terrorista para desempenharem papéis na sociedade radical islâmica, tais como a perpetuação da empreitada "jihadista". Vale ressaltar que igualmente são comuns o assassinato, a crucificação, o enterro vivo e a exploração sexual das crianças capturadas.

Diferentemente da Al-Qaeda (organização que deu origem ao Estado Islâmico), esse último não lança mão de fundamentos religiosos para justificar seus atos de terror. O ISIS[4] defende a guerra sem qualquer tipo de limite ou restrição (inexistindo qualquer chance de arbitragem, por exemplo) e seus atos de violência advêm de duas frentes. A primeira liderada por discípulos de Sayyid Qutb – (islamita egípcio radical considerado o teórico supremo do "jihadismo" moderno), que tinha como alvo regimes

[2] Disponível em <https://infograficos.oglobo.globo.com/mundo/cinco-pontos-para-entender-o-grupo-isis/acoes-crueis-18885.html#description_text>. Acesso em 11 jul. 2017.

[3] Disponível em < http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/07/como-o-estado-islamico-trata-mulheres-criancas-e-homossexuais.html>. Acesso em 11 jul. 2017.

[4] Sigla inglesa que, em português, significa "Estado Islâmico do Iraque e da Síria" (tradução livre).

árabes seculares favoráveis ao Ocidente (chamados de "inimigo próximo" por eles).

Com o assassinato de Anwar Sadat (presidente do Egito na década de 80), a violência islâmica foi cessada até o final da década de 90 (após grande número de mortos) e muitos combatentes retornaram ao Afeganistão (ainda na década de 80) para lutar contra um novo "inimigo global", a União Soviética. Foi aí que veio a segunda frente de violência islâmica – com o "jihad" empreendido contra os soviéticos, que esbarrou nos Estados Unidos da América e também na Europa, patrocinado principalmente por Osama Bin Laden, um milionário saudita radical.

A atuação de Bin Laden culminou na ofensiva contra as torres gêmeas, no fatídico 11 de setembro de 2001, em um ato chamado por si mesmo de "jihad defensiva" (uma resposta à dominação americana sobre as sociedades muçulmanas). Diferentemente das duas frentes acima, o Estado Islâmico não fundamenta suas barbáries em preceitos teóricos, políticos ou teológicos[5]. Tanto radicalismo demonstra claramente a falta de "se enxergar no outro", de saber que o próximo é alguém que também detém direitos, que precisa e merece ser respeitado.

O modo de ver o próximo levado a cabo pelos radicais islâmicos, ao dividirem o mundo entre seculares e islâmicos autênticos, legitima todos os seus atos terroristas. É fácil notar,no entanto, que a identidade atribuída aos ditos "pecadores" resulta em uma visão distorcida (talvez cômoda para a organização terrorista) daquele que deveria ser visto como "semelhante". A falta de reconhecimento da identidade do próximo culmina nas mais diversas barbáries já provadas pela História, uma vez que o não reconhecimento ou o reconhecimento errôneo podem causar danos, podem ser uma forma de opressão, aprisionando alguém numa modalidade falsa, distorcida e redutora (TAYLOR, 2014, p. 241).

---

[5] Disponível em < http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2014/09/140911_estado_islamico_brutalidade_lgb>. Acesso em 11 jul. 2017.

Segundo Taylor, o discurso do reconhecimento desdobra-se basicamente em dois níveis:

> Em primeiro lugar, na esfera íntima, ao compreendermos que a formação da identidade e do Self ocorre num contínuo diálogo e luta com outros significativos. E, em segundo, na esfera pública, em que uma política do reconhecimento igual veio a desempenhar um papel cada vez mais importante. (2014, p 249-250)

Ambos os níveis comunicam-se e há movimentos importantes que tentam mostrar o vínculo entre ambas as esferas, como o feminismo, por exemplo. Em relação aos oprimidos pelo grupo terrorista Islâmico, certamente devem existir consequências relacionadas à identidade que cada perseguido fará de si mesmo após sofrer as atrocidades. Por conta da relação hostil e da falta de tratamento humano dispensado aos "impuros", percebe-se ,por conseguinte, uma predominância em relação à falta de reconhecimento do "outro" em uma perspectiva externa (esfera pública).

Conforme Honneth, o reconhecimento da dignidade dos indivíduos e grupos forma uma parte vital do conceito de justiça (2007, p. 80), ou seja, a falta de reconhecimento do próximo como detentor de direitos tem consequências não só para aquele que é "diretamente atingido" (os perseguidos pelo Estado Islâmico). Toda a sociedade (em uma escala global) também é prejudicada, mas talvez não se dê conta em um momento inicial.

A fuga dos milhares de sírios para outras localidades por conta de toda a onda de violência movida pelo Estado Islâmico, além das milhares de mortes tanto civis quanto militares ocorridas em solo sírio, parece chocar o mundo ocidental em um primeiro instante. Talvez esse mesmo mundo ocidental, no entanto, padeça do mesmo "mal" sofrido pelos radicalistas muçulmanos: a falta de reconhecimento do próximo.

"Se estas imagens, com poder extraordinário, de uma criança síria morta levada a uma praia não mudarem as atitudes da Europa

com relação aos refugiados, o que mudará?". Esse foi o questionamento lançado pelo jornal britânico "Independent"[6] ao publicar a foto do menino Kurdi que levou o mundo a refletir sobre todos os acontecimentos da Síria. Provavelmente, enquanto os indivíduos não venham a se enxergar nos seus próximos (falta de reconhecimento ou reconhecimento errôneo), mais casos semelhantes ao de Alan Kurdi e milhares de outros fugitivos da violência continuarão a ser reportados.

## 3 A Sociedade do Consumo e do Espetáculo Midiático: Um Olhar Fenomenológico

Com o deslumbramento pelas ciências e pelas novas tecnologias, aliada à já comentada neste estudo impressão de que o mundo foi escrito por caracteres matemáticos precisos, a sociedade vive um momento em que o "ter" aparece em primeiro plano em detrimento do "ser". Há uma impressão de que o tempo passa cada vez mais depressa em um mundo onde o homem, mergulhado em tantas tarefas, não consegue satisfatoriamente dar conta de todas elas, gerando uma sensação de impotência cujo vazio , em muitos casos, urge ser preenchido por bens materiais.

Bauman, em sua obra intitulada "Vida Para o Consumo: a transformação das pessoas em mercadoria" (2008, p. 48), aduz que, nos últimos séculos, o consumismo cresce vertiginosamente, alertando ser um atributo da sociedade. Para o filósofo polonês, há que se diferenciar o consumo do consumismo, sendo que, para ele, atualmente predomina o segundo:

> Ao contrário do consumo, que é principalmente uma característica e uma ocupação do indivíduo humano, o consumismo é um atributo da sociedade. Para que uma sociedade seja digna desse atributo, a capacidade essencialmente individual de querer,

[6] Disponível em < http://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/09/foto-chocante-de-menino-morto-vira-simbolo-da-crise-migratoria-europeia.html>. Acesso em 15 jul. 2017.

> desejar e ter anseio devem ser separados (‘alienado’) dos indivíduos (como foi a capacidade de trabalhar na sociedade de produtores) e deve ser reciclada/reificada como uma força externa capaz de pôr em movimento a ‘sociedade de consumo’ e manter-se afastado como forma específica da comunidade humana, ao estabelecer os parâmetros específicos da vida e estratégias específicas e manipular as probabilidades de escolhas e comportamentos individuais.

Toda essa cadeia de desejo, consumo e obsolescência acabou sendo transferida das coisas para as pessoas e, a essa altura, cabe ressaltar a fenomenologia e a sua contribuição neste estudo.

A fenomenologia é um método por excelência da imaginação criadora, porque permite que o filósofo vá além do visível, pois a fenomenologia propõe uma visada direta às coisas mesmas “em carne e osso”. O ente deve ser deixado “livre” e “desencoberto” para que possa se mostrar em sua plenitude.

Gestada nas últimas décadas do século XIX, a fenomenologia nasce e se desenvolve acompanhando o triunfo da razão industrial, em que o homem deixa de ser visto como destinatário final do mundo, para ser apenas uma “peça” que serviria para criá-lo (GUIMARÃES, 2005, p. 17). As barbáries ocorridas na época da Revolução Industrial, com todas as condições subumanas de trabalho em jornadas exaustivas em situações precárias e exploratórias, deixam clara a forma como a técnica moderna e suas máquinas parecem ter vencido a humanidade do indivíduo.

O primeiro texto em que se faz menção à fenomenologia é o “Novo Organon”, de 1764, de Johan Heinrich Lambert. Àquela altura, a nomenclatura utilizada não era exatamente “fenomenologia”, mas uma “teoria da ilusão” sob diferentes formas. Posteriormente será Kant quem irá cunhar melhor o termo ao redigir uma carta a Lambert, mencionando a “phaenomenologia generalis” (DARTIGUES, 2010, p. 9).

Hegel traz o termo para a tradição filosófica no processo dialético, relacionando a fenomenologia com a filosofia em “A

Fenomenologia do Espírito". O absoluto estaria presente em cada momento da experiência humana: religiosa, estética, jurídica e política, por exemplo (DARTIGUES, 2010, p. 10). A fenomenologia como filosofia, entretanto, demonstrando que "todo feito humano é por essência significativo", nasceu com Franz BRENTANO (RIBEIRO JUNIOR, 2003, p.20).

Tido como o "pai" da fenomenologia, Edmund Husserl (1859-1938), filósofo, matemático, catedrático de Freiburg e crítico ao cientificismo, defende que o homem seja "devolvido" ao seu local de importância no mundo. Preocupado com a desumanização e com o "destrilhamento" das ciências, Husserl busca fazer da filosofia uma ciência do rigor, almejando a filosofia primeira e o retorno à subjetividade. Seu objetivo fenomenológico era a reconciliação do homem com a natureza, do sujeito com o objeto, da existência humana com as "coisas mesmas" - o mundo da vida.

Para que o Dasein[7] (único ente privilegiado com linguagem) pudesse desvelar os entes intramundanos encobertos pela técnica moderna, três simples etapas deveriam ser seguidas. A primeira consiste no *epoché*, isto é, na "suspensão do mundo". Todo o modo tradicional de se enxergar o ente deve ser repensado pelo Dasein. Em seguida, no plano da imanência, deve-se deixar o ente se desvelar em todos os seus possíveis sentidos para, em um último momento, ser feita uma análise de todo o processo e a escolha daqueles sentidos possíveis para o ente.

Isso porque o mundo posto, com todos os seus entes, carece de um sentido que deve ser atribuído pelo Dasein. O vermelho, por exemplo, só encontra sua razão de ser por haver alguém que o enxergue e o permeie de sentido. Cada ente pode encontrar uma infinidade de finalidades conforme aquele que o vê ("ser para"), como a pólvora, que pode contribuir tanto para um belo espetáculo pirotécnico de réveillon, quanto para se tirar a vida de alguém com

[7] Tradicionalmente traduzido do alemão como "ser-aí", o Dasein, em linhas gerais, pode ser enxergado como o homem, mas não no seu aspecto corpóreo, mas seu fluxo de consciência, capaz de atribuir sentido a todos os outros entes intramundanos ao seu redor.

o auxílio de uma arma de fogo. É nessa toada que Martin Heidegger (1889-1976), filósofo, também catedrático de Freiburg, autor de "Ser e Tempo" e discípulo direto de Edmund Husserl, caminha ao prelecionar que a técnica deve apenas ser um meio para se alcançar a finalidade e não o fim de tudo em si mesma. Os métodos em excesso culminam na crise da modernidade (HEIDEGGER, 2009).

Mesmo com toda a construção filosófica Husserliana e Heideggeriana, o homem, porém, parece continuar enxergando o seu próximo apenas "superficialmente". O Dasein, que deveria atribuir um sentido aos entes intramundanos com vistas a um mundo melhor, por vezes acaba sendo o responsável pelo processo de desumanização e desconstrução de seus semelhantes ao começar a enxergá-los apenas como demais entes intramundanos e não mais como outros Daseins.

É o que parece acontecer no processo migratório dos refugiados sírios (e que pode ser estendido a outros casos análogos). A desumanização e a falta de se ver no "outro" vão na contramão daquilo que a teoria do reconhecimento e a fenomenologia apregoam. O deslumbre com as ciências e com a técnica moderna jamais poderiam cegar o homem, fazendo-o não mais enxergar o seu semelhante.

A sociedade de consumo, ávida por consumir não só bens, mas também notícias, consome o que está ao seu redor em alta velocidade e põe-se pronta ao próximo momento de consumo, em um ciclo que, repetido à exaustão, causa uma espécie de "anestesiamento sentimental", resultando no aprofundamento do processo de desumanização na falta de se ver no "outro".

A busca pela notícia e pela atualização em um mundo que tenta alcançar patamares cada vez mais elevados de proteção aos direitos humanos causa um fenômeno contraditório: ao mesmo tempo em que todos se fragilizam com a notícia de refugiados de guerra e com a foto de um menino de 3 anos morto, vítima de uma tentativa fracassada de fuga da perseguição islâmica radical, pouco

tempo depois o fenômeno parece ficar presente apenas como uma vaga lembrança no imaginário coletivo.

À época, várias reações à foto ocorreram em inúmeros locais do mundo e por intermédio dos mais variados meios de mídia. Diversas homenagens foram prestadas ao menino Kurdi[8]. Seja por textos, ilustrações, murais, montagens ou vídeos, em setembro de 2015, o olhar mundial lançava-se sobre o caso Alan Kurdi e sua repercussão sobre a política mundial de combate ao terrorismo e recepção de refugiados.

De setembro de 2015 aos dias atuais, todavia, o Estado Islâmico parece ganhar ainda mais força, atingindo direta e indiretamente não mais apenas os Estados Unidos da América (tradicionalmente vistos como símbolo de toda a cultura ocidental), mas também a Europa. A Alemanha, por exemplo, viu-se forçada a facilitar o ingresso dos refugiados em seu território para não passar uma imagem hipócrita aos países do Oriente Médio, uma vez que defende a bandeira da proteção aos Direitos Humanos. Para limitar esse ingresso, não deixou, por sua vez, de impor burocracias (advindas do Regulamento de Dublin, posteriormente suspenso).

## Considerações Finais

Na era da sociedade do espetáculo e do consumismo, quase tudo é descartável. A obsolescência dos produtos e o anseio pelo novo permeiam não só aquilo que se compra, mas tudo o que é levado ao homem. A notícia de ontem já é "velha". Os sítios da *internet* especializam-se em notícias rápidas, apresentadas em 1 minuto, algumas redes sociais limitam a comunicação a poucos caracteres, como o *twitter*, por exemplo, e o sentimento de que tudo precisa estar posto, imediatamente, impera na atualidade.

[8] Disponível em <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/09/ilustracoes-homenageiam-menino-sirio-morto-em-praia-em-redes-sociais.html>. Acesso em 15 jul. 2017.

É aí que entram as notícias sobre a barbárie provocada pelo Estado Islâmico e as diferentes reações de quem se viu direta ou indiretamente tocado pela migração dos refugiados sírios.

Alguns se puseram imediatamente contrários à recepção desses em seu território, outros pugnavam pela abertura das fronteiras e imediata acolhida dos perseguidos e há ainda aqueles que "apenas" assistiram ao fenômeno, sentindo compaixão e empatia pelos debandados ou questionando ferrenhamente a real necessidade de sua saída do país.

Em meio às infindáveis discussões pró ou contra recepção de refugiados, um menino de 3 anos de idade aparece afogado em uma praia do mar Mediterrâneo e sua imagem roda o planeta pelos mais variados meios midiáticos. Os olhares internacionais se voltam à imagem do policial que realiza anotações em pé junto ao cadáver daquela criança que, em uma tentativa desesperada de uma existência melhor, perdeu sua vida ainda tão jovem. A discussão sobre a violência provocada pelo Estado Islâmico ganha mais força e a pergunta-guia deste estudo encontra seu lugar: o que é a morte do menino Alan Kurdi, em uma visada fenomenológica, à luz da teoria do reconhecimento?

Enquanto muitos criticavam a atuação do Estado Islâmico e toda a barbárie levada a cabo pelos seus integrantes, talvez a sociedade (em um nível mundial) não tenha parado para refletir seriamente sobre o papel de diversos outros responsáveis não só pela morte daquele menino de 3 anos, morto na praia, mas de milhões de outros "Kurdis" que, até os dias atuais, sofrem com a necessidade de fugir de sua terra natal, chegando, em muitos casos, a perder a vida (permanecendo em seu país ou tentando fugir dele).

Não só os radicais islâmicos cometem atrocidades ao perseguir e assassinar todos aqueles ditos "seculares" ou "impuros". Aquele que, por razões xenofóbicas, não recepciona alguém que, por um ato de desespero, foge de sua terra natal (muitas vezes só com a roupa do corpo) também é um radical. Talvez não islâmico e talvez sem fuzis ou bombas, mas também é um terrorista.

O fenômeno da imagem do menino Alan Kurdi já sem vida deveria servir para relembrar à sociedade mundial acerca de toda a desumanização que persiste ciclicamente em ocorrer. Ao invés, a foto mostrou-se apenas como algo que pode ter causado impacto em um momento inicial, sem desdobramentos significativos no combate ao terrorismo e à xenofobia.

O próprio pai do menino Kurdi, às vésperas do aniversário de 1 ano da morte de seu filho, desabafou ao jornal britânico *Telegraph*: "Todos disseram que queriam fazer algo por conta da foto que os tocou tanto. Mas o que está acontecendo agora? Pessoas ainda estão morrendo e ninguém está fazendo nada sobre isso".[9]

Ao que parece, o caminho da teoria dos direitos humanos ainda é longo.

## Referências

BAUMAN, Zygmunt. Vida para o consumo: a transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

DARTIGUES, André. O que é a fenomenologia? São Paulo: Centauro, 2010.

GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. Fenomenologia e direitos humanos. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.

HEIDEGGER, Martin. Introdução à filosofia. Tradução Marco Antônio Casanova. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HONNETH, Axel. In. Teoria crítica no século XXI. São Paulo: Annablume, 2007.

RIBEIRO JÚNIOR, João. Introdução à fenomenologia. São Paulo: Edicamp. 2003.

TAYLOR, Charles. Argumentos filosóficos. trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

[9] Disponível em: <http://www.telegraph.co.uk/news/2016/09/01/photo-of-my-dead-son-has-changed-nothing-says-father-of-drowned/>. Acesso em 22 jul. 2017. Tradução livre.

# Posfácio

# Zéfiros pós-modernos

*Bruno Gadelha Xavier*[1]

Quais são as definições de Pós-Moderno? Seria possível fazer um mapeamento, uma cartografia, da temática e enquadrar suas vicissitudes ideológicas? E como o Direito entra no certame discursivo em tela? O começo de uma possível resposta somente me parece possível com a sintomática passagem jocosa de Slavoj Zizek, na qual ele relembra uma antiga anedota soviética: na década de 30, quando o escritor turco comunista Panait Istrati visitou a antiga União Soviética, na qual um defensor do regime tentou justificar a todo custo o uso da violência, frente os inimigos da bandeira vigente, mencionando o famoso ditado "Não se pode fazer uma omelete sem quebrar alguns ovos". Istrati então replicou: "Ok, quebrei os ovos, e agora? Cadê a omelete prometido?".

A anedota relatada por Zizek justifica as indagações nas Ciências Sociais sobre o contexto do que é o Pós-Moderno: há a ruptura com a Modernidade, e então, quais os avanços teóricos e sociais prometidos? Seria a Pós-Modernidade uma *logo*

[1] Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutorando em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Doutorando em Direitos e Garantias Fundamentais pela Faculdade de Direito de Vitória (FDV). Mestre em Direitos e Garantias Fundamentais pela Faculdade de Direito de Vitória (FDV). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Pós-graduado em Direito Processual no Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito de Vitória – FDV. Membro dos Grupos de Pesquisa Direito, Sociedade e Cultura (FDV) e NEPEFIL (UFES). Professor Universitário. Email: brunogadelhaxavier@hotmail.com.

mercadológica aplicada ao contexto de mutabilidade macro da economia pautada na lógica capitalista? As denúncias de pensadores materialistas, como David Harvey[2], aparenta ser o enquadramento do "pós" um momento de enfraquecimento das possíveis críticas sociais e das instituições que contrariam a hegemonia do capital.

A visão de Zizek, neste sentido, quando o mesmo observa o campo da arte, parece ser adequada para o tipo de questionamento que se propõe. De acordo com o filósofo, o que passa despercebido usualmente na tentativa de cisão entre modernidade e pós-modernidade é, justamente, o próprio *status* da interpretação dos fenômenos sociais. Tanto a modernidade como a pós-modernidade concebem o ato de interpretar como algo inerente ao seu objeto, sem este não se tem acesso ao que se pode considerar enquanto uma obra de arte, por exemplo – o "paraíso" no qual todos estariam aptos a interpretar a obra, sem levar em conta a versatilidade da mesma, estaria perdido.

A real ruptura entre modernidade e pós-modernidade estaria localizada na relação íntima entre o texto e seus comentários – ou o que pode ser reduzido em linguagem sobre esta forma de lidar com o objeto artístico. O objeto do modernista é, por definição, incompreensível de imediato para o público "comum", funciona como um choque, a forma de exposição de um trauma que encobre o cotidiano do trabalhador e tenta resistir, a *priori*, ao ingresso no regime simbólico da ideologia que prevalece.

Com o ato de interpretação do objeto é que se habilita a ingressar neste choque, informa ao sujeito que o trauma registra, justamente, o ponto de depravação do cotidiano na economia capitalista: assim, a interpretação é o ato conclusivo da recepção, com a percepção traumática como acontecimento vigente.

Por sua vez o que o pós-modernismo faz é o oposto *in totum*, seus objetos são materiais com apelo de massa, da cultura massificada, mas com distinção estética. Filmes como *Blade Runner*,

[2] HARVEY, David. **A condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 2014, p.301.

*Terminator*, e *Blue Velvet*, são exemplos desta faceta expositiva, feitos para o intérprete identificar as mais distintas exemplificações das categorias teóricas de autores como Derrrida, Lacan ou Foucault.

As estruturas do uso da cultura popular são invertidas neste sentido para um campo no qual o prazer do moderno é descobrir o sentido e reconhecer o elemento escondido espetacular da obra de arte, observando o significado no meio de uma confusão "ao olho nu". Já o pós-moderno subverte fórmulas que parecem já conhecidas em busca de categorias teóricas quase "esotéricas" inseridas nas obras[3].

O Pós-Moderno, portanto, demanda o uso da cultura popular como forma de atingir as iras ideológicas de seu propósito dentro da circulação econômica vigente. E é a partir do uso do aporte axiomático de determinada sociedade que a manutenção da passagem da ética para estética – conforme a denúncia de David Harvey – faz sentido. Os clichês da passagem do moderno para a era do "pós" enraizaram-se no descredenciamento de alicerces políticos e sociais da era de outrora, o que nos faz questionar, como Istrati: nesta rapidez, onde está a omelete prometida?

[3] ZIZEK, Slavoj. "Introduction: Alfred Hitchcock, or , The Form and its Historical Mediation". In:_____. (org) **Everything You Always Wanted to Know about Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock)**. Londres: Verso, 1992, pp. 1-2