

## ÉTICA E PÓS-MODERNIDADE

*Profa. Dra. Cristiane Maria Marinho\**

**Resumo:** O propósito desse artigo é pensar a ética contemporânea na perspectiva do conceito de pós-modernidade inserindo essa reflexão no bojo da tradição filosófica do Ocidente. Para uma reflexão mais apropriada, é necessário também situar o universo econômico do capital contemporâneo onde se situa uma possível ética pós-moderna. Dois pensadores nortearão essa reflexão em torno do binômio ética e pós-modernidade: Gianni Vattimo e Zygmunt Bauman.

**Palavras-chave:** ética; pós-modernidade; capitalismo.

**Abstract:** the aim of this article is thinkin the contemporary ethics in perspective of concept about post-modernity, putting this reflexion in the western philophic tradition. For a more apropiated reflexion , it's also necessary to situate the economics universe of contemporary capital where there's a possible post-modern ethics. Two thinkers will guide this reflexion around the binomy ethics and post-modernity. Gianni Vattimo and Zymunt Bauman.

**Keywords:** ethics; post-modernity, Capitalism.

### Introdução

Antes de apresentarmos as concepções de uma ética pós-moderna nos autores contemporâneos Vattimo e Bauman, principal objetivo de nosso artigo, é necessário nos reportarmos inicialmente à ética na tradição ocidental.

A palavra ética vem do grego *ethos* que significa costume, e no latim tem correspondência com a palavra *mors*, de onde deriva o termo moral. Assim, “ética e moral referem-se ao conjunto de costumes tradicionais de uma sociedade e que, como tais, são considerados valores e obrigações para a conduta de seus membros” (CHAUÍ, 1995, p. 340). No entanto, ética e moral, apesar de estarem no mesmo campo de atividade humana, não são sinônimos. A moral está mais relacionada com a atividade cotidiana, como um conjunto de regras norteadoras do comportamento dos homens. Já a ética, compreendida como filosofia moral, implica em uma reflexão que busca problematizar e interpretar o significado dos valores morais.

Para Aristóteles, “o agir bem não deve ser ocasional e fortuito, mas deve se tornar um hábito, fundado no desejo de continuidade e na capacidade de perseverar no bem. Ou seja, a verdadeira vida moral se condensa na vida virtuosa” (ARANHA E MARTINS, 1986, p. 308). Virtude, do latim *virtus* – poder, potência – é um conceito central e determinante na vida moral e significa a capacidade e a força com que o homem se dedica a realizar o dever, na busca permanente do bem.

A concepção de virtude, no entanto, vai se diferenciando ao longo da história da filosofia: na Grécia antiga dos tempos homéricos o homem virtuoso é o guerreiro belo, bom e corajoso; o ideal sofista de virtude é o cidadão justo; para Platão, no século V a.C., a maior virtude é o esforço da purificação das paixões, pois o corpo é um empecilho para a plenitude da razão; para Aristóteles, a virtude é o equilíbrio entre o excesso e a falta, a escolha prudente do justo meio; na tradição cristã, a virtude está na valorização do amor a Deus e ao próximo, da natureza como Criação que submete o humano, e na contemplação de Deus e da vida eterna; os iluministas do século XVIII, vêem a virtude no exercício independente da razão; em Kant, é na força moral da vontade humana no cumprimento do seu dever que consiste a máxima virtude; Nietzsche critica toda essa tradição ocidental sobre moral e virtude e defende a ‘transmutação de todos os valores’ na busca de uma efetivação de uma moral positiva que busque conservar a vida e os seus instintos fundamentais (Ibid., p. 309).

### **O conceito de pós-modernidade**

Para melhor compreendermos o significado de uma possível ética pós-moderna nas reflexões de Vattimo e Bauman, se faz necessário esclarecer o conceito de pós-modernidade nesses dois pensadores, a quem vamos acrescentar os argumentos de Lyotard. A reflexão lyotardiana é imprescindível em qualquer abordagem do conceito de pós-modernidade, pois foi ela quem primeiro se apropriou filosoficamente do termo para a explicitação dessa categoria.

Lyotard tem por objeto de estudo a situação do saber nas sociedades mais desenvolvidas que decidiu chamar ‘pós-moderna’, e “designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX” (LYOTARD, 1993a, p.xv). Essas transformações são pensadas em relação à crise dos relatos e a sua transformação em fábula pela ciência. A pós-modernidade caracteriza-se justamente pela descrença nesses ‘metarrelatos’ relacionados à metafísica e à universidade, ambas

legitimadas pelo progresso científico. A grande narrativa, portanto, se transforma em um simples universo lingüístico pragmático que não é, necessariamente, comunicável<sup>1</sup>.

Lyotard afirma ter escrito o livro *A condição pós-moderna*, de 1979, na intenção de simplificar a “questão pós-moderna”, agravada na medida em que a discussão tomou proporções internacionais, sob o foco das “grandes narrativas” que marcaram a Modernidade: a emancipação progressiva da razão e da liberdade, emancipação progressiva ou catastrófica do trabalho, enriquecimento da humanidade através dos progressos da tecnociência capitalista, e salvação das criaturas pela conversão das almas à narrativa cristã do amor mártir. Todas elas encarnadas na filosofia de Hegel (LYOTARD, 1993b, p. 31). Contudo, esse quadro não descredencia todas as narrativas. Mas somente as grandes narrativas que se auto legitimam universais. As pequenas narrativas é que, diante da deslegitimação das ‘metanarrativas’, assomam em importância por não terem valor de legitimação universal (Ibid., p. 34).

Na Modernidade, por exemplo, a idéia de história universal visava um movimento de emancipação da humanidade que foi tradicionalmente pensado por uma minoria, uma vanguarda, um sujeito exterior ao processo emancipatório que terminava por determinar os rumos dessa emancipação quase como uma ordem.

Dessa forma, o enfraquecimento da Modernidade é o enfraquecimento irrecusável do sujeito moderno. A realidade dos fatos desmentiu todas as narrativas de emancipação da humanidade que se colocaram enfileiradas na Idéia de uma história universal, como fascismo, marxismo e liberalismo. Todos esses acontecimentos comprovam, efetivamente, um enfraquecimento da Modernidade acompanhado da descrença nas ‘metanarrativas’ que se torna a própria descrença nas ‘metanarrativas’, uma narrativa. Ou seja, “as grandes narrativas tornaram-se pouco credíveis” (LYOTARD, 1993b, p. 43).

A fragilização das ‘metanarrativas’ modernas é a dissolução do imperativo categórico kantiano, expressa na resposta à pergunta sobre a possibilidade de perpetuarmos as grandes narrativas que afirmam:

---

<sup>1</sup> Nas palavras de Lyotard: “considera-se ‘pós-moderna’ a incredulidade em relação aos ‘metarrelatos’. É, sem dúvida, um efeito do progresso das ciências, mas este progresso, por sua vez, a supõe. Ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde sobretudo a crise da filosofia metafísica e a da instituição universitária que dela dependia” (Ibid.).

“devemos fazer isto ou aquilo”... (Ibid.). O enfraquecimento da Modernidade (queda da metafísica, fracasso da dialética hegeliana afirmativa, tese kantiana da obrigação e Auschwitz) está relacionado à resistência exercida por meio da multiplicidade cultural.

Para Lyotard, porém, o fato existente hoje, e de peso decisivo, é o declínio geral dos ideais modernos. A Modernidade vislumbrou a universalização da liberdade mediante o conhecimento para a realização do progresso e emancipação da humanidade do despotismo, da ignorância, da barbárie e da miséria, mas não cumpriu a promessa. Contudo, para o autor, não ocorreu um esquecimento da promessa, mas foi o próprio desenvolvimento que impediu seu cumprimento.

O conceito lyotardiano de pós-modernidade se aproxima muito do universo de Vattimo. Esse filósofo italiano contemporâneo se assume como um pensador pós-moderno e reflete sobre o mundo contemporâneo e suas modificações. Na atualidade, diz Vattimo, a discussão generalizada sobre pós-modernidade banaliza o conceito, a ponto de ser considerada uma moda passageira ou um conceito superado. Contudo, para ele, o termo pós-moderno tem um sentido bem definido: é relacionado aos meios de comunicação de massa. A sociedade pós-moderna em que vivemos é “uma sociedade de comunicação generalizada, a sociedade dos mass media” (VATTIMO, 1991, p. 9).

Para a modernidade Iluminista, a história humana é um processo de emancipação progressivo e perfectível, em uma contínua relativização do homem ideal. Neste sentido progressivo, é mais valoroso o que está mais ‘avançado’ em termos de conclusão (Ibid., p. 10). A característica determinante da Modernidade seria a valorização do moderno como sendo algo novo, original, estágio avançado de um processo em desenvolvimento. Para Vattimo, entretanto, falar em pós-modernidade é falar do fim da Modernidade<sup>2</sup>.

Contudo, a história contínua e progressiva, que traz a possibilidade da vinda do novo, é marcada por uma unicidade no seu processo: “[...] a condição para conceber a história como realização progressiva da humanidade autêntica é que esta possa ser vista como um

---

<sup>2</sup> Nas palavras do autor: “Antes de mais, falamos de pós-moderno porque consideramos que, em qualquer dos seus aspectos essenciais, a Modernidade acabou. O sentido em que se pode afirmar que a Modernidade acabou relaciona-se com o que se entende por Modernidade. Entre as muitas definições, julgo que existe uma com a qual podemos estar de acordo: a Modernidade é a época em que o fato de ser moderno se torna um valor determinante” (VATTIMO, 1991, p. 9)

processo unitário. Só quando existe história se pode falar de progresso” (Ibid., p. 10). Para Vattimo, o fim da Modernidade está determinado pelo fim do processo unitário da história que tinha um centro irradiador de fatos e acontecimentos: o Ocidente civilizatório cristão.

Não se trata, entretanto, do fato da sociedade pós-moderna ser uma sociedade mais transparente por ser uma sociedade determinada pelos mass media, nem tão pouco mais “iluminada” no sentido do *Aufklärung* da Modernidade, mas de ser mais complexa e caótica, diversamente da linearidade moderna da história contínua e unitária. Talvez nisso, insiste Vattimo, esteja a esperança de uma nova emancipação. A impossibilidade de pensar a história como um curso unitário que determina o fim da Modernidade, não surge somente da crise do colonialismo e do imperialismo europeu, mas resulta muito mais fortemente do aparecimento dos meios de comunicação de massa.

Vattimo esclarece que há uma forte relação entre as reflexões de Nietzsche e de Heidegger e os discursos recentes sobre o fim da Modernidade e o surgimento da pós-modernidade, os quais só ganhariam consistência filosófica com aqueles pensadores (Cf. VATTIMO, 1996, p. v). Nesse contexto, é preciso considerar de forma positiva a crítica heideggeriana do humanismo e o anúncio nietzschiano do niilismo consumado como elementos importantes para uma reconstrução filosófica, e não somente como denúncias da decadência.

O estabelecimento da correspondência entre os dois pensadores e o pós-moderno exige a compreensão de que o sentido do prefixo “pós” do pós-moderno é o mesmo sentido que tem a filosofia daqueles com relação à herança iluminista européia, ou seja, não tem um sentido de superação, que é próprio da Modernidade.

O pensamento pós-moderno exige uma abertura para uma concepção não-metafísica e não-positivista da verdade<sup>3</sup>. Há uma fragilização da fortaleza inabalável da verdade moderna, do núcleo duro da verdade essencial a ser repassado às gerações futuras, na busca da realização do projeto emancipatório iluminista. A alternativa que se abre

---

<sup>3</sup> Vattimo, nesse âmbito, afirma que em termos muito gerais: “pode-se dizer provavelmente que a experiência pós-moderna (isto é, heideggerianamente, pós-metafísica) da verdade é uma experiência estética e retórica; isso, [...], nada tem a ver com a redução da experiência da verdade a emoções e sentimentos ‘subjetivos’, mas, antes, leva a reconhecer o vínculo da verdade com o monumento, a estipulação, a ‘substancialidade’ da transmissão histórica” (1996, p. xix).

com a pós-modernidade é a de vivenciar “fracamente” a verdade, não como apropriação a ser transmitida, mas como horizonte no qual nos movemos.

Vattimo defende, basicamente, que ante a contemporaneidade pós-moderna há uma tendência de sociologização da filosofia ante as ameaças decorrentes do processo moderno de racionalização da sociedade. A consequência mais direta dessa tendência é a necessidade de uma ‘ontologia fraca’ como uma possibilidade mais viável de sair da metafísica, implicando a transformação da noção tradicional forte do ser para um ‘enfraquecimento do ser’, que ele denomina de ‘ontologia da atualidade’, uma filosofia voltada para a existência e a historicidade

Ainda baseado em Heidegger, Vattimo afirma que temos necessidade de rememorar o sentido do ser e de reconhecer que este sentido é a dissolução do princípio de realidade na multiplicidade das interpretações. É necessário também sermos capazes de viver sem neurose a experiência desta dissolução, fugindo às recorrentes tentações de ‘retornar’ a um sentido forte da realidade, e por isso talvez mais autoritário (VATTIMO, 2003, p. 95).

A categoria da diferença ganha importância no pensamento pós-moderno na medida em que o fundamento do ser é negado em sua estrutura estável ou que se tem declarado a morte da Metafísica. Vattimo esclarece que para Heidegger a metafísica é o pensamento de uma época em que o ser se apresenta como fundamento. Contudo, não existiria uma razão para esse acontecimento. O domínio da noção de fundamento seria um fato histórico-cultural, o ser não possui estruturas além do tempo, e o dar-se do ser é sempre diferenciado, por isso não se pode oferecer uma explicação do dar-se do ser à luz do fundamento. O ser simplesmente acontece. É a partir daí que se tem o fortalecimento da categoria da diferença na pós-modernidade e no pensamento pós-moderno.

Bauman, sociólogo e filósofo polonês, nascido em 1925, tem vários estudos consagrados ao totalitarismo e pós-modernidade. Durante a invasão alemã no início da Segunda Guerra Mundial, Bauman fugiu, como muitos judeus de sua época, para o oeste da Polônia ocupado pelos soviéticos. Quando terminou a Guerra, Bauman estudou Sociologia na Universidade de Varsóvia e após o movimento anti-semita polonês migrou para Israel em 1968 para lecionar na Universidade de Tel Aviv. Após três anos em Israel, foi convidado para a Universidade de Leeds na Inglaterra, onde vive até hoje.

Foi indagado em uma entrevista sobre o fato de ele já ter sido descrito como um "profeta da pós-modernidade" e sobre o fato dos termos "pós-moderno" e "pós-modernidade" terem aparecido em títulos de quatro de seus livros. A partir daí, indaga a entrevistadora, seria possível compreender que há uma sugestão de uma mudança cultural e social significativa na última geração, suficientemente grande para que falemos de um novo período da história?

Bauman fala em "modernidade líquida" e não em "pós-modernidade", inclusive evita a utilização desse termo em seus trabalhos recentes. O autor afirma que há uma confusão semântica que não distingue sociologia da pós-modernidade de sociologia pós-modernista, "pós-modernidade" de "pós-modernismo".

A sociologia da pós-modernidade busca compreender, segundo o autor, a curiosa e misteriosa sociedade que vem surgindo na contemporaneidade, cuja condição social ainda se mantém eminentemente moderna na suas ambições e *modus operandi*, no seu esforço de modernização, "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" (BAUMAN, 2004). A sua visão sobre a pós-modernidade é de uma modernidade emancipada da falsa consciência, das aspirações irreais e dos objetivos irrealizáveis da modernidade clássica.

Já a sociologia pós-modernista está próxima a uma ideologia que prescinde de uma determinada hierarquia de valores e descarta a idéia de um tipo de regulamentação normativa da comunidade humana. Dessa forma, no pensamento pós-modernista, todos os tipos de vida humana se equivalem, todas as sociedades são igualmente boas ou más. O pós-modernismo é 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 (Cf. BAUMAN, 2004).

Assim, para Bauman a sociedade contemporânea é pós-moderna, a qual prefere chamar de "sociedade líquida", diversa da sociedade moderna que se refere como "sociedade sólida". Na sociedade líquida, como sugere o termo, a duração e durabilidade das coisas são mínimas, sem perspectiva de continuidade ou permanência. A única coisa que prevalece é a temporalidade. Já na sociedade sólida, apesar de sua característica demolidora do estabelecido, prevalecia uma tendência à solidificação do novo estabelecido.

Hoje, diversamente, o “desenraizamento” é radical, generalizado e sem reversibilidade<sup>4</sup>. Para Bauman o que interessa é compreender as conseqüências dessa situação para a lógica do indivíduo no seu cotidiano, pois “virtualmente todos os aspectos da vida humana são afetados quando se vive a cada momento sem que a perspectiva de longo prazo tenha mais sentido” (BAUMAN, 2004).

### **Ética pós-moderna em Vattimo e Bauman.**

Vattimo, com base nas reflexões de Nietzsche e Heidegger, ao avançar em uma determinação filosófica mais precisa da pós-modernidade e lhe indicar três características, faz referência também à ética pós-moderna: a) um pensamento da fruição, dedicado a rememorar o passado de modo ‘estético’, sem um sentido preparatório para uma futura libertação, mas com um efeito emancipador em si mesmo e com uma possibilidade de alicerçar uma ética pós-moderna, sem preocupações metafísicas com o ‘novo’ ou o com o ‘progresso’; b) um pensamento da contaminação, no qual a hermenêutica não se volte apenas para o passado, mas também para os múltiplos conteúdos do saber contemporâneo (ética, ciência, técnica, arte, mídia, etc.), sem a preocupação com uma nova unidade filosófica dogmática e sem os traços fortes da verdade metafísica. Um saber ‘residual’, de ‘divulgação’, sem a filosofia como fundamento, mas portador de uma ‘verdade fraca’ (Ibid., p. 188); c) um pensamento do Ge-Stell, com a presença de uma ontologia hermenêutica, na qual as noções metafísicas de sujeito e objeto, de realidade e de verdade-fundamento, perdem peso. É aqui que se deve

---

<sup>4</sup> “Diferentemente da sociedade moderna anterior, que chamo de “modernidade sólida”, que também tratava sempre de desmontar a realidade herdada, a de agora não o faz com uma perspectiva de longa duração, com a intenção de torná-la melhor e novamente sólida. Tudo está agora sendo permanentemente desmontado mas sem perspectiva de alguma permanência. Tudo é temporário. É por isso que sugeri a metáfora da “liquidez” para caracterizar o estado da sociedade moderna: como os líquidos, ela caracteriza-se pela incapacidade de manter a forma. Nossas instituições, quadros de referência, estilos de vida, crenças e convicções mudam antes que tenham tempo de se solidificar em costumes, hábitos e verdades “auto-evidentes”. Sem dúvida a vida moderna foi desde o início “desenraizadora”, “derretia os sólidos e profanava os sagrados”, como os jovens Marx e Engels notaram. Mas enquanto no passado isso era feito para ser novamente “re-enraizado”, agora todas as coisas — empregos, relacionamentos, *know-hows* etc. — tendem a permanecer em fluxo, voláteis, desreguladas, flexíveis. A nossa é uma era, portanto, que se caracteriza não tanto por quebrar as rotinas e subverter as tradições, mas por evitar que padrões de conduta se congelem em rotinas e tradições” (BAUMAN, 2004)

falar “de uma ‘ontologia fraca’ como única possibilidade de sair da metafísica”, sem os traços da ultrapassagem crítica da Modernidade.” (VATTIMO, 1996, p. 190).

A partir das bases indicadas por Nietzsche e Heidegger, Vattimo acredita poder avançar em uma determinação mais precisa de uma ética da fruição na pós-modernidade. Assim, pode-se afirmar que a ontologia hermenêutica perspectiva uma ética dos bens em oposição a uma ética dos imperativos. A ética pós-moderna estaria mais próxima de uma estética que pressupõe rememoração, fruição, revivência. Nessa ética, as formas espirituais do passado não preparam as formas futuras, mas tem um efeito emancipador em si mesma. É dessa forma que uma ética pós-moderna é pensada em oposição às éticas metafísicas do ‘desenvolvimento’, do progresso contínuo, do crescimento harmônico rumo ao novo como valor último<sup>5</sup>.

A noção de verdade em uma ontologia fraca põe a perspectiva de uma verdade fraca e, portanto, também, de uma ética fraca. O horizonte da verdade é retórico e hermenêutico. É também através de uma lógica-retórica da verdade ‘fraca’ que se constitui as bases de uma ética também fraca, na qual os valores supremos, os bens em si, são formações simbólicas que oferecem e estimulam a interpretação. O pensamento fraco estabelece uma ética que visa o outro, ao invés de uma ética dos ‘imperativos’.

É nesse âmbito que Vattimo deposita as esperanças para o pensamento pós-moderno, da chance de um “novo e fraco” começo. Uma ontologia fraca tem o objetivo prioritário de ultrapassagem da metafísica que significa, por sua vez, um processo de emancipação de uma condição alienada e fornece razões filosóficas para se preferir uma sociedade democrática, tolerante e liberal, ao invés de uma sociedade autoritária e totalitária. Este posicionamento ético já é uma resposta significativa, pois pode contribuir na luta contra a arbitrariedade e o autoritarismo.

---

<sup>5</sup> Diz o autor: “a ontologia hermenêutica implica uma ética que poderia ser definida como uma ética dos bens em oposição a uma ética dos imperativos. Entendo esses dois termos no sentido que possuem na ética de Schleiermacher, que também foi um dos primeiros teóricos da hermenêutica. A re-memoração, ou, antes, a fruição (o reviver), também entendida em sentido ‘estético’, das formas espirituais do passado não tem a função de preparar alguma outra coisa, mas tem um efeito emancipador em si mesma. É a partir daqui, talvez, que uma ética pós-moderna poderia ser oposta às éticas, ainda metafísicas, do ‘desenvolvimento’, do crescimento, do *novum* como valor último” (VATTIMO, 1996, p. 185).

Para Bauman, que diverge de Vattimo somente nos termos, hoje se afirma erroneamente a "morte do ético", ou seja, a substituição da ética pela estética, do interno pelo externo, do invisível pelo visível. Para ele, autores como Gilles Lipovetsky afirmam de forma equivocada termos entrado na era do «depois do dever», época do pós-tratado dos deveres.

No entanto, para Bauman (1997), os grandes temas da ética não perderam a sua força. Eles necessitam sim ser revistos e abordados de uma nova maneira. A era pós-moderna representa uma alvorada e não um entardecer para a ética. A pós-modernidade como uma modernidade sem ilusões, emancipada da falsa consciência, das aspirações irreais e dos objetivos irrealizáveis, se caracteriza como uma época de reencantamento do mundo, que dignifica as emoções e legitima o que está para além da mera racionalidade. Agora somos livres da prisão da modernidade sólida e nesse âmbito tudo tem um significado ético, pois todos estão conectados e se influenciando uns aos outros.

O mundo contemporâneo é o mundo da desregulamentação, descentralização e individualização, no qual a Política com P maiúsculo findou e surgiu a "política da vida", onde todo mundo deve se identificar nos problemas históricos e sociais. É a época da Modernidade Líquida em que fomos lançados a nós mesmos, na qual a sociologia busca: "Explicar como as coisas funcionam, ampliar a visão necessariamente limitada dos indivíduos, alargar seus horizontes cognitivos" (BAUMAN, 2004).

A essa Modernidade Líquida se opõe a Modernidade Sólida anterior. Na Modernidade Líquida se têm mais riscos, inclusive éticos e os estudos sociais acadêmicos, incluindo a ética, perderam a ligação com a agenda pública. Poucas pessoas se preocupam com modelos de "boa sociedade", preocupação central da antiga sociologia humanística. Atualmente, as classes educadas não se interessam pela ilustração do povo e os intelectuais não se responsabilizam mais pela elevação espiritual do povo, da nação e da humanidade (Ibid.).

Bauman confessa ser um marxista entusiasmado com a ética de Emmanuel Lévinas, filosofia de respeito ao outro enquanto alteridade e primazia ética, pois a sociedade deve se justificar pelos padrões éticos, e não o contrário. O socialismo para Bauman, foragido do comunismo polonês, segue o postulado marxista de justiça social, mas acompanhado de uma consciência que busca o fim das injustiças: "não acredito mais na possibilidade (e até no desejo) de uma 'sociedade perfeita', mas acredito numa 'boa sociedade' definida como aquela que se recria sem cessar

por não ser suficientemente boa e por não estar fazendo o suficiente para se tornar melhor..." (Ibid.).

O autor ressalta não estar preocupado com a lealdade aos "ismos" e se define como sendo ao mesmo tempo um socialista e um liberal que não vê contradição nessas teorias, pois o melhor da história do liberalismo e o melhor da história do socialismo sempre convergiram. A conexão entre as duas teorias se resume no fato "muito simples de que há dois valores igualmente indispensáveis para uma vida humana decente e digna: liberdade e segurança" (Ibid.).

Enfronhado da perspectiva pós-moderna, Bauman não acredita que haja um progresso linear no que diz respeito à felicidade humana. Ocorre sim uma oscilação de estágios felizes para estágios não felizes, de forma alternada, pendular: "hoje temos medo e somos infelizes do mesmo modo como também tínhamos medo e éramos infelizes há cem anos, mas por razões diferentes". (Ibid.).

A modernidade sólida era mais autoritária, ditatorial, talvez na perspectiva de sua vivência de uma Grande Guerra e de uma ditadura comunista. Contudo, apesar da maior flexibilidade da Modernidade Líquida são inegáveis certos aspectos negativos dessa época atual. Os medos e as infelicidades são diversos da época stalinista, mas isso não retira o fato da existência de outros tipos de pesadelos imprevisíveis.

O fato é que, para Bauman, não há possibilidade de se acreditar em uma sociedade perfeita. "A sociedade que obsessivamente se vê como não sendo boa o suficiente é a única definição que posso dar de uma boa sociedade" (Ibid.). Apesar de todas as dificuldades contemporâneas, os jovens hoje têm que reter na consciência e na memória o valor da durabilidade, da constância, do compromisso e da ética.

Diversamente da antiga durabilidade das instituições, hoje somente a vida do indivíduo é que tem a longevidade aumentada: "somente a vida humana individual vê crescer sua durabilidade, enquanto a vida de todas as outras entidades sociais que a rodeiam — instituições, idéias, movimentos políticos — é cada vez mais curta" (Ibid.). Dessa forma, o único sentido duradouro no mundo contemporâneo pós-moderno é aquele que é fruto dos esforços e trabalhos individuais. O sentido da vida estará naquilo que for capaz de ser elaborado por cada um individualmente. Nisso, porém, reside um risco de um hiperindividualismo que deverá ser contornado.

## **Ética pós-moderna e capitalismo contemporâneo**

Na trajetória do desenvolvimento do capital há o predomínio de sua lógica de ampliação e acumulação se impondo sobre os rumos da história: desde a acumulação primitiva, destruindo a produção têxtil nativa com o surgimento das indústrias domésticas, até a necessária 'produção destrutiva' da crise estrutural contemporânea, colocando em risco os recursos naturais.

Em virtude desse predomínio colocam-se em xeque as afirmações pós-modernas a respeito do fracasso da Razão moderna por não ter realizado o Progresso da história universal proposto pelo projeto iluminista. O projeto civilizatório prometido pelas Luzes teve seu alicerce no movimento do capital concorrencial em busca de subordinar os países fora da Europa e constituindo, assim, os embriões do 'Terceiro Mundo'.

O objetivo principal desse movimento não era a realização de uma humanidade superior, mas sim a formação da acumulação primitiva do capital monetário e seu processo inerente de acumulação. E, diversamente de seu pretenso objetivo, acarretou a radicalização das diferenças de riqueza no mundo, estabelecendo a existência de países ricos e países pobres. Esses objetivos de ampliação e acumulação permanecem no capitalismo monopolista ou imperialista que, mediante o avanço tecnológico dos meios de produção, aumentam ainda mais o potencial e a distância entre os países.

A própria industrialização dos países do 'Terceiro Mundo' se deu em decorrência da necessidade de mercado consumidor para as máquinas produzidas pelos países desenvolvidos. A questão, como ironizou Mandel (1985), não foi de ordem filantrópica ou política e sim simplesmente a necessidade de formação de mercado para o escoamento de determinadas mercadorias.

O capitalismo tardio, com a terceira revolução tecnológica, por sua vez, não foi o estabelecimento de uma sociedade pós-industrial como propalado pelo pensamento pós-moderno. Ao contrário, como afirma Mandel (1985), foi um período inédito de industrialização generalizada, com uma expansão nunca vista das forças produtivas. E diversamente do que foi pensado pelos pós-modernos, o aumento da automação que caracterizou o período do capitalismo tardio não realizou seu potencial emancipatório. Todo o aparato da automação só intensificou as possibilidades de produção e extração de mais-valia, bem como só foi utilizado em função dos interesses do capital.

O predomínio da lógica de ampliação e acumulação do capital permaneceu de forma ainda mais devastadora na sua crise estrutural, analisada por Meszáros (2002). Em virtude de sua necessidade de retomada de lucratividade no período recessivo da década de 70, o capital lança mão de instrumentos que potencializam a produção da mais-valia relativa, haja vista que se encontrava esgotada a exportação territorial de suas contradições, como ocorria no período de sua ascendência histórica.

Nesse cenário, a forma mais apropriada encontrada pelo capital foi a produção destrutiva, muito de acordo com a incontrollabilidade do metabolismo social do sistema. O elemento determinante dessa produção destrutiva é a taxa de utilização decrescente de mercadoria, pela qual são determinadas a obsolescência programada, a descartabilidade prematura e, no limite, a não reutilização das mercadorias. Essa redução da vida útil das mercadorias determina uma nova produção delas, o que alimenta o ciclo de reprodução do capital. Ocorre, no entanto, um expansionismo destrutivo e incontrollável do capital que se manifesta em uma crise estrutural do sistema e na ativação dos seus limites absolutos.

A consequência advinda daí é a prevalência da descartabilidade, da efemeridade, do consumo imediato, destrutivo, ampliado e artificial, do supérfluo. E é nesse sentido que aproximamos a crise estrutural do capital às características mais marcantes do pensamento pós-moderno e à ética pós-moderna. Entre esses traços que mais se destacam nessa perspectiva aproximativa entre o pós-moderno e a crise estrutural do capital e sua produção destrutiva estão, por exemplo, a valorização de padrões mais frágeis no lugar das verdades fortes das metanarrativas modernas e metafísicas; a importância dada aos jogos lingüísticos em vez da verdade expressa pelo pensamento representativo; a formação de competências no lugar da Formação (Bildung) moderna; a 'libertação' das diferenças substituindo o 'aprisionamento' do universal; um ser fraco no lugar do ser forte e poderoso da tradição filosófica; a sociologização da filosofia que perde sua aura de investigação da essência última do ser.

Outra consequência fundamental da crise estrutural do capital e com ressonâncias visíveis no pensamento pós-moderno é a valorização dos movimentos sociais, que Meszáros (2002) chama de movimentos de 'questão única', e que em grande parte constituem respostas à ativação dos limites absolutos do sistema do capital, tais como, por exemplo, os movimentos étnicos, feministas e o emblemático movimento ecológico, que desencadeiam incontáveis discussões éticas.

## Conclusão

Harvey (1992) discorda de algumas posições radicais do pós-modernismo, como sua ênfase na efemeridade, sua insistência na impenetrabilidade do outro, seu foco no local ao invés da totalidade, seu impulso para a desconstrução ameaçadoramente nihilista, sua preferência pela estética ao invés da ética. Essas preferências acabam inviabilizando um projeto coletivo social e torna-se conservador por, no final das contas, favorecer ao mercado. Ao condenarem o universal do conceito acabam esquecendo um universal que é bem presente, a universalidade do capital:

Para Stein (2000), outro crítico do pensamento pós-moderno, as duas questões que resultaram da crise do fundamento da metafísica, a do conhecimento e a da intersubjetividade, não podem ser reduzidas simplesmente à questão diferença e metafísica e muito menos podem levar a uma afirmação da diferença contra a metafísica.

Contudo, diz Stein, o século XX não tem um princípio epocal, a não ser o princípio da anarquia. Dessa forma, “a ética, a estética, a antropologia, a psicanálise, todos os campos da política são comandados propriamente por sucessivos elementos que não se constituem como um princípio epocal. É isso que às vezes, chamamos de pós-modernidade”. (STEIN, 2000, p.65). É nesse âmbito de ausência de um princípio que a diferença é valorizada, na medida em que possibilita uma multiplicidade de princípios.

Assim, então, o século XX vive a ausência de um princípio epocal. “Heidegger dirá: O princípio epocal do século 20 é a técnica e é a ela que ele dedica, certamente, uma grande parte de sua obra dentro e fora da desconstrução da história da filosofia. Mas a técnica nos tira o mundo” (Ibid.). Esse século, portanto, é um século de obscurecimento caótico sem um princípio epocal, no qual explodem paradigmas sem um princípio orientador: “É por isso que por vezes se fala em fim da Metafísica, num sentido, não apenas desconstrutivista, como em Heidegger. Mas se fala apenas em fim da Metafísica como fim da filosofia” (Ibid., p.66).

Stein pondera que talvez se tenha chegado ao fim da Metafísica no sentido heideggeriano de superação, destruição e desconstrução da metafísica. Mas nesse âmbito, contudo, não cabe o abandono da importância da Metafísica nesse percurso: “Existe certamente uma espécie de época pós-metafísica que não diz que chegamos apenas ao fim da metafísica. Chegamos com a Metafísica, na sua história, a um novo

começo, a um começo, que será o começo do pensamento” (Ibid.). Talvez essa situação signifique a existência de uma nova tarefa da filosofia e de uma nova reflexão sobre a ética.

Mas não podemos desprezar o viés predominante na filosofia e na ética contemporânea, bem como no mundo contemporâneo como um todo, dos vínculos monetários presentes nas relações humanas. Não há uma maioria preocupada com ideais morais que guiem suas vidas. Subsiste na base da vida humana a preocupação ou com a sobrevivência material ou com a acumulação de bens ou capital.

Outra mudança significativa é a valorização das paixões, mesmo que por vezes de forma interessada e manipulatória, hoje é impossível negar o espaço dos instintos e do inconsciente. Até mesmo na educação, esse componente é reconhecido. No entanto é o mercado quem mais se beneficia e não a construção de um sujeito ético. O mercado manipula as paixões para a construção de consumidores ou formação de trabalhadores em conformidade com as necessidades de auto-reprodução do capital. Nesse âmbito solidifica-se a figura do indivíduo extremado em seus matizes burgueses.

Contudo, não há como negar os avanços que a pós-modernidade possibilitou, mesmo que cambaleantes e oscilatórios em sua caminhada histórica: o enfraquecimento de verdades eternas e imutáveis, a liberação da diversidade sexual, a valorização das emoções, e o reconhecimento dos instintos e do sorriso do gato de Alice.

## **Referências**

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. Filosofando: introdução à filosofia / Maria Lúcia de Arruda Aranha, Maria Helena Pires Martins. São Paulo: Moderna, 1986.

BAUMAN, Zigmunt. Ética pós-moderna. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

CHAUÍ, Marilena. Convite à filosofia. 2ª Ed. São Paulo: Editora Ática, 1995.

HARVEY, David. Condição Pós-moderna. 9ª ed. São Paulo: Loyola, 1992.

LYOTARD, Jean-François. O pós-moderno explicado às crianças. Tradução de Tereza Coelho. 2ª ed. Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1993 b.

----- . O pós-moderno. Tradução: Ricardo Correia Barbosa. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993 a.

MESZÁROS, István. Para além do capital. Trad. Paulo César Castanheira, Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo Editorial; Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2002.

MANDEL, Ernest. O capitalismo tardio; apresentação de Paul Singer; tradução de Carlos Eduardo Silveira Matos, Regis de Castro Andrade e Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985. (Os economistas).

BAUMAN, Zigmunt. Entrevista com Zigmunt Bauman por Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke. Tempo Social, vol.16, nº 1. São Paulo, June, 2004. Acessado em 2 de julho de 2008 in: [www.scielo.br/scielo.php](http://www.scielo.br/scielo.php).

STEIN, Ernildo. Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. (Coleção Filosofia, n. 114).

VATTIMO, Gianni. A sociedade transparente. Lisboa: Edições Setenta, 1991.

----- O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

----- Post-moderno, tecnologia, ontologia. In: Nichilismo ed emancipazione. Ética, política, diritto. Varese: Garzanti, 2003.

*\* Profa. Dra. Cristiane Maria Marinho*

Professora Adjunta XII da Universidade Estadual do Ceará – UECE, Filósofa, Especialista em Economia Política (UECE), Mestra em Filosofia (UEPB/UEMG), Doutora em Educação (UFC), Pesquisadora do Laboratório de Estudos do Trabalho e Qualificação Profissional – LABOR/UFC.