

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**PAULO FERNANDO DA SILVA**

**CONCEITO DE ÉTICA NA CONTEMPORANEIDADE SEGUNDO  
BAUMAN**

MARÍLIA  
2012

PAULO FERNANDO DA SILVA

**CONCEITO DE ÉTICA NA CONTEMPORANEIDADE SEGUNDO  
BAUMAN**

Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho como requisito para obtenção do título de mestre.

Área de Concentração: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof<sup>o</sup>. Dr. Robespierre de Oliveira

MARÍLIA  
2012

Silva, Paulo Fernando da.

S586c Conceito de ética e contemporaneidade segundo  
Bauman / Paulo Fernando da Silva. – Marília, 2012.  
100 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade  
Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2012.

Bibliografia: f. 91-100

Orientador: Robespierre de Oliveira.

1. Ética. 2. Modernidade. 3. Pós-modernismo. 4.  
Socialismo. 5. Cultura. I. Autor. II. Título.

CDD 170

**PAULO FERNANDO DA SILVA**

**CONCEITO DE ÉTICA NA CONTEMPORANEIDADE SEGUNDO  
BAUMAN**

Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Estadual Paulista, Campus de Marília,  
da Faculdade de Filosofia e Ciências.

Aprovada em:

Banca Examinadora:

---

Profº. Dr. Robespierre de Oliveira (Orientador)

---

Profº. Dr. Sinésio Ferraz Bueno – UNESP de Marília

---

Profº. Dr. Pedro Leão da Costa Neto – UTP-PR

*Para Pedro (in memoriam), toda  
minha Família, Amigos e à Juliana.*

## **AGRADECIMENTOS**

Ao orientador, o professor Robespierre de Oliveira, pelo auxílio, solicitude e, sobretudo, pela amizade demonstrada em várias oportunidades de apoio.

Ao membro da banca, o professor Pedro Leão, pelo aceite, pelo auxílio às bibliografias e pelas valiosas críticas.

Ao membro da banca, o professor Sinésio Ferraz Bueno, pelo aceite, pelos preciosos apontamentos e críticas.

Aos professores Ricardo Monteagudo (primeiro orientador desta pesquisa), à Professora Clélia e ao Professor João Quartim (suplentes desta banca).

A todos os professores e funcionários da Unesp – Marília, principalmente ao Paulo, da Secretaria do PPG-Fil.

Aos Familiares, aos amigos e colegas de curso, pelo incentivo, presença e apoio.

*“Os pobres estiveram presentes em todas as sociedades conhecidas, mas os de hoje talvez tenham mais problemas que os de ontem, já que, pela primeira vez na história, não têm função social a desempenhar, e por isso são excluídos do esquema dos negócios compreendidos pela ação social e estão além dos limites das tarefas sociais e das ambições societárias”*

**ZYGMUNT BAUMAN**

**SILVA, Paulo Fernando. *Conceito de ética na contemporaneidade segundo Bauman*. 2012. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”.**

## **RESUMO**

O objeto desta dissertação é apresentar o conceito de ética contemporânea segundo Zygmunt Bauman (1925 - ). Para tanto, cabe-nos identificar a ideologia hegemônica que define os elementos culturais, principalmente o sistema de valores de determinada época e sociedade, enquanto determinantes do comportamento dos sujeitos. Além da análise dos elementos ideológicos da ética moderna, Bauman dedica-se a analisar e propor uma ética pós-moderna.

**Palavras-chave: Ética. Modernidade. Pós-modernidade. Socialismo. Cultura.**



**SILVA, Paulo Fernando. Concept of ethics in contemporary Bauman second. 2012. Dissertation (Master of Philosophy) - Universidade Estadual Paulista "Julio de Mesquita Filho".**

### **ABSTRACT**

The object of this paper is to present the concept of contemporary ethics second Zygmunt Bauman (1925 -). To do so, we must identify the hegemonic ideology that defines the cultural elements, especially the system of values of a particular time and society as determinants of subjects' behavior. Besides the analysis of the ideological elements of modern ethics, Bauman is dedicated to analyze and propose a postmodern ethics.

**Keywords: Ethics. Modernity. Postmodernity. Socialism. Culture.**

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>PARTE I: Das influências recebidas.....</b>	<b>15</b>
<b>CAPÍTULO I: Bauman e o Período em Varsóvia – professores e camaradas.....</b>	<b>15</b>
1.1 Recepção do marxismo na Polônia.....	16
1.2 A <i>intelligentsia</i> polonesa.....	21
1.3 O marxismo de Varsóvia: a “ideologia-crítica”.....	24
<b>CAPÍTULO II – Cultura: Objeto e <i>Práxis</i>.....</b>	<b>27</b>
2.1 Cultura enquanto objeto.....	27
1.2 A cultura enquanto <i>práxis</i> .....	31
<b>PARTE II: Bauman: análises e proposições éticas.....</b>	<b>37</b>
<b>CAPÍTULO III: Ética Moderna e Ética Pós-moderna.....</b>	<b>37</b>
3.1 Ética Moderna.....	39
3.1.1 <i>Ética do trabalho</i> .....	50
3.1.2 <i>Ética moderna e holocausto</i> .....	55

3.2 Ética pós-moderna.....	60
3.2.1 <i>Ética do Consumo</i> .....	82
<b>CONCLUSÃO (no fim está o começo).....</b>	<b>87</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>92</b>

## INTRODUÇÃO.

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

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

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

O recorte específico que fazemos, justamente para que o nosso tema seja distinto de temas da sociologia e de outras áreas afins, procura identificar o conceito de ética

contemporânea presente na obra de Bauman. Porém, tal conceito se caracteriza como uma teoria propositiva. Há de se observar que nosso autor, no decorrer de sua obra, entende que a realidade é forjada pela teoria, pela determinação de teorias que servem ao poder, principalmente aqueles poderes ligados ao interesse capitalista. Deste modo, nossa pesquisa não ocorrerá a partir da análise das relações sociais particulares de determinada sociedade, mas sim das teorias que moldaram [e moldam] a realidade do período moderno e a realidade do período pós-moderno. Este é o aspecto analítico da obra de Bauman: atividade crítica contínua das ideologias, sobre a base de suas raízes históricas e a análise do papel das ideologias na vida social durante a história. Entendemos que esta influência analítica ainda se encontra presente nos textos recentes de Bauman, mas perdeu-se, como veremos, nos textos propositivos, confundindo-se com aspectos da fenomenologia.

O “sistema de valores” ou “conjunto de valores” que rege a ação do sujeito moral, individual ou socialmente, provém de uma ideologia específica e atende a determinados fins. A ideologia fundamental torna-se a própria cultura, que passou a ser entendida enquanto sistema de ordem social de realização das normas compartilhadas, internalizadas e mutuamente congruentes. Neste sentido, a cultura passa a ser mediadora que assegura o encaixe dos sistemas sociais com a personalidade, uma estação de serviço do sistema social que visa internalizar o processo de socialização, um conhecimento desenvolvido segundo interesse ligado ao poder. É a partir da cultura que emerge a referência para o agir moral. Este conjunto de valores é objeto de estudo da filosofia, principalmente da ética. Visamos analisar, segundo Bauman, qual o “conjunto de valores” (ideologia) que rege o comportamento dos sujeitos. Bauman procura as causas e as distingue nos períodos moderno e pós-moderno.

No segundo momento da sua obra, Bauman procura apresentar sua teoria propositiva. Procuraremos seguir a ordem sugerida por Bauman, a saber, no primeiro momento realiza-se uma crítica, a identificação e crítica da ideologia, tanto sobre suas bases históricas como sobre o resultado da ideologia na vida cotidiana das pessoas. No segundo momento, a atividade é a proposição teórica enquanto respostas às necessidades, principalmente à necessidade de alternativa, em face da ideologia dominante. Inerentemente, tentaremos demonstrar que o autor oscila, fundamentando em teorias diversas e, muitas vezes, incapazes de atingir o objetivo proposto.

Deste modo, seguindo o exposto acima, no primeiro capítulo do nosso trabalho, apresentamos as influências que Bauman recebeu, especificamente durante sua formação

acadêmica e sua atuação como professor, ainda em Varsóvia. Pretendemos problematizar se essa influência que Bauman recebeu no primeiro momento da sua vida intelectual é condição necessária para entender sua obra mais recente.

No segundo capítulo, apresentamos o conceito de cultura segundo Bauman, que tem dupla função: é ao mesmo tempo Conceito e Categoria. Conceito enquanto objeto de análise que possibilita identificar a ideologia predominante nos valores sociais e Categoria enquanto *práxis*, pois é a atividade essencialmente humana, que pode ser reprodutora da ideologia dominante [passiva], ou revolucionária [ativa], pois a *práxis* de uma nova cultura é capaz de modificar a cultura dominante, o *status quo*.

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

O quarto capítulo apresenta a obra mais recente de Bauman e sua proposta ética pós-moderna.

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

## **Parte I:**

### **Das influências recebidas**

#### **Capítulo I – Bauman e o Período em Varsóvia – professores e camaradas**

Segundo Fernandes<sup>1</sup>, uma investigação do desenvolvimento intelectual no continente europeu deve considerar a existência de uma historiografia polonesa das idéias, principalmente aquela por ele nomeada “Círculo de Varsóvia de história da filosofia e do pensamento social” (FERNANDES, 1971/77, p. 75)<sup>2</sup>. Tais pessoas compunham o grupo de jovens intelectuais, que engajados como militantes, participaram da luta contra o nazismo e abriram caminho para o advento do socialismo polonês. Este mesmo grupo participou entre 1956 e 1958 do movimento político de oposição ao regime Gomulka. A grande importância desenvolvida por tal grupo no que diz respeito ao desenvolvimento de uma contribuição significativa da Polônia no campo das idéias, encontra-se no debate metodológico e conceitual sobre o pensamento social contemporâneo, agregando elementos humanistas e buscando desenvolver pesquisas que atingiriam questões subjacentes, uma crítica direta, naquele momento, aos métodos biologicistas e positivistas.

Por outro lado, o filósofo e fenomenólogo italiano Guido Néri, em seu livro dedicado a esta questão (*Aporie della realizzazione: filosofia e ideologia nel socialismo reale*. (Lo espírito del '56 e la scepsi di Kolakowski), Feltrinelli, Milano, 1980) enumera como as principais figuras da *intelligentsia* polonesa a partir de 1956 Kolakowski, Baczko, Brus e Bauman.

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

Deste modo, pretendemos apresentar alguns aspectos importantes sobre a introdução do pensamento marxista na Polônia do pós-guerra, mais especificamente na

---

<sup>1</sup> Rubem César Fernandes. *Vision du monde et compréhension historique: sur le Rousseau de Baczko*. In: *Annales. Économies, Sociétés, civilisations*. 26e année, N. 2, 1971. pp 387-398.

<sup>2</sup> Fernandes cita como representantes Círculo de Varsóvia de história da filosofia e do pensamento social, principalmente, os professores Baczko, Kolakowski, Pomian, Szacki, Walicki. Bauman não é citado explicitamente, porém, entendemos que ele deva ser igualmente considerado um representante do desenvolvimento de uma historiografia polonesa das idéias por ter participado ativamente, na maioria das vezes, das mesmas atividades acadêmicas e, quiçá, políticas, que os nomes citados por Fernandes.

Universidade de Varsóvia e como foi que se constituiu a chamada *intelligentsia* polonesa, à qual Bauman foi ligado: os aspectos históricos e as principais figuras [professores] que configuraram a adoção do pensamento marxista [ou marxiano, como veremos] na Polônia de Bauman. De forma concomitante, apresentaremos os fundamentos teóricos e metodológicos adotados em Varsóvia e, conseqüentemente, adotados pelo próprio Bauman<sup>3</sup>. Em muitos momentos, as abordagens podem se confundir, no sentido de tratarmos elementos históricos e teórico-metodológicos no mesmo texto. Contudo, a pertinência de tal abordagem será melhor compreendida no segundo capítulo, pois partimos do pressuposto que a obra atual de Bauman, necessariamente, deve ser analisada levando em consideração sua influência e metodologia recebidas ainda no período como estudante, e logo depois, como professor em Varsóvia.

### 1.1 Recepção do marxismo na Polônia

Conforme Kolakowski<sup>4</sup>, em sua obra “As principais correntes do marxismo”, que dedica um amplo espaço à introdução do marxismo na Polônia, Kazimierz Kelles-Kraus, Stanislaw Brzozowski e Rosa Luxemburgo são destacados representantes da introdução do marxismo na Polônia<sup>5</sup>. No entanto, nos ocuparemos aqui, sobretudo, do sociólogo

---

<sup>3</sup> Uma das principais obras de Bauman que retrata bem o período de Varsóvia é seu manual de sociologia, traduzido como “Por uma sociologia crítica”. Muito embora tenha sido escrito já em inglês (1976), retrata fielmente sua influência teórico-metodológica herdada do período que viveu em Varsóvia (*Por uma sociologia crítica: ensaios sobre senso comum e emancipação*. Zahar. Rio de Janeiro: 1977)

<sup>4</sup> Kolakowski, L. *Las principales corrientes del marxismo*. Vol. II. *La edad de oro*. Alianza Editorial, Madrid, 1976. “Kolakowski foi um dos principais filósofos poloneses da segunda metade do século XX e também um destacado ativista político. Durante a sua vida passou pelas mais diferentes correntes teóricas: primeiramente marxista “ortodoxo” e crítico da Igreja e da filosofia católica (período que vai do final dos anos 40 até meados dos anos 50), em um segundo momento torna-se um filósofo marxista revisionista – e ativo crítico do marxismo oficial (de 56 a 68 - segundo alguns autores nos últimos anos não podia nem ser mais considerado marxista) - a sua evolução não pode dissociar-se das lutas políticas do período, e por fim o terceiro período, após a sua expulsão da Universidade de Varsóvia, ocorrida em 68, tornou-se um anticomunista militante. Um exemplo da sua relação com o marxismo é o seu livro “As principais correntes do marxismo” que em alguns momentos peca por fortes simplificações. Aliás, segundo observam alguns analistas, Kolakowski sempre teve uma forte propensão à polêmica e nem sempre a travou de forma equilibrada. A amplitude da sua obra (obras dedicadas à filosofia católica, a Spinoza, ao positivismo, a Husserl, um conjunto de escritos dedicados a Marx e ao marxismo, além de uma extensa publicística) torna muito difícil uma avaliação geral da sua obra. No interior da obra de Kolakowski são particularmente importante seus escritos dedicados a Spinoza; as correntes religiosas na Holanda do século XVII: *Swiadomosc religijna i wiez koscielna* (traduzido para o francês como *Chretiens sans eglises*), que talvez este seja o seu livro principal”.

<sup>5</sup> Para a análise da introdução do marxismo na Polônia, consultar igualmente o artigo de “O marxismo polonês entre os séculos XIX e XX” (Walicki, 1984, p. 291-314), no qual analisa a contribuição desses pensadores para o desenvolvimento de uma tradição marxista na Polônia.



Krzywicki, também citado por Kolakowski, cuja influencia se estendeu praticamente por três gerações da *intelligentsia* polonesa, inclusive aos já acima citados. Seu trabalho foi dedicado à pesquisa acadêmica, à docência e como articulista de periódicos acadêmicos. Krzywicki ingressou na Universidade de Varsóvia em 1878 como estudante de matemática. Anteriormente, teve contato com os socialistas, principalmente a vertente *sansimoniana*. Durante os estudos em Varsóvia leu *O Capital*, tendo se convencido por seus argumentos. Juntamente com “*Stanislaw Krusinski (1858-86) y Bronislaw Bialobloki (1861-88), fundo el primer grupo marxista polaco e introdujo sus ideas em el publico lector*” (KOLAKOWSKI, 1976, p. 197). Na leitura de Kolakowski, percebe-se que há uma distinção clara do marxismo adotado por Krzywicki, pois “*ni él ni sus compañeros fueron marxistas ortodoxos em sentido estricto*” (1976, p. 197). Assim também, ressalta Kolakowski, Krzywicki desde cedo, porém só inicialmente, adotaria uma tendência, comum à época, [que depois a abandonaria] positivista e cientificista. Ambos seus colegas [citados acima] morreram muito cedo, antes mesmo de exercerem alguma influência. Contudo, juntamente com Krzywicki, pertenceram ao primeiro partido socialista polonês, o *Proletariat*. Este foi um grupo clandestino fundado em 1881 e que em 1885 foi dissolvido pelas autoridades. Seus líderes foram enforcados, sendo eles os primeiros mártires do socialismo marxista polonês.

Krzywicki dedicou-se em 1883 a criticar por meio de artigos a teoria de Herbert Spencer e seus seguidores poloneses. Neste mesmo ano, foi expulso da universidade de Varsóvia por participar de uma manifestação política. Estabelece-se em Leipzig, onde preparou a primeira publicação de *O Capital* pelo grupo Krzywicki-Krusinski, trabalho que durou de 1884 a 1890. Estuda em Leipzig antropologia, sociologia e economia política e, posteriormente, vai à Suíça, onde manteve contato com socialistas alemães e russos, incluindo Kautsky e Bernstein, e no início de 1885 se instala em Paris. Durante este período publica vários artigos sobre marxismo revolucionário. Em 1888 volta à Polônia, à cidade de Plock, e, mais tarde, a Varsóvia, onde inicia várias atividades educacionais, legais e clandestinas. Krzywicki manteve estreito contato com a União dos Trabalhadores Poloneses de 1889, com outros partidos socialistas da época, porém não se filiou a nenhum deles. De 1890 a 1910, suavizou o tom de seus escritos políticos e passa a abordar em seus estudos o socialismo evolucionista. Praticamente, permaneceu em Varsóvia desde este período até a ocupação alemã, quando da sua morte.

Segundo Kolakowski,

*en su crítica de Spencer y de los darwinistas sociales, Krzywicki afirmaba que los evolucionistas, al construir modelos sociales según el modelo de un organismo vivo, estaban propagando de hecho la ideología de la solidaridad de clase, proponiéndose poner fin a la lucha de clases y cerrando sus ojos a la disolución de los tradicionales vínculos de unión en una sociedad marcada por las contradicciones y la competencia* (1976, p. 199)

Krzywicki também mostrou forte oposição às ideias social-darwinistas propugnadas pelos ideólogos da escola de Manchester. Segundo sua tese, a concorrência e o conflito social não podiam ser considerados como um caso particular da luta biológica pela sobrevivência dos mais aptos. Estes não estão determinados por leis biológicas, mas sim pelo caos da *produção*, que é uma etapa do desenvolvimento social e não uma lei da natureza. Neste contexto, a sobrevivência seria um privilégio do mais apto, e não uma capacidade. Krzywicki também atacou o “espírito de raça”, ele dizia que “*no era... una categoria biológica sino um legado de unas condiciones históricas*” (1976, p. 199). Desta forma, afirmava que o racismo não poderia explicar as mudanças das instituições sociais. Afirmou também que a idéia nacional na Europa era uma criação mercantil, para além do Estado-nação, estimulando uma consciência étnica. Seus principais ataques contra as teorias biológicas foram contra Lombroso e Gobineau. A posição de ambos, segundo Krzywicki, está numa posição de classe e não numa postura científica. Sobre Lombroso, dizia:

*El médico italiano pensaba que el crimen se debía a la herencia o rasgos antropológicos innatos, mientras que de hecho sus causas estaban en las condiciones sociales, la pobreza y la ignorancia”* (KOLAKOWSKI, 1976, p. 200).

Confrontou-se também com as teorias anarquistas. Afirmava que o anarquismo se diferenciava do socialismo pelos meios que utilizava, mas o fim era o mesmo. Os anarquistas acreditavam num constante conflito entre indivíduo e sociedade e consideravam a história como um progresso em que os seres humanos estavam constantemente subjugados pelas instituições. Por essa razão negavam participar de uma luta política, que se supunham instituições. Por outro lado, os socialistas não consideravam o desenvolvimento social uma patologia, mas um necessário desenvolvimento das forças dos seres humanos sobre a autoridade coletiva e as forças da natureza. Conforme Kolakowski,

para Krzywicki “*el anarquismo[ ...] era una estéril revuelta de formas de producción precapitalistas, arruinadas por la progresiva concentración del capital*” (1996, p. 200).

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

*En todas las sociedades, desde las más primitivas en adelante, la distribución de bienes, y por tanto la división de clases, depende del modo de producción. Las condiciones económicas “explican” la génesis de las ideologías o “son la base” de las instituciones políticas; las ideas morales y políticas surgen en respuesta a las necesidades sociales como formas necesarias en las que los hombres conciben sus propios intereses y son capaces de unirse para defenderlos. Las ideas no son sólo un poderoso agente del desarrollo social sino una condición necesaria del cambio institucional, sin embargo, son secundarias en el sentido de que surgen como articulación de intereses previamente desconocidos, y sólo pueden llegar a ser instrumentos de cohesión social si están ya presentes las condiciones materiales necesarias para esta cohesión, a saberla comunidad de ciertos intereses y la divergencia de otros (KOLAKOWSKI, 1996, p. 201-202)*

No que diz respeito à ideologia enquanto formadora do real, assim como vemos na citação acima de Krzywicki, esta mesma concepção será mantida nos demais marxistas que procederam ao professor polonês, principalmente, como veremos, o próprio Bauman. Esta concepção apresenta a manipulação da ideologia por meios econômicos, mas, também e principalmente, à manipulação que é reiterada pelos meios éticos e políticos, devido à compreensão da preexistência de um conjunto de valores de ordem heterônoma e alienante.

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

*la contradicción entre el progreso técnico y el sistema de propiedad privada llevaría a una abolición revolucionaria del capitalismo. Esta crisis no podía producirse artificialmente sino debía ser el resultado de la madurez espontánea del capitalismo”* (1976, p. 202)

Desta forma, a tarefa dos socialistas seria “*organizar la conciencia de clase del proletariado y asumir el control del proceso revolucionario en el momento oportuno*” (1976, p. 202). Em outros escritos, como demonstra Kolakowski<sup>6</sup>, Krzywicki não se mostra tão fiel ao ideal do marxismo ortodoxo no que tange à revolução. Também, Krzywicki, segundo ainda Kolakowski, mostra-se muito simpático ao comunismo primitivo, distanciando-se, assim, do materialismo histórico, tornando muito remota, de algum modo, a conciliação do tema com sua posterior produção.

Krzywicki, acerca do materialismo histórico, considerou-o como “*completamente independiente de cualquier punto de vista filosófico, materialista o no*” (1976, p. 203). Isto o diferenciava de autores fenomenalistas, empiriocriticistas ou kantianos. Pois, segundo Krzywicki, “*aprehendemos en mundo de forma humana, haciendo distinciones y categorías que constituyen instrumentos de predicción, pero no realidades objetivas: creamos objetos a partir de impresiones, distinguimos la fuerza de la materia e imponemos leyes a la naturaleza, siguiendo el modelo de la legislación humana*” (1976, p. 203). Desta forma, toda evolução do mundo são construções da mente, e a razão pela qual projetamos na realidade é que a sociedade atual dos homens é de servos e não de amos das máquinas que por eles foram criadas.

Ainda tratando de elementos do materialismo histórico, para Krzywicki o resultado do processo histórico não depende somente das *condições objetivas*, depende também “*em gran parte de los costumbres, creencias, instituciones, variaciones locales de temperamento o lo que se conoce como “espíritu de raza”, que a sua vez resulta de los efectos a largo plazo del entorno sobre la naturaleza humana*” (Kolakowski, 1976, p. 206). Mais uma vez percebemos aqui o traço distintivo do pensamento marxista polonês, em grande parte influenciado por Krzywicki: o processo histórico se realiza de forma reiterada

---

<sup>6</sup> Nos textos “*Estudio de la evolución social*” e no prefácio da obra de Kautsky de tradução polonesa “*Las doctrinas económicas de Karl Marx*”, a revolução pode não ser obra nem do proletariado e nem da burguesia. Poderiam os meios de produção estar subordinados ao Estado, o que consistiria num capitalismo de Estado. Os trabalhadores se assentariam sobre a seguridade social e se introduziria a planificação econômica. Porém, o socialismo não seria implantado nessas condições, pois continuaria o trabalho assalariado e a produção fora do controle da classe trabalhadora.

nos costumes, crenças e instituições, de modo a reforçar a consciência da sociedade por meio da ideologia, fundamento dos valores que regem as relações entre os sujeitos.

Divergindo da tese ortodoxa, os estudos de Krzywicki sobre as sociedades primitivas o levaram à conclusão de que não existe uma *lei universal*, e que a *servidão*<sup>7</sup> não foi uma etapa necessária em todos os casos, isso reforça sua posição sobre o papel do desenvolvimento dos valores enquanto determinante das relações entre os sujeitos.

Por fim, como afirma Kolakowski, o papel de Krzywicki “*en la difusión de la teoría marxista es así un papel ambíguo [...] la flexibilidad y eclecticismo de su enfoque fue una de las razones por las que el marxismo polaco dejó de asumir formas ortodoxas y tendió a disolverse en una tendencia general racionalista o historicista*” (1976, p. 209). Não podemos concordar com Kolakowski que a introdução eclética do marxismo por Krzywicki na Polônia tenha resultado necessariamente na impossibilidade de uma abordagem ortodoxa. Todavia, como veremos, Bauman adota tal linha heterodoxa e fundamenta sua análise social na identificação da ideologia que fundamenta os valores e reitera as relações de produção, caso específico da sociedade capitalista moderna.

## 1.2 A *intelligentsia* polonesa e o marxismo:

Para entendermos a formação e o desenvolvimento do pensamento marxista polonês após a Segunda Guerra Mundial (em particular, nos anos 1945-1948) e especificamente o de Zygmunt Bauman, é necessário, primeiramente, analisarmos as vicissitudes deste desenvolvimento no referido período. Leszek Kolakowski em seu livro *Glównie Nurty Marksizmu* (As principais correntes do marxismo) (1983, p. 169ss.) nos oferece uma classificação das diferentes fases do período: 1) os anos 1945-1949 se caracterizaram pela existência de elementos de um pluralismo político e cultural, que se restringirá gradualmente no decorrer do período, e que se expressava no pensamento filosófico e social na presença de diferentes correntes e professores estranhos a tradição marxista nas diferentes instituições universitárias - particularmente presentes na Polônia e na Tchecoslováquia; 2) 1949-1954 se caracteriza pela unificação do “campo socialista”, nos aspectos políticos e ideológicos e acompanhados de uma stalinização da cultura, através

---

<sup>7</sup> Segundo Kolakowski, Krzywicki observava que a sociedade industrial, onde a pessoa está submetida quase que totalmente a vínculos “reificados” e a formas de cooperação impessoais, acaba por ter sua criatividade sufocada pelo dinheiro. Desta forma, o socialismo possibilitaria às pessoas a oportunidade de se relacionarem sem a intermediação necessária do *capital* e pudessem desenvolver relações espontâneas e diretas.

de diferentes métodos administrativos, entre os quais, o afastamento e a proibição do ensino dos antigos professores; 3) 1955-1968, sob o efeito da desestalinização surgem diferentes tendências anti-stalinistas e revisionistas, surgimento de várias correntes filosóficas.

Durante o primeiro período, ao lado do pensamento marxista, coexistem diferentes correntes teóricas. A escola de lógica de Lwow-Varsóvia, cujos principais representantes eram Tadeusz Kotarbinski e Kazimierz Ajdukiewicz, os cientistas sociais Stanislaw Ossowski e Maria Ossowska e, representantes do pensamento marxista, Julian Hochfeld e Adam Schaff, entre outros<sup>8</sup>. Decisivos para a formação intelectual de Zygmunt Bauman<sup>9</sup> foram Stanislaw Ossowski<sup>10</sup>, Maria Ossowska<sup>11</sup> e Julian Hochfeld<sup>12</sup>.

De forma mais direta, são esses os intelectuais e também professores da Universidade de Varsóvia, que influenciaram a obra de Bauman. Contudo, a influência recebida, principalmente pelos acima expostos, apresenta-se de forma nítida na obra de Bauman, principalmente no que tange ao pensamento humanista, à filosofia e sociologia da ética.

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

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

---

<sup>8</sup> O marxismo polaco tinha sua própria tradição, independente da Rússia, essa tradição carecia de uma forma ortodoxa e de uma determinada ideologia de Partido; o marxismo era somente um traço a mais, e não muito importante da cena intelectual polaca (Kolakowski, 183, p. 174). Sobre Hochfeld, Schaff e Kolakowski, afirma o professor italiano de filosofia, Gianni Paganini, que o marxismo e a filosofia analítica, este da escola de Lwow-Varsóvia, caminham juntamente e desenvolvem, assim, a filosofia produzida na Polônia daquela época. PAGANINI, G. La filosofia negli altri paesi europei. In: Storia della Filosofia. Diretta da Mario Dal Pra. Cap. XX, pp. 476-486. Casa Editrice Dr. Francesco Vallardi – Società Editrice Libreria: Venezia: 1999.

<sup>9</sup> Bauman refere-se sobre as influências exercidas em sua formação intelectual no livro *Bauman sobre Bauman* (BAUMAN, 2012), refere-se igualmente a influência de Hochfeld no seu pensamento, em um artigo dedicado a memória de Julian Hochfeld, no qual ele observa: o quanto devo a Julian Hochfeld me conscientizei apenas gradualmente, com o decorrer do tempo. Afinal, foi Hochfeld um fenômeno excepcional, na ciência e na política. ... escapa facilmente às divisões e às definições científicas. (BAUMAN, 1992, p. 15)

<sup>10</sup> Stanislaw Ossowski (1897-1963), professor da universidade de Lodz, (1945-1947) e da universidade de Varsóvia, (1947-1953), foi um destacado sociólogo polonês. Defensor de uma sociologia humanista e anti-naturalista, diferenciando as ciências naturais das ciências sociais, exerceu uma forte influência sobre os sociólogos poloneses, em particular sobre Zygmunt Bauman, Jerzy Szacki e Edmund Mokrzycki. Em 1957, foi um dos criadores da Associação polonesa de sociologia e, entre 1959-1962, presidente da Associação Internacional de Sociologia. Sua obra principal é a “*Estrutura da classe na Consciência Social*”. (SMOLA, 2001, p. 128ss).

<sup>11</sup> Maria Ossowska (1896-1974). Aluna de Tadeuz Kotarbinski, foi professora de sociologia, filosofia social e ética na Universidade de Lodz (1945-1948) e a partir de 1948 professora da Universidade de Varsóvia. (SMOLA, 2001, p. 128ss)

<sup>12</sup> Julian Hochfeld (1911-1966). Foi um dos maiores sociólogos marxistas poloneses. Foi responsável pela formação dos já citados anteriormente (Zygmunt Bauman, Jerzy Szacki e Edmund Mokrzycki). Foi professor da Escola Central de Planificação e Estatística e chefe do Departamento de Materialismo Histórico da Universidade de Varsóvia a partir de 1951. Dedicou um conjunto de trabalhos ao marxismo e à tradição marxista. Foi igualmente deputado ao Parlamento e trabalhou no Departamento de Ciências Sociais na Unesco em Paris. (JASINSKA-KANIA; WESOLOWSKI; WIATR, 1992, 9ss.)

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

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

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

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

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

### 1.3 O “Círculo de Varsóvia de história da filosofia e do pensamento social”: a “ideologia-crítica”

Como vimos, no que tange o marxismo na Polônia, podemos afirmar que foi um marxismo particular, principalmente sobre a importância de Krzywicki, os embates com as escolas de Lwow, a fenomenologia de Ingarden<sup>13</sup>, bem como o desenvolvimento de uma filosofia cristã. Durante o segundo período, a tentativa de implantar o socialismo na Universidade e na sociedade foi marcada por uma forte ofensiva ideológica e política, acompanhada de uma série de medidas coercitivas, que incluíam inclusive a proibição de ensino dos antigos professores na Universidade. Esses professores foram substituídos por jovens intelectuais, incluindo Kolakowski e Bauman. Entretanto, este segundo período vai se acabar com a morte de Stalin e com a desestalinização posterior a 1956. Como sabemos, o ano de 1956 foi marcado por inúmeros fatos, inclusive a volta de Gomulka ao poder e a Revolta húngara. Este é o terceiro período, já citado por Kolakowski, que ecoará nas várias filosofias, principalmente marxistas. As consequências desses acontecimentos na filosofia e a especificidade desse período foram objeto de investigação por György Markus<sup>14</sup>, filósofo da escola de Lukács, e pelo filósofo polonês das ciências, Wladyslaw Krajewski.

---

<sup>13</sup> Sobre a escola de Lwow e a fenomenologia de Ingarden consultar PAGANINI, G. La filosofia negli altri paesi europei. In: Storia della Filosofia. Diretta da Mario Dal Pra. Cap. XX, pp. 476-486. Casa Editrice Dr. Francesco Vallardi – Società Editrice Libreria: Venezia: 1999. pp. 480.

<sup>14</sup> In: Teoria do conhecimento no jovem Marx. Prefácio e tradução de Carlos Nelson Coutinho. Editora Paz e Terra, 1974. pp. 113-129.

György Markus<sup>15</sup> em sua análise sobre as diferentes correntes do marxismo na Europa oriental, identificará a existência de quatro diferentes correntes:

1) A “tendência extensional”, que poderíamos identificada como a corrente filosófica oficial e fortemente marcada pelas elaborações de Engels e Lenin, concepção esta que, como observa Markus: “se aplica ao *conjunto* da realidade, ou seja à natureza, à sociedade e ao pensamento”.<sup>16</sup> As críticas a esta corrente darão lugar ao aparecimento de um conjunto de novas correntes.

2) “tendência cientificista” que privilegiaria a relação da filosofia com as ciências naturais e empíricas.

3) tendência “ideológica crítica” que entenderia a filosofia como uma visão de mundo e influenciaria as relações práticas.

Além dessas correntes, Markus identifica ainda uma quarta, a 4) tendência “ontologia social”, identificada principalmente com a obra de Lukács.

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

O “Círculo de Varsóvia de história da filosofia e do pensamento social”, e a sociologia de Zygmunt Bauman<sup>17</sup>, como não é difícil identificar, pertenceriam à “tendência ideologia crítica” e à “corrente dos filósofos antropológicos” (*antropological philosopher*), conforme as classificações apresentadas nos parágrafos anteriores, respectivamente, por Markus e Krajewski.

---

<sup>15</sup> MARKUS, György. *Teoria do Conhecimento no Jovem Marx*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974: Capítulo: Discussões e Tendências na Filosofia Marxista, pp. 113-129.

<sup>16</sup> Idem Ibidem.

<sup>17</sup> No interior deste cenário se constituirá a igualmente o marxismo acadêmico –Hochfeld, Bauman- da sociologia na Polônia. Consultar sobre esta questão, o artigo do sociólogo polonês Edmund Mokrzycki: *Marksizm, Socjologia, Realny Socjalizm* (Marxismo, Sociologia, Socialismo Real). (MOKRZYCKI, 1992, 117ss.).



A concepção de cultura<sup>18</sup> de Bauman [na nossa leitura] parte da classificação que Markus propõe na obra já citada. Neste caso, Bauman pertence a uma tendência chamada “ideologia-crítica”, que tem como ponto de partida a crítica marxiana das ideologias e declara que, em princípio, a filosofia é uma visão de mundo que influencia as relações práticas com a realidade<sup>19</sup>. Supõem-se relações não puramente técnicas, mas um sistema de valores<sup>20</sup>. Nessa perspectiva, a autonomia da filosofia seria apenas aparente; sua forma tradicional consistiria em atribuir valor universal a instituições impostas pela ordem social existente. Nesse sentido, a filosofia seria uma ideologia completada na falsa consciência, visando a apagar as contradições resultantes das necessidades expressas pelas classes antagônicas. Nesse quadro teórico, a perspectiva marxista pode, por sua vez, estar isenta de qualquer ideologia. A resposta, segundo Markus, é fornecida pela própria definição que damos de teoria marxista enquanto atividade crítica contínua das ideologias sobre a base de suas raízes históricas, à qual se acrescenta uma análise do papel das ideologias na vida social durante a história.

A fonte das referências para as relações sociais não nasce somente, como afirmou Marx, das relações produtivas. Tais relações forçam necessariamente determinadas normas de relações sociais entre os indivíduos. Todavia, é importante frisar, que o “sistema ou conjunto de valores” estabelecido por determinada sociedade funciona não só como referência externa normativa, seja legal ou moral, mas age de modo a reiterar as relações já determinadas pela produção. A autonomia cultural de determinada sociedade é aparente. A relação de produção estão totalmente presentes na formação da personalidade dos sujeitos e reiterada pelos valores [referências éticas], colabora para a fixação de uma consciência social que visa aparentemente eliminar a oposição de classes e estabelecer ainda mais a ordem vigente, visando a conformação dos sujeitos ao *dever ser*.

A partir dessa concepção e análise da cultura enquanto “sistema de valores” [a cultura pode ser compreendida como a totalidade da criação humana, incluindo, principalmente, o sistema de valores que visa oportunizar as relações sociais] que se constrói numa determinada sociedade, é que vamos problematizar se a leitura da obra do

---

<sup>18</sup> Este tema será tratado no capítulo II.

<sup>19</sup> Op. Cit. 120-121.

<sup>20</sup> O conceito de “sistema de valores”, como veremos, diz respeito à própria cultura que determinada sociedade elabora visando referenciar suas relações sociais, ver capítulo II.

segundo-Bauman deve-se realizar com a lente das influências marxianas e a metodologia da obra do “primeiro-Bauman<sup>21</sup>”.

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

---

<sup>21</sup> Entendemos necessário periodizar a obra de Bauman em duas partes: o período inicial, o qual chamaremos de “primeiro-Bauman”, compreende os anos iniciais de sua formação e militância política, bem como sua obra e docência na Universidade de Varsóvia. Neste período nosso autor escreve em polonês. Referimo-nos ao período de 1945 a 1968, quando da sua expulsão da Universidade de Varsóvia. A fase posterior, a qual nomearemos de “segundo-Bauman”, compreende seu ingresso na Universidade de Leeds, Inglaterra, em 1972 e sua obra passa a ser escrita em língua inglesa.

## Capítulo II – Cultura: Objeto e *Práxis*

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

### 2.1 Cultura enquanto objeto

Segundo Bauman, a abordagem da cultura, seja ela sociológica ou filosófica terminou por maltratar o próprio conceito. Houve um reducionismo do conceito de cultura à atividade dos intelectuais, como as belas artes, as letras, o ócio e etc. Não obstante, houve também a introdução da cultura enquanto tema de estudos e pesquisas, que foi um trabalho desenvolvido pelos sociólogos da antropologia cultural estadunidense. Como afirma Bauman, tal conceito foi adotado por estes para expressar a premissa teórica e metodológica que entende a ordem social enquanto sistema, sobretudo, como a realização de normas compartilhadas, internalizadas e mutuamente congruentes. Tais sociólogos estadunidenses da antropologia cultural estudaram os mesmos elementos que seus colegas britânicos, contudo, estes procuraram denominar a cultura como estrutura social. Enquanto os primeiros procuraram observar o plano das normas, os segundos dedicaram-se a observar o plano dos *atores*. Em ambos os casos, afirma Bauman, o estudo da condição cultural possibilitou qualificá-la como objeto apto à identificação das leis do pensamento e da ação

humanas que explicariam a uniformidade tão onipresente na civilização, bem como as etapas do desenvolvimento e evolução enquanto resultado de uma história previamente identificada<sup>22</sup>. Deste modo, a cultura tornou-se exibição da regularidade social que permitia a análise mediante métodos da ciência. Não obstante as inúmeras orientações normativas e metodológicas de análise, a cultura ganhou *status* de entidade ordenada que se manifesta sistematicamente, de modo que pôde ser entendida como realidade que precede a ação. Neste quadro teórico, a cultura pode ser definida como interconexão de elementos da vida humana, um sistema social. Ela não se torna indicativo de que o ser humano se contempla ao mesmo tempo como escravo e amo de suas próprias criações, pois, muito embora o ser humano tenha a peculiar habilidade de criar seu próprio mundo, isso não garante a apropriação e/ou gozo devidos ao exercício criativo dos elementos que estabelecem suas próprias relações e satisfações, sejam elas de sobrevivências ou não. Resta, no caso de tais intérpretes da cultura, observar o que a criação humana revela de mecanismos que podem ser compreendidos e apreendidos, de modo que o determinismo da conduta possa ser conhecido, julgado e re-direcionado.

Outro importante elemento fixado no conceito de cultura diz respeito à sua oposição em relação à natureza. A natureza pertence à ordem genética, biológica e a cultura e sua representação habitual contrapõem-se totalmente a uma pretensa ordem natural da vida humana. Enquanto criação humana, a cultura condensa em si o fundamento das ações humanas, uma vez que por meio da atividade cultural são alicerçadas as referências sociais básicas ao comportamento humano. Parafraseando Comte, Bauman cita sua célebre frase “*saber para prever, prever para poder*”<sup>23</sup>, que, na opinião do nosso autor, longe de ser um pronunciamento partidário de alguma escola filosófica em particular, reflete fielmente a atitude da classe dominante quando da aurora da ciência como tal, que continua até hoje impregnando a atividade científica. A abordagem positivista da cultura torna o próprio positivismo uma atitude normativa em termos sociais, muitas vezes até mais que isso, um ato de fé propriamente, pois a crença que se depositou na infalibilidade da previsão científica, por fim, tornou-a uma espécie de “religião” dos modernos cientistas.

Torna-se possível defender a suposição de que o positivismo é a consciência da sociedade alienada. De fato, pode ser observada uma coerência entre o tipo de vida gerada

---

<sup>22</sup> Bauman, 2002 (p. 316). Primeira publicação em 1973.

<sup>23</sup> Op. Cit. p. 320.

pela sociedade baseada em premissas positivistas e a crença nas probabilidades de eliminação das diferenças (entendidas como problemas). A sociedade alienada distingue a esfera pública da esfera privada. Afirma Bauman que a mesma vida privada emerge desta separação:

*el fenómeno llamado sociedad se rasga en dos mitades, que alimentan la brecha que las separa, prosperan en la incurabilidad de la herida y recluyen en cada una de ellas los significados generados espontáneamente en su seno” (BAUMAN, 2002, p. 323).*

Segundo Bauman, a primeira metade da esfera privada é a capacidade de trabalho das pessoas; a segunda é a satisfação de suas necessidades únicas. Em outras palavras é *“la separación de la creación y del control, el corazón de la alienación, subyace en la base de la realidad social y en la imagen mental de la sociedad”* (BAUMAN, 2002, p. 324). Por outro lado, o ato criativo é a única maneira que o homem dispõe para controlar sua existência no mundo, caminho para estabelecer o processo duplo de assimilação e acomodação. Se o controle encontra-se em separado do ato criativo e se transfere à esfera do transcendental, assim diz Bauman, o *“trabajo<sup>24</sup> humano se apresenta al próprio sujeto como um acto totalmente vacío de su significado original e inato”* (BAUMAN, 2002, p. 324). Neste contexto, a própria subjetividade deixa de ter sentido, desaparecem os significados óbvios e a esfera transcendental, ou seja, a sociedade converte-se em cabine de controle. Deste modo, o sujeito torna-se objeto de controle da sociedade e ele mesmo se apropria de sua subjetividade ilusória reconhecendo, assim, a inquestionável autoridade do público. Segundo Bauman, *La filosofía del positivismo refleja fielmente esta realidad del alienado mundo de los humanos* (2002, p. 324). E continua,

*La estrecha armonía entre la visión positivista del aspecto cognitivo de la relación del hombre con el mundo y la realidad alienada de su aspecto práctico constituye probablemente la causa más importante de la sorprendente vitalidad y la impresionante contundencia de la argumentación positivista. (2002, p. 325)*

Contudo, salienta Bauman, que o positivismo é mais que uma filosofia dos filósofos profissionais ou mesmo uma *práxis* dos “científicos” professores, diz ele: “*sus*

---

<sup>24</sup> Trataremos esta questão com maior afinco no capítulo II.

*raíces epistemológicas así como sus orígenes axiológicas estan íntimamente entrelazados con la textura misma del proceso vital humano en una sociedad alienada*” (BAUMAN, 2002, p. 325), reduzindo a multifacetada relação do sujeito com seu mundo (alienado) a sua plataforma cognitiva. Esta relação cognitiva é o que conforma a mente à obviedade do sentido comum positivista, a saber: que a relação entre indivíduo e o mundo é uma relação essencialmente cognitiva, enfim explicitada na tentativa sempre contínua de por meio da identificação das leis da sociedade estabelecer o reino do *dever ser*. Marx e Engels, citados por Bauman, já contestaram tal enfoque quando das discussões sobre os textos de Bruno Bauer:

*las ideas nunca llevan más allá de la situación establecida, solo conducen más allá de las ideas de una situación establecida. Las ideas no pueden conseguir absolutamente nada. Para convertirse en reales, las ideas necesitan a los hombres, que aplican una fuerza práctica*” (BAUMAN, 2002, p. 328)<sup>25</sup>.

Em outros termos, o próprio Marx definiu esta revolução que pode acontecer mediante o empenho dos homens como *“la coincidencia de las circunstancias cambiantes y de la actividad humana o cambio propio”* (BAUMAN, 2002, p. 328)<sup>26</sup>.

Contudo, a esperança de restaurar a perdida dignidade (como diz Bauman, se é que alguma vez ela existiu) da atual, mutilada e intimidada, subjetividade é improvável e fútil. *“Desde luego, no eran la filosofía de Comte ni los principios metodológicos de Durkheim los que subordinaban el mundo subjetivo del individuo al despotismo de la sociedad “objetiva”. Y no es probable, pues, que la estigmatización y la ridicularización públicas de Comte y Durkheim hagan desvanecer dicha tinaría*” (BAUMAN, 2002, p. 329). São teorias de subjulgação do sujeito ao objetivismo destituído de ato criativo e, portanto, neutralizante da autonomia do indivíduo, características da sociedade moderna alienada, constituída sobre valores heterônomos e fantásticos, previsíveis, pois se dão a conhecer nas normas sociais [sistema de valores]. Contudo, a pretensa neutralidade positivista no que tange aos valores encerra-se ilusória, pois a própria condição objetivante da sociedade alienada caracteriza o pré-estabelecimento de valores a serem reproduzidos pelos membros da sociedade. O *Wertfrei* soa como uma falácia, o fundamento de fé positivista é

---

<sup>25</sup> Texto citado por Bauman extraído a partir da tradução inglesa de Marx, e Engels *“The Holy Family”*

<sup>26</sup> Citado por Bauman do texto em inglês *The Germany Ideology*.

necessariamente constituído de valoração, tal fato já é característico na definição *a priori* que nega a liberdade de escolher quaisquer caminhos, ratificando o rumo à ordem e ao progresso. Bauman, citando Gramsci, afirma que as leis naturais da economia, por exemplo, funcionam segundo o modo como as massas humanas se comportam, isto definido conforme sua rotina ordinária, monótona e superficial na sociedade alienada. A ciência positivista consegue descrever o real, sua isenção em termos de valores é aparente. Há, neste caso, um processo de conformação do sujeito ao “dever ser”. Por sorte, como o próprio Bauman diz, a ciência positiva não é a única possibilidade de conhecimento que os humanos necessitam e/ou podem criar. A apropriação das diversas ciências ou escolas filosóficas do conceito de cultura o reduziu ao interpretá-lo unicamente pelo aspecto institucionalizado ou institucionalizante, rotineiro e prescritivo da conduta humana. Esta abordagem do conceito de cultura é uma visão utilitária e extremamente técnica que gerou a sociedade alienada:

*no puedes conseguir tus fines a menos que te sometás a la autoridad de lo real; entonces serás capaz de controlarlo (...) [neste contexto] la cultura es una adaptación a ladura e inflexible realidad que solo se hace utilizable si uno se adapta a ella” (BAUMAN, 2002, p. 332).*

A sociedade alienada é a sociedade capitalista que se vale da utilização da cultura enquanto fonte dos valores que regem as relações e o comportamento entre/dos sujeitos. Essa internalização das referências visa reiterar o objetivo da lógica de produção: a cultura enquanto objeto pode ser conhecida pela classe dominante e manipulada [características próprias do positivismo] visando ordenar a vida dos sujeitos e conformá-los aos interesses dominantes. Neste caso, a cultura é mero objeto e oportunidade de controle social.

## 1.2 A cultura enquanto *práxis*

A premissa que trata a sociedade unicamente como meio necessário para a sobrevivência humana é questionada por Habermas<sup>27</sup> e aceita, nestes termos, pelo próprio Bauman, que o cita:

---

<sup>27</sup> In: HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*. Zahar. Rio de Janeiro: 1982. pp. 288 ss.

*La sociedad no es únicamente un sistema de autopreservación. Una tentadora fuerza natural, presente en el individuo como libido, se há despegado del sistema conductual de autopreservación y reclama insistentemente su culminación utópica. [...] Lo que puede parecer supervivencia desnuda es siempre, en sus raíces, un fenómeno histórico. Luego está sujeta al criterio de lo que la sociedad pretende como buena vida para si misma. (BAUMAN, 2002, p. 333)*

A atividade humana supera a própria lógica de sobrevivência tão utilizada enquanto premissa ao pensamento social de cunho positivista. Bauman se vale de um conhecido texto de Marx<sup>28</sup> para melhor expor tal questão:

*[...] El animal sólo modela las cosas según los criterios y necesidades de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe cómo aplicar los principios inherentes al objeto en cuestión: así el hombre modela las cosas según las leyes de la belleza. [...] Luego, es en el trabajo sobre el mundo objetivo donde el hombre se afirma como un ser de una especie. Esta producción es su vida de especie activa. A través de ella, la naturaleza aparece como su trabajo y su realidad. El objeto del trabajo es, por lo tanto, la objetivación de la vida de la vida de especie del hombre, ya que lo duplica no sólo intelectualmente, en su mente, sino también activamente, en la realidad, con lo cual, puede contemplar su imagen en el mundo que ha creado. (BAUMAN, 2002, pp. 333-334)*

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

Somente as motivações de crescimento, como a cultura, são verdadeira e especificamente humanas. “*La humanidad es el único proyecto conocido que trata de elevarse por encima de la mera existência, trascendiendo el reino del determinismo, subordinando el es al deberia*” (BAUMAN, 2002, p. 335). E conceitua Bauman: “*la cultura, que es sinónimo de existencia humana específica, es un ousado movimiento por la libertad, por liberarse de la necesidad y por liberarse para crear. Por parafrasear Santayana, es un chuchillo cuyo filo aprieta siempre contra el futuro*” (BAUMAN, 2002, p. 335). Nestes

---

<sup>28</sup> Inserir referencia do texto



termos, Bauman inaugura um conceito de cultura que se caracteriza pela *práxis*, a saber, libertadora. Principalmente libertadora de uma lógica social do tipo previsível, desenvolvida pelas análises positivistas e governos legalistas. Nos termos de Bauman, a cultura constitui a experiência humana no sentido que constantemente coloca em xeque a discordância entre o real e o ideal. A cultura, de tal modo, questiona as limitações e imperfeições que invariavelmente funde conhecimento e interesse: “*o más bién se puede decir que la cultura es un modo de la práxis humana en el cual el conocimiento y el interes son uno*” (BAUMAN, 2002, p. 336). Todavia, o caráter incompleto, inacabado e imperfeito do real, sua efemeridade e sua fragilidade, subjazem no conceito de cultura do mesmo modo que a autoridade suprema do real respalda a ciência positiva.

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

Deste modo, como afirma Bauman, se se visa atacar os modos de relação capitalistas, o primeiro passo é atingir suas raízes, ou seja, a cultura capitalista. Contudo, tal cultura capitalista demonstra uma forte hegemonia e uma enorme capacidade de sobrevivência, que na opinião de Bauman, Marx não pode alcançar completamente. Visando justificar sua afirmação, Bauman diz que Gramsci melhor expõe tal questão, pois entende que o grande sucesso do ideal capitalista que mesmo num Estado socialista continuou a existir [citam a experiência soviética] foi a concepção fundamental de produção e produtividade como dimensão necessária ao desenvolvimento humano. tal realidade, muitas vezes, foi praticada dentro de Estados socialistas, malogrando assim a necessária mudança que deve ocorrer também na cultura de determinado povo. Deste modo, na visão de Bauman, as medidas de Estado socialistas foram assimiladas e domesticadas pela cultura capitalista. Contribui-se para a expansão de uma cultura que contempla a produção necessariamente como fonte do progresso e o consumo como coroação desse ciclo; *“el socialismo siguió mostrando los dientes, pero el capitalismo en las formulaciones más poderosas se volvió mucho más immune a su mordicidad”* (BAUMAN, 2002, p. 102). Todavia, *“la memória del socialismo como um proyecto cultural genuinamente opuesto a la cultura dominante del capitalismo sigue viva, por supuesto”* (BAUMAN, 2002, p. 102). Contudo, a tradição do desafio cultural do socialismo foi desterrada do campo de luta e se refugiou, como diz Bauman, em uma crítica cultura em grande medida intelectual. A isto Bauman chama de divórcio do desafio cultural de uma política socialista, evento que classifica como a crise atual do socialismo. Se entendermos o socialismo enquanto proclamação e emancipação do homem das necessidades que lhe são impostas pela lógica de acumulação de riqueza como norma e guia dos padrões de relacionamento humanos, o socialismo, por sua vez, é a possibilidade de a sociedade colocar um freio na produtividade crescente e não o contrário. A incapacidade do capitalismo de constituir definitivamente um legado em favor das necessidades humanas de liberdade é evidente. Do ponto de vista cultural, por exemplo, a experiência da escassez é um produto colateral da aquisição de objetos que são considerados o único modo de autorrealização do sujeito e sua única compensação pelas humilhações de uma posição social degradada, sustentada pela cultura burguesa. Deste modo, na avaliação do próprio Bauman, o futuro do socialismo se decidirá no campo da cultura. Tomar consciência desta realidade não é tarefa fácil. A tese principal da crítica socialista era que o capitalismo não foi capaz de cumprir sua promessa: progresso tecnológico, governo com bases racionais e a

garantia de direitos do indivíduo. Por outro lado, *“la cultura burguesa, en cierto sentido, proporcionaba un firme cimiento y una razón convincente para su contraparte socialista”* (BAUMAN, 2002, p. 105). Contudo, mesmo em sendo a cultura o elemento que reitera a exploração capitalista, sem a modificação da realidade material, torna-se impossível propor uma nova realidade cultural-ideológica que modifique totalmente os modos de vida capitalistas.

Por sua vez, na concepção de Bauman, há uma crise do capitalismo como nunca houve. Há um sentimento de perplexidade frente às crescentes crises, cíclicas aliás, e nenhum sinal de luzes que venham a apresentar soluções. Citando Normam Birnbaum, diz Bauman: *“lo que enfrentamos es una situación de genuína indeterminación histórica”* (BAUMAN, 2002, p. 106). De fato, todas as situações históricas são indeterminadas. Variam apenas a partir de que grau seus atores, em primeiro lugar, consideram o *status quo* como problemático e, em segundo lugar, se estão decididos a mudar a situação para determinada direção. A experiência de indeterminação é um atributo desses atores pensantes, resulta, todavia, da experiência da primeira e da ausência da segunda: *“los productores de utopías se van quedando sin ideas”* (BAUMAN, 2002, p. 106). O brilho e eficiência das idéias em nossa época diminuíram em muito. Porém, como afirma o próprio Bauman, *“las ideas nuevas y todavía non ensayadas están escaseando, no porque nuestra época sea menos rica em mentes perceptivas e intelectos inventivos que la que seguío a la Revolución Francesa, sino porque lá tarea de nuestros contemporâneos es incomparablemente más compleja”* (BAUMAN, 2002, p. 107). Os valores propugnados no período moderno já não existem. A tarefa dos produtores de utopias, como afirma nosso autor, é de *“crear una nueva cultura, em lugar de criticar, desafiar y corregir la que já existe. De ahí el sentimiento de indeterminación* (BAUMAN, 2002, p. 107). A crise que passa o capitalismo em sentido estritamente econômico, e a crise que passa a proposta moderna de valores, enquanto substrato referencial às relações dos sujeitos, como pudemos ver, são oportunidades caras no atual momento, segundo a concepção de Bauman, ao estabelecimento de uma nova ordem cultural que venha aproveitar a oportunidade de crise que passa o capitalismo e, por fim, corrigir, como dito acima pelo nosso autor, aquilo que está aí. As normas culturais do capitalismo foram bem melhor elaboradas que as socialistas e não visaram propriamente o padrão rotineiro da vida das pessoas no sentido de fornecer-lhes um conjunto de artigos deontológicos, apresentaram-se enquanto possibilidades de vivências reais qualitativamente superiores a do socialismo real [principalmente o soviético, ao qual Bauman se remete

comparativamente] e, por fim, tais normas culturais tornaram-se o porta-voz “*monopólico de la realidad, el realismo y la racionalidad*” (BAUMAN, 2002, p. 107). Deste modo, a afirmação de Bauman parte da tese que a utopia socialista não deve argumentar contra o capitalismo com a tese de como o amanhã poderá ser, mas sim, e primeiramente, demonstrar que o amanhã deve e pode ser diferente. Entender que as idéias de uma cultura socialistas não encontrar assento dentro da realidade ordinária. Mas, podemos claramente perceber que alcançar alguma nova cultura em território capitalista é algo muito mais difícil que propor mudanças materiais e, assim, posteriormente, culturais. Segundo Bauman, o pensamento marxista da era industrial evolui nos dias atuais, uma boa expressão dessa adequação às novas realidades pode ser encontrada nas palavras de Marcuse, que Bauman o cita e aqui o reproduzimos:

*Lo que esta em juego em la revolución socialista nos es solo el grado de satisfacción que se puede alcanzar dentro del universo de necesidades existente [...] La revolución implica una transformación radical de las necesidades y las aspiraciones em si mismas, tanto culturales como materiales, de consciencia y de sensibilidad, de trabajo y de ocio. Esta transformación aparece la lucha contra la transformación del trabajo, contra la primacía y multiplicación de actos estúpidos e mercancías estúpidas, contra el individuo burgués codicioso, contra la servidumbre disfrazada de tecnología, contra la precariedad disfrazada de buena vida, contra la contaminación como una forma de vida* (BAUMAN, 2002, p. 110)

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

## Parte II

### Bauman: análise e proposição éticas

#### Capítulo III – Ética Moderna e Ética Pós-moderna

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

A modernidade é uma formação social que se iniciou no século XVIII e se consolidou de modo mais amplo no século XIX. A pós-modernidade, por outro lado, não é um mutante contaminado da modernidade, muito menos uma modernidade em estado de colapso, ou um caso de modernidade em crise. Uma teoria da pós-modernidade, então, não pode ser uma teoria da modernidade modificada. O conceito de pós-modernidade, para Bauman, se refere às condições sociais que apareceram nos países europeus do século XX, principalmente nos anos imediatos ao pós-guerra. O termo, ao mesmo tempo, dá a ideia de ruptura e continuidade e, segundo Bauman, esta característica de continuidade e de ruptura concomitantes melhor responde às complexas relações, tanto as novas como as mais antigas. Para se construir uma teoria da pós-modernidade é necessário um espaço cognitivo ordenado, um conjunto de premissas diferentes e, por suposto, novas exigências de linguagem. Esta teoria, afirma Bauman “*será relevante em la medida em que se libere de*

*conceptos y problemas generados por el discurso de la modernidad*” (BAUMAN, 2002, p.83).

Sobre as influências na pós-modernidade, Bauman salienta que esta deve se livrar da metáfora de progresso que saturou todas as teorias da sociedade modernista, tornando-as competitivas [as teorias] entre si. A condição pós-moderna constitui-se sem um itinerário preconcebido, aplica-se, de modo análogo, a metáfora dos *movimentos de Brown*<sup>29</sup>: nenhum estado temporal resulta necessariamente de um anterior e nem é causa suficiente do estado posterior. A condição pós-moderna, segundo o próprio Bauman, “*és no-determinada y no-determinante. Libera al tiempo: aminora la influencia limitadora del pasado y protege eficazmente al futuro de la colonización*” (BAUMAN, 2002, p. 84). Sugere ainda nosso autor que as teorias da pós-modernidade se libertem da ideia de sistema [ele faz uma auto-crítica por tratar no mesmo texto o tema sociedade], pois não há, no seu ver, uma totalidade soberana. Sugere ainda, que a categoria *sociedade* seja substituída pela categoria *socialidade*, pois, segundo ele, melhor se adapta à modalidade processual da realidade social e ao jogo dialético entre casualidade e regularidade, considerando as estruturas enquanto realizações emergentes.

Neste primeiro momento, vamos apresentar a análise da ética moderna segundo Bauman e, posteriormente, sua concepção de ética do trabalho enquanto exemplo prático da moralidade moderna. Neste ponto é possível perceber a relação entre referências externas (heterônomas) e seu papel de reiterar as relações segundo a ordem de interesse da classe dominante. Em seguida, apresentamos a concepção de ética pós-moderna de Bauman. Ele parte de uma análise da moralidade pós-moderna e aponta que as referências modernas já não são mais as únicas e verdadeiras. Sugerimos que há uma cacofonia de “referências” à ação do sujeito. Como prática de moral pós-moderna, apresentamos sua análise da ética enquanto atividade de consumo [também sugerida por Bauman]. Durante o texto é apresentada a análise de Bauman sobre a falta de referências “verdadeiras” [modernas]. Para o autor o período pós-moderno é a grande oportunidade da ética: revisar suas bases ideologias e proporcionar maior autonomia ao sujeito. Podemos observar certo dualismo na apresentação que Bauman faz da ética moderna e da ética pós-moderna, porém, com algo em comum: a primeira carrega em si a rigidez, a totalidade e o adestramento. A pós-modernidade, por sua vez, mesmo se assentando sobre a fluidez e a falta de referências

---

<sup>29</sup> Foi identificado pelo biólogo estadunidense Robert Brown. Sua teoria se baseia na concepção de forças desproporcionais exercidas sobre as moléculas, resultando em um movimento aleatório. Alguns teóricos baseiam-se nessa concepção de movimento, principalmente os ligados à *Teoria do Caos*.

absolutas, ambas mantêm o caráter de controle social. Procuraremos, ao final do capítulo, melhor referenciar tal questão.

### 3.1 Ética Moderna

Para Bauman, todo o período moderno constituiu-se em uma forma bem peculiar de fundamentação da moralidade e da vida moral, em termos ocidentais, que por, fim, tornou-se realidade a partir da negação daquele que em tese foi o ideal: a partir de princípios, os Estados-nação e, por fim, a ação individual, tornou-se referenciada por orientações heterônomas, muitas vezes codificadas, e a confusão gerada por essa externalidade visando a reprodução na ação dos sujeitos contribuiu, em muito, para se conceber que a ação moral fosse prescrita ou referendada por alguma autoridade nesse campo. Mesmo que no interior das teses modernas haja coerência teórica, na prática, a efetivação dessas teorias tornou-se ferramenta propícia à fundamentação de uma nova autoridade que substituiu (isto em relação à autoridade religiosa medieval) as figuras anteriores por novas, mantendo os mesmos papéis. A figura do legislador, por exemplo, principalmente nos países que os adotaram como fonte do direito material, aos poucos, e respaldados pela autoridade e coercitividade<sup>30</sup> oficiais do aparelhamento do Estado, tornou-se a referência não só para as relações jurídicas, mas também às relações sociais não-jurídicas, nivelando para baixo a compreensão, e quiçá a própria consciência social, daquilo que é o padrão mínimo da ética. Em outras palavras, podemos afirmar que a concepção moderna de ética tornou possível uma moralidade que, ao invés de praticar aquilo que foi propugnado na aurora do período moderno [a autonomia dos indivíduos que, baseados em elementos racionais e, sobretudo, interpretes de princípios naturais, comuns a todos os

---

<sup>30</sup> Ao comentar o livro de Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* de 1930, Bauman salienta que “sabemos, agora, que era a história da *modernidade* que o livro contava” (1998, p. 07). e, esta, pode ser entendida a partir da seguinte mensagem: “Você ganha alguma coisa mas, habitualmente, perde em troca alguma coisa” (1998, p. 07). Civilização, Cultura e Modernidade, para Bauman, são equivalentes e o termo “civilização moderna, por essa razão, é um pleonismo” (1998, p. 07). Segundo sua definição, a Modernidade pode ser definida em três termos: “**beleza**( essa coisa inútil que esperamos ser valorizada pela civilização), **limpeza** (a sujeira de qualquer espécie parece-nos incompatível com a civilização) e **ordem** (a Ordem é uma espécie de compulsão à repetição que, quando um regulamento foi definitivamente estabelecido, decide quando, onde e como uma coisa deve ser feita, de modo que em toda circunstância semelhante não haja hesitação ou indecisão). (BAUMAN, 1998, p. 08). Assim, para a Modernidade, não há nada que predisponha o homem naturalmente preservar a beleza, conservar-se limpo e observar a rotina chamada ordem. Desta forma, re-afirma Bauman aquilo que Freud já denunciou: “a civilização se constrói sobre uma renúncia ao instinto” (1998, p. 08).

homens, pudessem desenvolverem-se rumo à liberdade de relações fundamentadas em instituições de autoridade] assimilaram um padrão ético que se baseou nas novas instituições modernas, criando uma ética que foi confundida com o próprio direito material, tornando-se a uma ética baseada nas leis efetivadas pelo Estado, nivelando para baixo as relações morais, fundamentadas apenas em princípios referenciados naquilo que “é permitido” ou “não é permitido”.

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

Outra característica importante a ser frisada na crítica desenvolvida por Bauman é a característica teleológica da modernidade e seus impactos na ação moral do sujeito. Para Bauman, “a alteridade foi temporalizada de maneira característica da idéia de progresso: o tempo significaria hierarquia – ‘mais tarde’ identificava-se com o ‘melhor’, e ‘mau’ com o ‘fora de moda’ ou ainda não desenvolvido adequadamente” (1997, p. 48). “A confiança nas capacidades milagrosas e curativas do tempo – e especialmente sua parte ainda não realizada, parte que se podia fantasiar livremente, e lhe atribuir poderes mágicos sem medo do teste empírico – veio finalmente a ser o traço saliente da Mentalidade Moderna”



(BAUMAN, 1997, p. 53). Essa alteridade, principalmente a ética (pois, agora estabelecida por códigos legais), aliada à visão teleológica da modernidade, acabou por auxiliar na manutenção de um Estado (consequentemente de um poder), que pôde a todo o momento prorrogar suas obrigações com a desculpa implícita de melhoria com o passar do tempo: “o sonho da universalidade como destino último da espécie humana e a determinação de realizá-lo, tomou refúgio no conceito processual de universalização. Aí ele estava seguro – enquanto se podia crer razoavelmente que o processo de universalização acontece, que se pode visualizar com credibilidade a ‘marcha do tempo’ como incoercível e que ela levará ao progressivo desgaste, e eventualmente à extinção, das atuais diferenças.” (BAUMAN, 1997, p. 53). A crença em uma moralidade que pode a cada dia elevar-se em seus propósitos e ações tornou a autoridade do Estado ainda mais justificada e, até, desejável, pois garantiria a segurança e o direito de propriedade, além de outros valores outrora negados e que com o advento do Estado moderno passam a integrar a agenda política das nações. Porém, como se observou, a proposta moderna de autonomia do indivíduo viu-se concretamente realizada na heteronomia do poder legislador do Estado, e possível, agora, graças às condições ambientais proporcionadas pelo Estado e por meio da garantia “incontestante” de sua legislação. A modernidade é o que é – uma obsessiva marcha adiante – não porque queira mais, mas porque nunca consegue o bastante; não porque se torne mais ambiciosa e aventureira, mas porque suas aventuras são mais amargas e suas ambições frustradas. A marcha deve seguir adiante porque qualquer ponto de chegada não passa de uma estação temporária. Nenhum lugar é privilegiado, nenhum melhor do que outro, como também a partir de nenhum lugar o horizonte é mais próximo do que de qualquer outro. É por isso que a agitação e perturbação são vividas como uma marcha em frente; é por isso, com efeito, que o movimento browniano parece adquirir verso e reverso e a inquietude uma direção: trata-se de resíduos de combustíveis queimados e fuligem de chamas extintas que marcam as trajetórias do progresso. (BAUMAN, 1999, p. 18). As ações políticas podiam ser prorrogadas e assim mantinham (não só mantinham, mas incentivavam) seus membros a aderirem ainda mais ao projeto de resolução de problemas e conquista utópica: Da crença de que há um fim do caminho em que andamos, um *télos* alcançável de mudança histórica, um Estado de perfeição a ser atingido amanhã, no próximo ano ou no próximo milênio, algum tipo de sociedade boa... da ordem perfeita em que tudo é colocado no lugar certo [...] do completo domínio sobre o futuro. Infelizmente, não foi desta forma a realização efetiva de tal sociedade, a determinação das teorias modernas. Com certeza, devemos ainda render

louros à conquistas que são herança da modernidade, contudo, como o próprio Bauman diz, “o pensamento e a prática morais da modernidade estavam animados pela crença na possibilidade de um código ético não ambivalente e não aporético. Talvez ainda não se tenha encontrado esse código. Mas com certeza ele está à espera na virada da esquina. Ou na virada da próxima.” (BAUMAN, 2006, p. 15).

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

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

Este alicerce tornou-se a característica básica dos modernos: por meio da Razão, renunciariam a toda forma instintiva de comportamento e como homens e mulheres esclarecidos, progrediriam cada vez mais rumo à plena liberdade. Diz Bauman:

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

Na Modernidade, a fundamentação dos valores baseou-se na crença na racionalidade, na cientificidade, nos valores de liberdade que foram assumidos e postulados pelo Estado moderno. Com isso, exigiu-se somente “reconhecer como morais as normas que passam pelo teste de certos princípios universais, extratemporais e extraterritoriais (...) sobretudo a rejeição das pretensões comunais, ligadas a tempo e território” (BAUMAN, 1997, p. 50). A universalização e fundamentação da ética (a primeira produzida pelos filósofos e a segunda pelos legisladores, agregados ao poder do Estado), mesmo sem terem objetivamente um contrato de cooperação ou complementariedade, trabalharam conjuntamente firmando a heteronomia da moral. Se Kant introduziu a idéia de ética como lei, na sociologia, Durkheim em particular, é quem vai promover outra idéia principal da ética moderna: que a moral é uma construção social, assinala Bauman. Assim, de acordo com Durkheim, o homem natural tem capacidade ética, porém, somente através dos esforços de socialização promovidos pela sociedade é que pouco a pouco ele vai se transformando em um ser social, logo ético. Esta concepção, conforme Bauman afirma, remonta a Thomas Hobbes e sua famosa formulação do “estado de natureza”. No “estado de natureza” de Hobbes, o homem é um ser egoísta e amoral que só persegue seus próprios interesses. Desta forma, tal estado assume a forma de uma guerra em potencial contra todos, o famoso *bellum omnium contra omnes*. Aqui, o ponto nevrálgico de tal concepção é que o homem somente se torna moral no momento em que deixa o “estado de natureza”. Fora da sociedade ele é um “vazio moral”, ao entrar no reino social, no entanto, é transformado em um ser moral no sentido preciso que ele aceita sujeitar-se às leis do Estado Soberano. Completamente de acordo com as práticas dos legisladores modernos, Durkheim e sua teoria social, consideraram a ética como uma heteronomia, ou seja, que o indivíduo deve ser inoculado por meio da socialização.

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

Todavia, como salienta Bauman, a proposta universalista do Estado enquanto autoridade moral visou, na verdade, imputar nos cidadãos suas ambições locais sob *bandeiras universalistas*. Ao mesmo tempo em que filósofos trabalhavam seriamente para a implantação de uma unidade de costumes coerente e congruente à proposta moderna, acontecia, inerentemente, a ampliação de um poder local que se pretendia universal. Tal movimento legitimou nos mais variados Estados, durante este período, um determinado poder (o hegemônico dentre os que haviam) que direcionou a conduta dos seus cidadãos. Neste contexto, qualquer iniciativa individual que não se baseasse nos princípios da racionalidade e no itinerário para o progresso era visto com desconfiança. “A verdade é uma (...) a escolha do indivíduo não bastava, devia ser assegurada por uma autoridade, coerentemente a esta. Ir por outro caminho é um erro, ‘ignorância e imaturidade’” (BAUMAN, 1997, p. 48). Nesse período via-se a livre decisão do indivíduo como aliada ao impulso, aos sentimentos, aos instintos. Qualquer comportamento originado dessas fontes devia ser combatido, re-educado.

O comportamento das massas era imprevisível, incalculável e estava assentado sobre a *crueza, crueldade e paixões selvagens*. Assim, os filósofos foram os encarregados de “revelar” aos homens e mulheres comuns sua “verdadeira natureza”. Tal natureza já

nasce sob a bandeira universalista da “natureza humana”, comum a todos os homens. Porém, esta natureza é *irrealizável por conta própria*, precisa da ajuda dos portadores da razão, os guias que levariam as pessoas à “iluminação”: “Primeiro, este potencial deve ser revelado (...) em segundo, devem ser ajudadas no seguimento desses padrões por um ambiente cuidadosamente planejado (...) Ambas as tarefas requerem evidentemente habilidades profissionais, primeiro dos mestres, depois dos legisladores” (BAUMAN, 1997, p. 35). Os primeiros, seriamente, apresentaram a proposta universalista de realização das potencialidades humanas por meio da Razão, dos princípios morais e tantos outros argumentos visando a já mencionada *coerência* e *congruência* ao projeto do Esclarecimento. Por outro lado, sedentos de poder, estavam os legisladores, responsáveis por criar um ambiente seguro e propício à manifestação da *verdadeira natureza dos homens e mulheres* tutelados pelo Estado. Desta forma, estava dado o laço que uniu de forma exitosa universalidade e normas morais (esta, filha predileta e dedicada dos detentores do poder do Estado). Os criadores do ambiente favorável à realização da *natureza humana*, ou seja, os legisladores, acabaram por obter sua ação fundamentada filosoficamente. Sua prática, ampliação e legitimação do poder adentraram, por meio de sua autoridade moral, a vida íntima dos cidadãos e passaram a reger o campo estritamente interior da ação do indivíduo, fato este que assegurou grande tranquilidade para a manutenção do poder. Diz Bauman:

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

Desta forma, como afirma nosso autor, “a ética [leia-se ética moderna] – um código moral, que pretende ser o código moral, o único conjunto de preceitos harmonicamente coerentes ao que se deve obediência toda pessoal moral – visualiza a pluralidade de caminhos e ideais humanos como um desafio, e a ambivalência dos juízos morais como um estado mórbido de coisas que se deseja corrigir” (BAUMAN, 2006, p. 29). Toda ação que proovesse dos instintos era vista com maus olhos. A natureza em si, o ser

humano em seu estado ingênuo, sem ter aprendido na escola dos sábios e buscado uma prática segundo os costumes adotados pela *pólis*, não poderia agir corretamente. A razão veio justamente para resolver esse mal estar e direcionar o ser humano que, progressivamente, adquiriria sua perfeição enquanto cidadão-membro do Estado-nação.

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

política de Estado, é uma verdadeira faca de dois gumes: o que antes auxiliou na criação e unificação do Estado tornou-se sua própria negação, baseada em argumentos do tipo supranacional, isto é, da necessidade de desprendimento de comportamentos ligados a espaço e costumes. O Estado enquanto agência promotora do universalismo se encontra agora “destituída de soberania verdadeiramente universal, o horizonte da universalidade ‘atualmente existente’ (ou, realisticamente buscada) tende a parar na fronteira do Estado” (bauman, 1997, p. 52).

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

esta visão ajusta-se bem tanto à necessidade de legitimar a conquista e a subordinação de diversos países e culturas, como a de apresentar o crescimento e a difusão do conhecimento como o principal mecanismo não só de mudança, mas também de mudança para melhor – de melhoria<sup>31</sup> (BAUMAN, 1997, p. 49)

Em meio a uma pluralidade de Estados soberanos, países que internamente aplicam princípios morais de forma universal, para que uma “verdadeira universalidade”

---

<sup>31</sup> Nas palavras de V.G. Kiernan, “as nações colonizadoras esforçavam-se ao máximo para se agarrar à convicção de que estavam espalhando no mundo não só a ordem, mas também civilização”. Johannes Fabian apelidou esse hábito muito difuso de “cronopolítica”: projetar a diferenciação contemporânea sobre a seta do tempo, de forma que se possam descrever alternativas culturais como “alocrônicas” – pertencentes a tempo e sobrevivendo até o presente com falsos pretextos, sendo meras relíquias destinadas à extinção” V.G. Kiernan, *The Lords of human kind*, Cresset Library, Londres, 1988, p. 311 e Johannes Fabian, *Time and the order: How antropology makes its objectcs*, Columbia University Press, Nova York, 1983 apud Bauman, op. Cit. 1997. Hegel, por exemplo, chegou a afirma que os povos da Oceania estão situados fora do limites da história – da razão. A razão, por esta via, é a aplicação da universalidade dos conceitos éticos (e políticos), fundamentados por cada nação-estado visando eliminar toda diferença e iniciativas individuais assegurando manutenção da ordem.

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

Toda tentativa de superação da diferença e ambigüidade moral, esforço de inúmeros pensadores, caracterizou-se como um dos principais problemas colocados. De fato, como continua Bauman, “os humanos são essencialmente ambivalentes: a ambivalência reside no coração da “primeira cena” do humano face a face (...) Nenhum código ético logicamente coerente pode “harmonizar-se” com a *condição essencialmente ambivalente da moralidade* (BAUMAN, 2006, p. 16<sup>32</sup>)”. O modo moderno de conceber o ser humano é uma tentativa de “abarcá-lo”, substituir diversidade por uniformidade, e ambivalência por ordem coerente e transparente – e, ao tentar fazê-lo, produz constantemente mais divisões, diversidade e ambivalência do que as de que se conseguiu livrar.” (BAUMAN, 2006, p. 10). Toda tentativa de produzir grandiosos sistemas que pudessem alcançar toda a realidade, ou pudessem prever todo caminhar da sociedade, malograram, pelo menos em partes. Todo papel sério dos pensadores iluministas e dos políticos que adotaram tais procedimentos devem ser louvados. Entretanto, como podemos perceber, e como afirma Bauman, o pensamento ético contemporâneo deve:

ver as conexões em ordem inversa. É porque os desenvolvimentos modernos forçaram os homens e as mulheres à condição de indivíduos que viram suas vidas fragmentadas, separadas em muitas metas e funções soltamente relacionadas, cada uma a ser buscada em contexto diferente e segundo pragmática diversa – que foi improvável que uma idéia “onicompreensiva” promovendo visão unitária do mundo servisse bem as

---

<sup>32</sup> Sobre a condição ambivalente da moralidade, no texto de Machado de Assis “A Igreja do Diabo”, podemos perceber no percurso da narrativa a característica ambivalente dos membros da nova igreja fundada pelo diabo. Quando cristãos, fiéis à fé católica, os sujeitos se comportavam de modo que momento ou outro transgrediam as normas religiosas do divino. Após a fundação da igreja “diabólica”, que pregava as virtudes ao revés, os fiéis do diabólico também transgrediam as “virtudes às avessas” praticando aquelas que antes, enquanto cristãos católicos, não eram observadas. O que podemos perceber neste conto de Machado de Assis em relação à teoria de Bauman é que o sujeito moral se adapta até certos aspectos à uma prescrição externa de comportamento. Contudo, em certos momentos, sua característica ambivalente pode em determinado momento assumir a responsabilidade por seus atos e divergir do caminho ora apresentado e atua, assim, autonomamente, ação provida essencialmente da liberdade de escolher. Ver ASSIS, Machado de. Volume Contos. Rio de Janeiro: Garnier, 1884. Disponível em: A Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro [www.bibvirt.futuro.usp.br](http://www.bibvirt.futuro.usp.br).



suas tarefas e assim atraísse sua imaginação (...) Esta é a razão pela qual legisladores e pensadores modernos sentiram que a moralidade, antes de ser “traço natural” da vida humana, é algo que se precisa planejar e inocular na conduta humana; e essa é a razão pela qual tentaram compor e impor uma ética onicompreensiva e unitária – ou seja, um código coeso de regras morais que pudessem ser ensinadas e as pessoas forçadas a obedecer. (BAUMAN, 2006, p. 11)

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

A autonomia e liberdade dos sujeitos foi comprometida, com toda certeza. A análise de Bauman sobre a ética moderna é muito pertinente e vem nos apresentar um elemento subjacente, como pretende sua influência de Varsóvia: identificar as ideologias que moldam a realidade histórica, contudo, a ideologia é determinada pela estrutura. O detalhe apresentando por Bauman é a aplicação da teoria dos filósofos modernos segundo o interesse da classe burguesa, agente principal das revoluções. Bauman não reconhece que houve algumas melhorias para a massa no geral, apenas aponta os elementos negativos resultantes não apenas de uma concepção racional. Principalmente, Bauman aponta que a fundamentação racional de uma ética que legitima a necessidade de uma autoridade superior aos sujeitos, paulatinamente, levou os próprios sujeitos a destituírem-se de iniciativa autônoma e viram-se, com o decorrer do tempo, com uma liberdade estreita demais para poderem decidir sobre coisas do cotidiano, como, por exemplo, a liberdade na vida de trabalho ou a rejeição a uma determinada burocracia [como por exemplo a nazista].

No próximo ponto, apresentaremos justamente esta questão, o trabalho no período moderno como exemplo maior de ajuste do sujeito à ideologia [ética] dominante que visa reiterar a necessidade da lógica de produção.

### 3.1.1 *Ética do trabalho*

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

A partir da revolução industrial as relações de trabalho se modificam substancialmente. Mais precisamente, é a partir de Hegel que o trabalho ganha uma formulação particular, baseada na crítica à economia de Adam Smith. Hegel considerava o trabalho a mediação do homem com seu mundo. No § 196 da Filosofia do Direito, afirma que o homem modifica a matéria de modo a conferir-lhe valor e conformidade segundo a finalidade que se deseja. A capacidade de satisfação das necessidades por meio do trabalho, distinguindo o homem que trabalha daquele que vive na *barbárie*, ou seja, sem ocupação e despreocupado com o desenvolvimento da humanidade. Hegel também trata a questão da divisão do trabalho e da distinção de classes, oriunda dessa divisão. Esses conceitos de Hegel foram acolhidos por Marx, porém, este deu a eles um caráter *material*, em contraposição ao caráter *espiritual* de Hegel. Segundo Marx, os homens começaram a se distinguir dos outros animais quando começaram a produzir seus próprios meios de

sobrevivência, produzindo indiretamente sua vida material. Nestes termos, o trabalho não é apenas meio de sobrevivência, é também a própria manifestação da vida humana, um modo de vida específico. Nestes termos, para Marx, o trabalho constitui o *corpo inorgânico* do homem, sua natureza universal e oportunidade à vida social. Importante também ressaltar, que para Marx, deste modo, é o trabalho, mais especificamente sua produção, que vai constituir a própria história, suas formas de vida, suas estruturas sociais e, por fim, o que está diretamente ligado à análise de Bauman, a cultura enquanto fonte dos valores que regem as relações sociais. No modo de trabalho capitalista, acontece a alienação do próprio trabalho, este torna-se mercadoria, tornando-se objeto das relações econômicas. O modo peculiar do homem se fazer e de se constituir é destituído. Tal destituição, para Bauman, influenciado sobretudo por Marx, define um determinado tipo de ética que se apresenta enquanto realidade subjacente às relações sociais, ratificando aquilo que já claramente é apresentado nas relações oriundas da divisão do trabalho e na distinção de classes. A ética do trabalho é um conjunto de normas de vida com premissas explícitas e presunções tácitas e, deste modo, para Bauman, como já temos visto, as relações não são definidas somente a partir das relações econômicas, mas principalmente pelas relações que encontram no substrato do conjunto de valores referências ao estabelecimentos das normas sociais.

Para Bauman, “*en la práctica, la cruzada por la ética del trabajo era la batalla por imponer el control y la subordinación*” (BAUMAN, 1999, p. 21). Isto, porque se tratava de uma luta pelo poder total. Afirma Bauman que a ideia de nobreza e ética do trabalho ajudou a introduzir a concepção e a prática de uma vida nobre, ajustada aos princípios morais, logo, necessários à constituição de um bom caráter. Bauman entende também que a ética do trabalho se encarregou de separar o *esfuerzo productivo* das *necesidades humanas*. Isto é, que a ética do trabalho definiu como prioridade *lo que se puede hacer* acima de *lo que es necesario hacer*. Isto se deve, diretamente, à hipervalorização do crescimento econômico por si mesmo, sem se levar em conta o que realmente é necessário à satisfação das necessidades. Para Bauman, então,

*la ética del trabajo era uno de los ejes en esse amplíssimo programa moral y educativo, y las tareas asignadas, tanto a los hombres de pensamiento como a los de acción, formaban el núcleo de lo que más tarde se llamó, entre nos panegeristas de los nuevos câmbios, el ‘proceso civilizador’.* (BAUMAN, 1999, p. 25).

Deste modo, uma ética do trabalho poderia resolver dois problemas de uma só vez: resolveria, primeiramente, a demanda de trabalhadores da indústria nascente e, também, adequar aqueles, que por uma razão ou outra, não se adaptaram às mudanças e tornaram-se assim incapazes de sobreviver sob as novas condições. Estes não adaptados, aos poucos, foram se inserindo, à sua maneira, no mundo do trabalho, pois a própria ética do trabalho definiu, por fim, que independente das condições corporais e intelectuais do sujeito, o mais importante era que de algum modo de via se exercer algum tipo de atividade que garanta o que a moralidade exige, pois *“la superioridad moral de cualquier tipo de vida (no importaba lo miserable que fuera), con tal de que se sustentara em el salario propio del trabajo”* (bauman, p. 27). Deste modo, em suma, principalmente no primeiro momento da industrialização, a ética do trabalho constituiu-se em um conjunto de valores enganoso. Afirmar que a integridade moral dos seres humanos significava reproduzir atividades laborais que visavam constituir seu caráter e dignidade foi, na verdade, uma grande ferramenta de manipulação e exploração, visando sobretudo eliminar as possibilidades de optar por caminhos de forma livre. Sobre isso, afirma Bauman:

*La crueldad de las medidas propuestas y adoptadas era sinceramente vista como um aspecto indispensable de esa cruzada moral, um poderoso agente moralizador em si mismo y, em su consecuencia, um elevado acto moral* (BAUMAN, 1999, p. 32)

O trabalho duro e pesado era elogiado como uma grande experiência enriquecedora, uma elevação do espírito que somente pode ser alcançada por meio do serviço incondicional. Mesmo causando males à saúde e poucas respostas materiais e financeiras num primeiro momento, a promessa de que o trabalho elevaria também as condições materiais dos trabalhadores a longo prazo foi sempre um incentivo à sua prática em si da atividade laboral, bem como enquanto satisfação temporária do sujeito, agora “inserido” na sociedade e cumpridor dos seus “deveres morais” para com a sociedade. Assim diz Bauman, sobre esta questão: *“ir trabajar – conseguir empleo, tener un patrón, hacer lo que este considerara lo hiciera – era el modo de transformarse em personas decentes para quienes habían sido despojados de la decencia y hasta de la ser demostradas”* (pp. 33). Uma forma de resolver os problemas da sociedade, ao menos assim foi o discurso, era proporcionar trabalho a todos, de modo que os problemas de cada indivíduo e/ou de cada família pudessem ser minimizados, garantindo assim o avanço

necessário que a sociedade poderia alcançar devido ao avanço e progresso industriais: “*el empleo universal era la meta no alcanzada todavia, pero representaba el modelo del futuro*” (pp. 33). Modelo prometido e assegurado pelo conjunto de valores que tornou o trabalho atividade necessária ao próprio estabelecimento do homem enquanto ser social e enquanto ser que cumpre seu papel, de modo honesto e decente. Bauman fala dos *slogans* sobre a necessidade do trabalho, principalmente na era da industrialização: “*A ponerse a trabajar, Poneer a trabajar a la gente*”. Tais exortações, segundo Bauman, classificaram a desocupação, a anormalidade, a violação à norma como sinônimos de desocupação. Quem não se ocupa com um emprego, e emprego significava principalmente vender sua força manual de trabalho à indústria, encaixava-se em um desses modos de classificação. Tornava-se assim, nocivos ao progresso social, inclusive, afirma Bauman, que o *slogan* também dos marxistas à época terminou por pensar a sociedade sem classes como uma fábrica: “*El grito de guerra de la oposición al capitalismo inspirada en el marxismo era ‘El que no trabaja, no come’*” (BAUMAN, 1999, p. 33). O trabalho, neste período da industrialização, era ao mesmo tempo garantia de sobrevivência e ordem social, uma reprodução sistemática da sociedade enquanto conjunto. Na análise de Bauman, nem mesmo a esquerda pôde, neste momento e de algum modo, verificar o controle social que se utilizou de várias referências de valores em torno do conceito de trabalho visando a adequação do espírito dos sujeitos à prática laboral.

Bauman identifica que nesse período da industrialização, e em outros posteriores também, a resposta à pergunta “*Quién es usted*” se respondia com o nome da empresa que o empregava e o cargo que ocupava: “*en una sociedad reconocida por su talento y afición para categorizar y clasificar, el tipo de trabajo era el que resultara de importância para la convivência*” (BAUMAN, 1999, p. 34). Isto, por fim, definia como as relações era estabelecidas, com quem o sujeito devia ou não se relacionar, manter contatos e, por fim, a exigência de como ser tratado. Afirma Bauman:

*la carrera laboral marcaba el itinerário de la vida y, retrospectivamente, ofrecia el testimonio más importante del êxito o el fracaso de una persona. Esa carrera era la principal fuente de confianza o inseguridad, de satisfacción personal o autorreproche, de orgullo ou de vergüenza*” (BAUMAN, 1999, p. 33)

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

Deste modo, a ética do trabalho desempenhou um papel decisivo na criação da sociedade moderna, afirma Bauman. O compromisso recíproco entre o capital e o trabalho, principalmente visando manter a conservação da ordem nesta sociedade, era o postulado, nas palavras de Bauman, principal, que utilizou-se do dever moral, missão e vocação de todos os membros da comunidade. A ética do trabalho convocava os sujeitos a abraçarem voluntariamente, com alegria e entusiasmo, o que surgia como necessidade inevitável. Segundo Bauman, “*se trataba de una lucha que los representantes de la nueva economía – ayudados e amparados por los legisladores del nuevo Estado – hacían todo lo posible por transformar em ineludible*” (BAUMAN, 1999, p. 37). Contudo, os sujeitos passaram a aceitar por vontade própria, se disponibilizaram sem resistência, mesmo com dor e exploração. A nova sociedade, tanto sob o ponto de vista legal como sob o ponto de vista econômico-industrial, não suportava o trabalhar autônomo: “*se llamaba a la gente a elegir una vida dedicada al trabajo; pero una vida dedicada al trabajo significaba la ausencia de elección, la imposibilidad de elección y la prohibición misma de cualquier elección*” (BAUMAN, 1999, p. 37).

O trabalho se apresenta, na análise de Bauman, enquanto atividade essencialmente produtiva e caracteristicamente humana. Contudo, no período moderno, tornou-se uma atividade eminentemente exploratória. O ponto mais importante da análise de Bauman reside no fato dos elementos morais [prescritos segundo a ética do trabalho] que reforçam a

necessidade da atividade produtiva. Mas, essa atividade produtiva é uma necessidade dos industriários e dos Estados, uma necessidade surgida da então nova lógica capitalista. Podemos encontrar nessa pertinente análise de Bauman ecos da sua formação teórica em Varsóvia.

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

### 3.1.2 *Ética moderna e holocausto*

A concepção que Bauman tem do Holocausto<sup>33</sup> não é de certa forma original, isto, porque, Adorno em seu texto sobre o Holocausto, já tratou do mesmo modo esta questão. Contudo, tal tema em Bauman nos é pertinente porque o autor o trata de forma diretamente ligada à ética moderna. Sua concepção diverge, principalmente, das duas interpretações mais utilizadas:

- 1 – que o holocausto é uma história estritamente ligada à história dos judeus, uma continuação do anti-semitismo, por isso, sociologicamente atípico;
- 2 – apresentar o holocausto como um exemplo extremo de algo que ocorre em outros lugares: genocídio ou um conflito étnico. Em ambos os casos o holocausto tornou-se algo para não ser discutido, representa uma exceção. Se assim compreendido, o holocausto não precisa ser revisto, nem mesmo estudado, pois não representa um evento significativo que demonstre alguma relação com a história da civilização, nem mesmo com a ocidental.

---

<sup>33</sup> O Holocausto foi o genocídio de aproximadamente seis milhões de judeus durante a Segunda Guerra Mundial, um programa de estado patrocinado sistematicamente assassinato pela Alemanha, liderado por Adolf Hitler e o Partido Nazista, em todo território ocupado pelos alemães. Dos nove milhões de judeus que residiam na Europa antes do Holocausto, cerca de dois terços foram mortos. Em particular, mais como os cerca de dois milhões de mulheres judias e três milhões de homens judeus foram mortos durante o holocausto. Alguns estudiosos afirmam que deveria incluir também "o genocídio de milhões de pessoas em outros grupos sociais, incluindo os ciganos, comunistas, prisioneiros de guerra soviéticos, poloneses e soviéticos civis, homossexuais, pessoas com deficiência, Testemunhas de Jeová e outros políticos e oponentes religiosos, que ocorreu independentemente se eles eram alemães ou não-alemães. Esta foi a definição mais comum a partir até para a década de 1960. Usando esta definição, o número total de pessoas variaria. Holocausto vítimas tem entre 11 milhões e 17 milhões de pessoas.

Outra ainda interpretação recorrente apresenta o holocausto como um fracasso da modernidade, um desvio daquilo que devia ser propriamente fruto da modernidade, e não produto da modernidade.

Hanna Arendt tratou esse mesmo tema e, de certo modo, influenciou o pensamento de Bauman. Basicamente Arendt trata o holocausto abordando-o em três pontos principais:

- 1 – o holocausto é fruto de políticas totalitaristas;
- 2 – a consciência moral não tem ligação necessária com a consciência social;
- 3 – o ser humano é dotado de compaixão, o que possibilita ações individuais independentemente do meio.

Bauman, por sua vez, é influenciado diretamente pelos pontos 2 e 3, pois para ele, como veremos no capítulo que trata da relação *face-a-face*<sup>34</sup> (Bauman, ano, 57.), o sujeito tem consigo a condição de decidir individualmente, mesmo que a ideologia que molda a consciência social determine aquilo como ato normal ou necessário. Neste mesmo sentido, a compaixão segundo Arendt, assim entendemos, influencia a concepção de Bauman. A divergência que há entre Bauman e Arendt sobre o holocausto reside na questão do totalitarismo para Arendt e na racionalização e burocracia para Bauman. Segundo Arendt, o totalitarismo influenciou as atrocidades do nazismo e do regime stalinista. Para Bauman, como veremos, a racionalidade moderna e a burocracia moderna, são a causa do holocausto, independentemente de um ou outro governo autoritário.

Para Bauman, o holocausto é a ‘face oculta da modernidade’:

O Holocausto nasceu e foi executado na nossa sociedade moderna e racional, em nosso alto estágio de civilização e no auge do desenvolvimento cultural humano, e por essa razão é um problema dessa sociedade, dessa civilização e cultura. A autocura da memória histórica que se processa na consciência da sociedade moderna (grifo nosso) é por isso mais do que uma indiferença ofensiva às vítimas do genocídio. E também um sinal de perigosa cegueira, potencialmente suicida. (BAUMAN, 1998, p. 12)

---

<sup>34</sup> A partir da página 60.



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

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

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

Contudo, a burocracia é causa necessária, mas não suficiente, segundo Bauman, para o extermínio dos judeus o Estado nazista contou com a organização [do tipo industrial, com a divisão das atividades e busca de resultados] dos assassinatos, mas a decisão surgiu da necessidade de se exterminar os judeus visando o benefício da nação, ou seja, atingir determinado fim, custe o que custar [meio].

Mesmo assim, segundo Bauman, houve pessoas que, independente da consciência social [ou seja, da ideologia que moldou a atividade do holocausto] e sua aceitação tácita pelos alemães, discordaram e puseram-se a ajudar [escondendo e protegendo] vários judeus. Esta atitude, na análise de Bauman, parte do impulso moral do sujeito, que pode decidir, independentemente da influência do meio social. Esta influencia, com certeza, foi recebida de Arendt, que chama isto de compaixão.

Para Bauman há 3 elementos básicos que proporcionam a inibição moral do sujeito, levando-o a reproduzir a ética propugnada socialmente:

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

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

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

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

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

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

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

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

1 – mediar a ação de matar;

- 2 – fazer as vítimas invisíveis – matando a distância cada vez maiores<sup>35</sup>;
- 3 – fazer a humanidade da pessoa desaparecer.

A ação, primeiro por mediação, relaciona-se com o ela de uma longa cadeia de eventos que permitia, por fim a cada pessoa distanciar-se do resultado final. Em uma organização racionalizada, cada pessoa da ordens e tem um determinado fim, portanto, alguém realizada o que você diz, que por sua vez é determinação de outro, um superior.

Tornar as vítimas invisíveis refere-se, primeiramente, ao processo físico de se esconder as pessoas. Isso era realizado pelo Exército levando as pessoas para lugares cada vez mais distante e lá as matando. A estratégia de desfigurar as pessoas, com roupas iguais e debilitadas pela fome e torturas, as tornava ainda mais desprovidas de características humanas.

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

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

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

Deste modo, o holocausto deve ser tratado, na visão do nosso autor, como um resultado da Razão e Burocracia moderna. Poderiam ocorrer, como diz Bauman, em outras realidades e com outros povos, desde que o motivo fosse oportunizado por esses dois elementos essenciais da modernidade.

---

<sup>35</sup> Atualmente, esta mesma invisibilidade ganhou maior sofisticação nos aviões não tripulados, os drones, que seguem a mesma lógica de espionar e matar oponentes de modo imperceptível, à distância, isto é, invisivelmente.

A ideologia subjacente que fundamentou a industrialização, a burocracia de Estado e de produção é a consciência alienada da sociedade moderna que possibilitou, graças a esses elementos, na leitura de Bauman, o holocausto de judeus. Ainda conforme Bauman, são esses os fatos necessários ao holocausto, para isso ele aponta que outras minorias, pelos mesmos motivos, foram executados juntos com os judeus.

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

O genocídio em Ruanda é um exemplo contemporâneo de assassinato em massa derivado do ódio étnico. Comparável ao Holocausto, os eventos que ocorreram em Ruanda, em 1994 resultou no abate sistemático de cerca de 800 mil *tutsis* e *hutus* moderados. Para Constance Boydell<sup>36</sup>, que analisou o genocídio em Ruanda usando a tese de Bauman que entende o genocídio como um fenômeno moderno, concentrando-s nos temas Racionalização e Burocracia [usando outras teorias de acadêmicos, tais como Weber], demonstrou que a tese de Bauman desenvolvida em *Modernidade e Holocausto*, é reforçada pelo triste evento em Ruanda, caracterizando-o como fenômeno moderno, independente de outras variantes.

### 3.2 Ética pós-moderna

Hodiernamente, podemos afirmar que em definitivo não há mais uma agência institucional (como foi o Estado nos primeiros séculos da modernidade) que construa universalmente uma agenda política e ética prescrita para os indivíduos e/ou suas nações-estado. O vazio<sup>37</sup> a que muitos pensadores atuais se referem diz respeito a este recuo do Estado em relação a essa prática de tutela moral dos indivíduos. Todavia, uma moralidade não aporética e não ambivalente, uma ética que seja universal e “objetivamente

---

<sup>36</sup> BOYDELL, C. *To what extent does the genocide in Rwanda, validate Bauman's thesis that genocide is a distinctly modern phenomenon?* University of Leeds, U.K. Acesso em 20/10/2011 <http://www.polis.leeds.ac.uk/assets/files/students/student-journal/ug-summer-10/constance-boydell-summer-10.pdf>.

<sup>37</sup> Referência a Gilles Lipovetsky, principalmente à sua obra, *A era do Vazio*. LIPOVETSKY, G. A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Tradução Miguel Serras Pereira; Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio d'água, 1989.

fundamentada”, constitui impossibilidade prática; talvez também um *oxímoron*, uma contradição em termos” (BAUMAN, 1997, p. 15). Atualmente, torna-se distante e pouco visível uma perspectiva universalista da moral que leve em conta o “processo civilizador”. O Estado acabou por negar suas obrigações e, propositadamente ou não, abriu espaço para novos postulados. Conforme afirma Bauman,

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

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

Tanto os universalistas como os comunitaristas vêem com grande desconfiança a iniciativa autônoma do indivíduo. No caso dos comunitaristas, toda *coerência* e *congruência* está condicionada ao poder de convencimento exercido sobre o indivíduo e a sua adesão submissa à proposta da comunidade. O fim a que se destina o postulado da comunidade está atrelado à manutenção de sua existência e sua relação harmônica deriva principalmente da aceitação de seus membros. Conforme afirma Bauman,

Os ‘direitos humanos’, que, de um lado, são efeito da abdicação do Estado de certas prerrogativas de seus poderes legislativos e de sua passada ambição difundida e meticulosa de regulação da vida individual – do Estado que se reconcilia com a permanência da diversidade do seu seio – torna-se, de outro lado – grito de guerra e arma de chantagem nas mãos de indivíduos aspirantes a ‘líderes da comunidade’ que desejam apossar-se dos poderes que o Estado deixa cair (BAUMAN1997, p. 56)

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

Assim como o grito estridente do eu ‘não-sobrecarregado’ serviu muitíssimas vezes para silenciar o protesto contra a supressão da autonomia moral pela nação-estado unitária, assim, também, a imagem do eu ‘situado’ tende a cobrir as práticas ‘comunitárias’ de supressão similar. Nenhum dos dois está imune de abusos; nenhum se acha convenientemente protegido contra a possibilidade de ser utilizado para a promoção da heteronomia e para o direito do indivíduo de julgamento moral (BAUMAN, 1997, p. 58)

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

Por outro lado, como afirma Bauman, “as comunidades postuladas são inseguras porque são apenas postuladas; não tem, porém, confiança em si pela simples razão de

permanecerem perpetuamente postuladas, o que quer que façam para solidificar seu presente e assegurar seu futuro” (BAUMAN 1997, p. 57). As comunidades postuladas não tem a segurança jurídica do Estado, na verdade se apóiam na incapacidade desse mesmo Estado em lidar com as diferenças e se aproveitam de concessões para fundamentar e exercer seu campo de dominação. Esta dominação, que sempre exclui da agenda a autonomia e iniciativa do indivíduo, gera uma multiplicidade de posições e comunidades que, na visão de Bauman, seria de fato o “relativismo da moral” tão proclamado ultimamente. Cada comunidade postula sua tese e afirma que esta é a melhor dentre as demais: o relativismo moral que sofre o indivíduo atualmente diz respeito justamente a esta multiplicidade de vozes, uma vez que cada uma pretende ser a “voz da moral”. Mais uma vez, em meio a cacofonia de postulados, o indivíduo fica mais uma vez refém de uma moral heterônoma que se pretende autônoma. Conforme afirma Bauman, “nenhum padrão universal, portanto” (BAUMAN 1997, p. 65). A tentativa dos universalistas e dos comunitaristas de consolidar uma moralidade autônoma malogrou e, curiosamente, gerou apenas maior afirmação da heteronomia da moral. Desde o início do projeto moderno de *esclarecimento*, a moralidade tornou-se sinônimo de normas, de códigos. Contrário a esta proposta, Bauman afirma que “só as normas podem ser universais. Pode-se legislar deveres universais ditados como normas, mas responsabilidade moral só existe na interpelação do indivíduo e no ser portada individualmente” (BAUMAN 1997, p. 66).

A heteronomia prescritiva do agir ético é combatida permanentemente pela moralidade, pois o caráter ambivalente da moralidade não pode ser enquadrado em determinações éticas universalizadas. A moralidade não pode ser universalizável, pois: “o ‘modo certo’, uma vez unitário e indivisível, começa a dividir-se em ‘economicamente sensato’, ‘esteticamente agradável’, ‘moralmente apropriado’. As ações podem ser certas num sentido, e erradas noutra. Que ação deve ser medida e por que critérios? E se numerosos critérios se aplicam, a qual dar prioridade?” (BAUMAN 1977, p. 09). São questões que colocam em *xequê* uma única e supra realidade fundamental ao agir do sujeito moral. Mesmo em sendo importantíssima a contribuição do período Moderno de libertar o sujeito das amarras religiosas e absolutistas (leia-se heterônomas e dominadoras), por fim, toda tentativa Moderna acabou por gerar mais ambigüidade:

Nenhuma classificação binária usada na construção da ordem pode se sobrepor inteiramente à experiência contínua e essencialmente não

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

Apenas para citar Freud [sem, ao mesmo tempo, propor uma leitura fundamental a partir dele], podemos afirmar que a Modernidade passou a ser mediada pelos óculos da repressão aos instintos e aquilo que acreditara ser o caminho para a liberdade foi apenas o princípio de prazer reduzido ao princípio de realidade. Segundo Bauman, “a civilização – a ordem imposta a uma humanidade naturalmente desordenada – é um compromisso, uma troca continuamente reclamada e para sempre instigada a se renegociar” (BAUMAN 1998, p. 08) e “os prazeres da vida civilizada (e Freud insiste nisso) vêm num pacote fechado com os sofrimentos, a satisfação com o mal estar, a submissão com a rebelião” (BAUMAN 1998, p. 08) e, assim, qualquer “anseio de liberdade, portanto, é dirigido contra as formas e exigências particulares da civilização ou contra a civilização como um todo” (BAUMAN 1998, p. 08). Desta forma, o processo civilizatório implantado na Modernidade proporcionou uma espécie de “negócio” aos indivíduos: “o homem civilizado trocou um quinhão das suas possibilidades de felicidade por um quinhão de segurança”. E, continua, “qualquer valor só é valor graças à perda de outros valores, que se tem de sofrer a fim de obtê-lo” (BAUMAN 1998, p. 08).

Entrementes, o momento atual constitui-se assim: “nossa hora, contudo, é a da desregulamentação” (BAUMAN 1998, p. 09). Comentando Marcuse, Bauman afirma:

A sua [de Marcuse] perplexidade está ultrapassada, pois “o indivíduo” já ganhou toda a liberdade com que poderia sonhar e que seria razoável esperar; as instituições sociais estão mais que dispostas a deixar à iniciativa individual o cuidado com as definições e identidades, e os princípios universais contra os quais se rebelar estão em falta. Quanto ao sonho comunitário de “reacomodar os desacomodados”: nada pode mudar o fato de que o que está disponível para a acomodação são somente camas de motel, sacos de dormir e divãs de analistas, e que de agora em diante as comunidades - mais postuladas que “imaginadas” - podem ser apenas artefatos efêmeros da peça da individualidade em curso, e não mais as forças determinantes e definidoras das identidades. (BAUMAN 2001, p. 31)



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

[hoje] a liberdade individual reina soberana: é o valor pelo qual todos os outros valores vieram a ser avaliados e a referência pela qual a sabedoria acerca de todas as normas e resoluções supra-individuais devem ser medidas. Isso não significa, porém, que os ideais de beleza, pureza e ordem que conduziram os homens e mulheres em sua viagem de descoberta moderna tenham sido abandonados, ou tenham perdido um tanto do brilho original. Agora, todavia, eles devem ser perseguidos – e realizados – através da espontaneidade do desejo e do esforço individuais. (BAUMAN 1998, p. 09)

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

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

Exaltou-se o humano, o demasiado humano e, nas palavras do próprio Bauman, o reclamo do prazer passou a ser a medida pela qual todas as coisas são julgadas: o princípio de realidade passou a ser julgado no tribunal cujo juiz é o princípio de prazer. Contudo, as insatisfações continuam, pois “os mal-estares da modernidade provinham de uma espécie de segurança que tolerava uma liberdade pequena demais na busca da felicidade individual. Os mal-estares da pós-modernidade provém de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais” (1998, p. 10). E a velha

máxima ainda vale: qualquer valor só é valor graças à perda de outros valores, que se tem de sofrer a fim de obtê-lo:

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

Essa ambivalência é a oportunidade de revisão. Segundo Bauman, “a reavaliação de todos os valores é um momento feliz, estimulante, mas os valores reavaliados não garantem necessariamente um *estado* de satisfação” (1998, p. 10). Estamos hoje, novamente, num período de revisão. E, neste sentido, a liberdade, como diz Bauman, é resultado de uma relação social (1998, p. 253). Contudo, citando Thomas Mann, diz Bauman: “a conciliação da liberdade com a igualdade jamais se completa e se consuma definitivamente” (1998, p. 254) e, na política pós-moderna, “a liberdade individual é o valor supremo e o padrão pelo qual todos os méritos e vícios da sociedade como um todo são medidos” (1998, p. 254). A visão de ética de Bauman se limita a uma análise dos comportamentos atuais, como ele próprio diz: “recusar-se-iam aceitar que algo está certo simplesmente por existir.” (BAUMAN, 2006, p. 7). Seria, talvez, cometer os mesmos erros que outrora cometeram na constituição do pensamento moderno. Como diz Bauman, nesse momento “as fontes de poder moral que, na moderna filosofia ética e prática política, estavam escondidas da vista, possam se tornar visíveis, e as razões para uma passada invisibilidade possam ser mais bem entendidas: e que, como resultado, as oportunidades de ‘moralização’ da vida social possam – quem sabe – ser reforçadas” (2006, p. 8). Desta forma, devemos analisar inversamente: o progresso moderno forçou homens e mulheres à condição de indivíduos e, assim, viram suas vidas fragmentadas. Tal legado, é verdade, ajudou na evolução da realidade da liberdade, porém, desligou as pessoas uma das outras e forçou-as, também pelo legado liberal-capitalista, a viverem isoladas (mesmo que juntas no espaço).

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

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

Passamos pelo amargo formato de uma moralidade provinda da coerção legalista dos Estados. Estar ciente da descrença nessa possibilidade de encontrar um código ético que responda a contento os questionamentos éticos do ser humano é o que caracteriza o pensamento ético na pós-modernidade. No pensamento do nosso autor fica claro que uma ética segundo a proposta inicial da Modernidade não responde às questões que em nossos tempos são apresentadas. O ser humano, bem como a moralidade, são ambivalentes, não são passíveis de codificação, a não ser em questões triviais, menos importantes. Pois toda decisão existencialmente profunda demanda ambigüidades, incertezas e não há entre os seres humanos, isto é, na sociedade, alguma instituição que possa ser referência inabalável e perfeita para a codificação das ações morais e, conseqüentemente, aceitas pelas pessoas sem algum questionamento ou incertezas. Como afirma Bauman, “a ética – um código moral, que pretende ser o código moral, o único conjunto de preceitos harmonicamente coerentes ao que se deve obediência toda pessoal moral – visualiza a pluralidade de caminhos e ideais humanos como um desafio, e a ambivalência dos juízos morais como um estado mórbido de coisas que se deseja corrigir” (BAUMAN BAUMAN 2006, p. 29). Essa tentativa da modernidade em sua fase inicial malogrou. Muito foi feito e em muitas coisas essa tentativa ajudou a avançar, como por exemplo: direitos humanos, liberdade dos membros do Estado-nação, justiça social e outros são grandes legados da modernidade. Assim, a ética precisa ser tratada de maneira nova, sem apelar aos códigos morais/éticos ou invocar a toda prova uma autoridade.

Como afirma Bauman, devemos “tirar a moralidade da couraça rígida dos códigos éticos artificialmente construídos (ou abandonar a ambição de mantê-la aí) significa *re-personalizá-la*.” (BAUMAN 2006, p. 43). Assim, “re-personalizar a moralidade significa fazer voltar a responsabilidade moral da linha do fim (para a qual foi exilada) para o ponto

de partida onde ela se acha em casa) do processo ético”. (BAUMAN, 2006, p. 44). A convenção tornou-se a medida moral. Refletindo sobre as atrocidades oriundas de normas morais heterônomas equivocadas, Bauman diz que as pessoas, por exemplo, que trabalharam no Holocausto viviam uma vida distanciada das questões morais. Durante o expediente cometiam atrocidades. Em casa, viviam uma vida familiar normal, sem ligação ou comprometimento moral com o tipo de atividade que exerciam. Todavia, eram cumpridoras dos deveres, das normas ditadas pelo Estado e, por este motivo, eram eticamente corretas. Bauman distingue “ética” de “moral”. Para nosso autor a “ética” esta atrelada à questão da heteronomia, dos postulados dos Estados e de comunidades que apresentam regras e normas como padrões de comportamento moral do indivíduo. Contudo,

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

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

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

A moralidade, por assim dizer, está para *antes do ser*, para *antes do contrato* que estabelece os limites e modos de relacionamentos. Este estar *para antes do ser* não diz respeito ao sentido cronológico, a um momento anterior à própria determinação do ser, a algo obscuro e indeterminado, mas sim à condição desse indivíduo autônomo de agir livremente das convenções e pautar suas ações justamente nesse processo de *busca* de uma fundamentação anterior às normas, *para além das normas*: “o ato de buscar que funda o eu

moral [é] a única fundamentação que a moralidade pode ter e a única que ela suportará” (1997, p. 90). O ato de buscar uma relação moral anterior ao estabelecimento das normas convencionais, quer sejam do Estado ou dos postulados comunais, é já em si o fundamento da moral que o indivíduo pode praticar de forma livre, autônoma. Este *anteriormente* é um ascender às normas, uma superação visando, justamente, um identificar o Outro e, nesse processo, se individualizar, reger-se a si próprio. O que constitui o *eu-moral*, o indivíduo autônomo, é justamente não ter o conhecimento do que se deve fazer, prescindir inicialmente de regras e normas; colocar-se à tarefa sem o *mapa* que nos garante um começo e um fim; é colocar-se *para o Outro* com responsabilidade e sempre perseguido pela suspeição de que suas ações não são suficientemente morais. Citando Levinás, diz Bauman que “nesse evento, ‘a esfera primordial perde sua prioridade, a subjetividade desperta de sua egologia: do egoísmo e do egotismo’. Esse evento é a ‘possibilidade de emergir para a sensatez onde eu, encarando o Outro, sou libertado de mim mesmo, despertado do sono dogmático’ (...) O despertar não está no ‘eu sou eu’, mas no ‘eu sou para’” (1997, p. 91). Assim, o *eu-moral* torna-se livre das regras e normas estabelecidas. Este liberar-se é no sentido de não depender de regras ou normas para seu agir *verdadeiramente ético* e, assim, supera o convencionalismo. Minha *responsabilidade é para o Outro*. Ao mesmo tempo que sou livre, me torno indivíduo, torno-me também cativo do outro no sentido de que ser moral é justamente o evento que me coloca para o Outro com responsabilidade.

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

Esta postura do indivíduo em relação às normas e leis é de fato de negação, porém não se constitui em uma negação da necessidade de leis e normas com um *mínimo ético* para a convivência social. Estas normas e leis garantem a manutenção da sociabilidade e das mais diversas relações (econômicas, jurídicas e etc). Entretanto, como já explicitado, não são tais normas e leis a *medida da moral*. Elas não formam nem constituem o “eu”, o “indivíduo” em sua singularidade e particularidades. O “eu-moral” verdadeiramente autônomo é este indivíduo que se coloca *para além* das convencionalidades e se pauta por

meio de uma conduta que leva em conta a *responsabilidade* como necessidade de relacionamento *para o Outro*. A moralidade não é passível de codificação, é verdadeiramente constitutiva do eu-moral na sua mais profunda particularidade. Neste movimento, o eu-moral se individualiza e se particulariza, deixa de ser um no meio de muitos, constitui-se verdadeiramente em “eu”: “é essa responsabilidade – total e inteiramente não-heterônoma, radicalmente diversa da responsabilidade por injunção, ou de obrigações provenientes de dever contratual – que me converte em eu” (BAUMAN, 1997, p. 92). Assim, a moralidade não é, como Durkheim, uma construção social que ocorre dentro da sociedade, mas sim, é um impulso pré-social inerente ao ser humano. Seres humanos não necessitam de educação e disciplina para se tornarem seres morais. Não precisam de coerção a fim de assumir a responsabilidade pelo Outro. Ao contrário, eles são *a priori* dotados de uma capacidade moral, um instinto moral que pode ser ativado na reunião particular com outra pessoa. Moralidade é, então, nem um questão de compulsão social, nem da formulação racional de leis universais, mas uma questão de sentimentos, ou seja, um pré-social instinto irracional, que é ativado no encontro com o Outro. Nesta concepção de moralidade, os seres humanos não são neutros morais que a sociedade deve forçar para agir moralmente, é o contrário. Todos os seres humanos são dotados de uma capacidade moral inalienável que pode ser modelada, mudada, mas, também, pervertida e corrompida em uma sociedade particular. Isso indica que os seres humanos são naturalmente bons? Bauman, de fato, não afirma isso, a condição natural do ser humano é a ambivalência moral. Ele pode escolher entre o bom ou o ruim. Ter uma capacidade moral pré-social não garante uma boa escolha. Esta, segundo Bauman, é uma capacidade universal que se abre em tempos pós-modernos visando o restabelecimento da autonomia moral. Em uma sociedade fragmentada e cacofônica moralmente, sem agentes e autoridades morais incontestáveis, o sujeito, individualmente, vê-se sozinho frente a uma moralidade micro-social, do face-a-face. Essa constatação de Bauman, como ele próprio diz, não torna a vida moral mais fácil, porém, pode torná-la, ao menos, um pouco mais ética.

Uma das grandes contribuições que a obra de Bauman sobre a ética pós-moderna nos legou, sobretudo, é a reflexão em torno daquilo que nos torna seres morais. No período moderno, como vimos, a moralidade foi confundida com a própria legislação dos Estados e a partir da reflexão proposta por Bauman, chegamos, de algum modo, à compreensão que aquilo que de fato nos torna seres morais está para antes das referências externas, sejam elas a legalidade moral oriunda do período moderno, sejam elas as anteriores à

modernidade, baseadas em alguma autoridade religiosa. O que nos torna seres morais é a possibilidade que temos de ver e refletir sobre a verdadeira natureza dos fenômenos morais, ou seja, o que nos torna capazes de ver essa verdadeira natureza dos fenômenos morais é o “estatuto primitivo” da moral, a saber: “muito antes de nos ensinarem e aprendermos as regras de comportamento socialmente construídas e promovidas, e muito antes de sermos exortados a seguir certos modelos de preferência a outros, estamos já numa situação de escolha moral” (BAUMAN, 1995, p. 13). Em outras palavras, como afirma o próprio Bauman, somos já *seres morais*, confrontamo-nos com o desafio, afirma ele, do Outro, com o desafio da responsabilidade pelo Outro, enquanto condição de *existir-para*. Em suas próprias palavras, “mais do que decorrer de um ordenamento social e de uma aprendizagem pessoal, esta *responsabilidade por* delinea a cena primitiva a partir da qual emergem os ordenamentos sociais e a instrução pessoal, que remetem para essa cena primitiva tentando redefini-la e administrá-la” (BAUMAN, 1995, p. 13).

Esta tese, segundo Bauman, desliga-se fundamentalmente do velho, e no seu conjunto, estéril debate sobre a “bondade essencial” ou a “maldade essencial” dos seres humanos. Diz Bauman, “ser moral não significa que sejamos bons, mas que utilizamos a nossa liberdade de autores e/ou de atores como escolha entre o bem e o mal” (BAUMAN, 1995, p. 13). Afirmar que os seres humanos são seres morais essencialmente não é o mesmo que afirmar que os seres humanos são fundamentalmente bons; e dizer que as regras, conforme afirma o próprio Bauman, são construídas e ensinadas pela sociedade são seguidas por referência à condição moral original não é a mesma coisa que dizer que o mal provém da deformação ou da degradação da bondade original causada por pressões sociais nocivas ou pela imperfeição do ordenamento social. Sustentar que a condição humana é moral antes de ser ou de poder ser qualquer outra coisa significa que muito antes de nos ser dada qualquer classificação autorizada do que é bom e do que é mau, ou até mesmo em situações que não é nem uma coisa nem outra, estamos já confrontados com a escolha entre o bem e o mal – que, na concepção de Bauman, “acontece a partir do encontro primeiro com o Outro” (BAUMAN, 1995, p. 14). Isto, de fato, significa que, mesmo que queiramos ou não, que nos confrontamos com a nossa situação enquanto problema moral e com nossas escolhas de vida enquanto alternativas morais. Diz Bauman, “segue-se que somos portadores de responsabilidades morais (as da escolha entre o bem e o mal) muito antes de estas serem atribuídas ou de assumirmos através de contratos, cálculos de interesses ou adesão a uma causa” (BAUMAN, 1995, p. 14). Deste modo, as responsabilidades morais

concretas deste tipo não podem substituir a responsabilidade moral original, já dita acima, que ao invés de transcrever num conjunto de regras as responsabilidades do indivíduo, é um convite contínuo à responsabilidade autônoma independente de quaisquer referências externas. Assim, para Bauman, o fato primeiro da nossa existência é que nos encontramos no mundo em condição, antes de mais nada, de escolha moral. Isto não significa que estamos nos confrontamos com uma situação de vida fácil, de não obrigação de reprodução das referências morais. Como diz Bauman, “torna, pelo contrário, extremamente desconfortável a nossa condição. Temos de escolher entre o bem e o mal significa que nos encontramos numa situação marcada pela ambivalência” (BAUMAN, 1995, p. 14). Caso se tratasse de uma opção clara e definida e completamente acertada de escolha entre o bem e o mal e, também, uma clara opção de responsabilidade pelo Outro, com termos definidos de modo a garantir o sucesso absoluto das relações, isto seria tarefa fácil, e os problemas em si, tanto individuais como sociais seriam em sua grande parcelas resolvidos. Contudo, não há certeza, e quando houve um conjunto de regras, sejam legais ou apenas consensuais, o ser humano que acreditava piamente na certeza da escolha correta, que sua opção por determinada referência e, necessariamente, sua prática, o levariam a uma vida boa, realizada em termos de felicidade e resolução de problemas, viu-se, em determinado momento da história, seguindo a padrões extremamente ambivalentes, promessas que resultaram, negativamente, em ações individuais e sociais contraditórias<sup>38</sup>. Esta ambivalência moral que trata Bauman é algo de difícil solução, aliás, podemos afirmar que sua característica principal é não ter solução, uma vez que é a condição de ambivalência moral, isto é, a responsabilidade pelo Outro que acarreta escolhas minimamente acertadas, constitui o sentido [o só e único sentido, conforme afirma Bauman] de sermos morais. As alternativas à forma ortodoxa de se ver a moral não são em nada soluções prontas a aplicar. Podemos afirmar que a necessidade de escolher não é acompanhada por uma *receita infalível*, para a boa escolha. O domínio da responsabilidade, afirma Bauman, é sempre incerto: “excedemos tão facilmente como não chegamos a cumprir as exigências da ação

---

<sup>38</sup> Bauman desenvolve no seu livro *Modernidade e Holocausto* a tese de que as normas sociais que se acreditavam corretas levaram, necessariamente, devido principalmente à distancia que há entre ética codificada e ética filosófica, a ações carregadas de conteúdo maléfico à vida humana e às relações sociais. O grande exemplo são as práticas em campos de concentração durante o regime nazista na Alemanha. Enquanto as pessoas que trabalhavam para o governo realizavam durante toda a semana atrocidades contra as minorias, principalmente judeus, nos finais de semana, juntamente com a família, reproduziam ações normais e simples sem quaisquer remorso ou culpa, certas de estarem realizando o correto, o definido em lei e aceito socialmente. A responsabilidade pelo Outro esteve totalmente ausente de tais prescrições que resultaram em ações exterminantes da própria vida humana.



responsável” (BAUMAN, 1995, p. 15). *A vida moral é uma vida de incerteza interminável.* A tentativa moderna lutou durante séculos visando combater esta característica de incerteza da conduta humana em sociedade. O previsível e o ordenado deveria, necessariamente acontecer, pois é assim que se garante um desenvolvimento rumo àquilo que se pretende implantar, uma sociedade igualitária, fraterna e livre. Contudo, isto claramente malogrou e o excesso de regras e condicionamentos do moderno período geraram ainda mais condições de moralidade heterônoma, negando assim os pressupostos básicos, principalmente iluministas, de autonomia do sujeito. A incerteza da condição moral pode ser considerada, neste momento histórico, o grande desafio. Muitos a tratam como vazio<sup>39</sup>, não é momento fácil. Nas palavra de Bauman, temos maior consciência desta situação de incerteza;

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

Para Bauman, é terrivelmente doloroso viver perante esta solidão intrínseca da condição moral. Devido a isto, não é de se admirar que ao longo da história o espírito humano *tenha inventado meios de aliviar o peso deste fardo.* Na época medieval as tentativas de alívio eram de ordem religiosa, a pedra angular eram os princípios religiosos e seu conjunto ou sistema religioso. A própria essência das soluções religiosas, como diz Bauman, no que tange à ambivalência, consiste, por assim dizer, numa operação retrospectiva, que fornece meios destinados a contrabalançar o peso de uma escolha feliz. O que foi feito foi feito, *o mal pode voltar a ser bem.* Mesmo assim, nesta perspectiva religiosa, existe um meio de reparação que pode ser aplicado *a posteriori*, e que é distribuído coletivamente em nome de uma autoridade que transcende o poder e a inteligência do pecador e lhe propicia, a troco de sua obediência, o alívio dos seus tormentos.

---

<sup>39</sup> Gilles Lipovtsky, *Le crépuscule du devoir* (o crepúsculo do dever), Gallimard, 1992. Ver também, a “A era do vazio” e o “império do Efêmero.

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

Na realidade, a atenção no campo da moral deslocou-se do exame pelo ator do seu próprio umbigo para a tarefa filosófica de elaboração das prescrições e proscricões de um código ético. Ao mesmo tempo, a *responsabilidade da responsabilidade*, isto é, a responsabilidade de decidir que as aplicações praticas exige e proíbe a responsabilidade, passa do sujeito moral a organismos supra-individuais doravante detentores exclusivos da autoridade ética.

A culpabilidade, porque antecipada, como afirma Bauman, antes da comissão do ato – desaparece mais rapidamente do que os remédios religiosos equivalentes da dimensão da escolha que se vê então reduzida à alternativa simples entre obedecer ou não obedecer à regra. Em qualquer caso, esta passagem moderna da responsabilidade moral aos juízos éticos proporcionou antídoto à ferida causada por um outro traço da modernidade: *o pôr fim a grande número de condições determinantes que mantinham outrora outras ações do ator no interior de limites estreitos e bem delimitados, criando assim uma personalidade*

*não tolhida, desincorporada.* A modernidade então, nas palavras do próprio Bauman, ofereceu ao sujeito moral uma liberdade absoluta, ao mesmo tempo que os meios oficiais de lê escapar. Como diz o próprio Bauman, em tempos pós-modernos a ferida da autonomia mantém-se, mesmo que o antídoto tenha deixado de fazer parte das prescrições que a Segurança Social Ética estipula.

Uma maneira possível de interpretar a situação é dizer que a pós-modernidade mantém o contributo precioso da modernidade – a autonomia. Celebremos pois, nas palavras do próprio Bauman, uma mundo não preenchido por supostas obrigações e deveres factícios. Depois de terem desaparecido ou passado de moda os princípios universais e as verdades absolutas, pouco importa, doravante que os princípios pessoais e que verdades privadas o indivíduo adote ou siga. Todavia, o fim dos absolutos e dos universais conferiu maior profundidade às responsabilidades do ator e tornou-as, de fato, mais pesadas de conseqüências do que nunca. Há um *non sequitur*<sup>40</sup> ofuscante: a falta de valores põe todos os outros valores no mesmo plano, do mesmo modo que a ausência do padrão-ouro não nivela as divisas internacionais<sup>41</sup>. *Em outros termos, podemos afirmar que, se de certo modo procuramos pôr à parte a grande narrativa da ideia de um código ético regulador, devemos, por outro lado, estabelecer a ideia de uma responsabilidade moral como ideal regulador.* Contudo, como afirma nosso autor, uma vez traduzida, a ideia pode parecer modesta e tímida, mas e principalmente, devido ao fim de um código ético pretensamente unificado e ostensivamente único que o ideal regulador, assim definido em termos, da responsabilidade moral pode assumir sua plenitude. *As escolhas entre bem e mal continuam a ter de ser feitas, mas doravante com plena clareza e com plena consciência de que está a ser feita uma escolha* (BAUMAN, 1995, p. 18).

Para Bauman a condição pós-moderna da ética de fim dos padrões éticos, baseados em referências legais herdados principalmente do período moderno, é ao mesmo tempo uma maldição e uma ocasião para a pessoal moral. E que saber qual dos dois rostos a condição pós-moderna se revelará como sua identidade duradoura é por si uma questão moral. Não obstante, vários problemas se colocam a esta questão, um deles, basicamente, é

---

<sup>40</sup> Expressão latina para “não se segue”; é uma falácia lógica que acontece quando uma conclusão não se segue das suas premissas. A conclusão pode ser verdadeira ou falsa, mas o argumento é falacioso porque há falta de conexão entre a premissa inicial e a conclusão.

<sup>41</sup> Bauman cita Steven Connor e utiliza de suas próprias palavras para expressar o fim das verdades absolutas em nosso tempo. Referências heterônomas valorativas estão na ordem do dia travestidas de valores ligados ao consumismo.

como pode a moral ser narrada na ausência de aspectos de uma *política de princípios*? Podemos afirmar com certeza que certas preocupações filosóficas quanto à reflexão ética, por muitas vezes, propiciaram teorias que mais procuravam estabelecer princípios, códigos, leis, modelos, padrões ao comportamento do sujeito moral. A preocupação em formular proposições éticas sempre esteve presente, trata-se da preocupação de como as pessoas se comportam entre si e consigo mesmas. Não são todos os comportamentos que podem ser justificadamente considerados proposições éticas, contudo, podemos considerar que o estudo dos juízos, da aprovação ou reprovação de determinada população ou até mesmo sociedade em si pode nos dizer que tipo de *ethos* ali foi estabelecido, servindo de base ao julgamento de certo ou errado. Entrementes, é certo que nenhuma autoridade de quaisquer que sejam as sociedades confiaria ao próprio povo o cuidado de julgar o que é certo ou errado, distinguir o ato bom do ruim. Assim, inicialmente, a ideia geral de como a vida em si, *hic et nunc*, vai se constituindo depende de uma autoridade que define previamente tais referências, valores às relações sociais. Portanto, como afirma Bauman, “a ética é mais do que a descrição do que as pessoas fazem; mais até do que uma descrição do que crêem dever fazer a fim de serem decentes, justas, boas – ou, mais geralmente, a fim de agirem *como deve ser*” (BAUMAN, 1995, p. 21). As proposições éticas, deste modo, não dependem da fidelidade da descrição que apresentam do modo como as pessoas efetivamente se comportam ou sequer do modo como crêem que deveriam se comportar-se. Se as pessoas não acompanham na prática o que a ética prescreve, supõem-se que o errado são as pessoas? “Só a ética está em condições de formular aquilo que se deve fazer para fazer o bem. Em termos ideais, a ética é um código de leis que prescreve universalmente – quer dizer para toda a gente e a todo momento – o comportamento correto a observar, um código que separa de uma vez por todas e em todos os casos, o bem do mal” (BAUMAN, 1995, p. 22). Por tal motivo é que a tarefa de elaborar proposições éticas foi confiada a pessoas *excepcionais*, tais como filósofos, pregadores, professores, legisladores... essas pessoas então, por serem dotadas [assim se acreditava] de condições especiais tornam-se pessoas numa posição acima das demais. Segundo Bauman, “a autoridade dos especialistas da ética é de natureza, ao mesmo tempo, legislativa e jurídica. Promulgam as leis e ajuízam da correção e fidelidade com que foram ou não observadas as suas prescrições” (BAUMAN, 1995, p. 22). Por serem pessoas com conhecimentos “superiores”, algo que as pessoas comuns são desprovidas, pois não estudaram as Sagradas Escrituras, ou a ordem da Razão. “a impotência ética das pessoas comuns e a autoridade ética dos especialistas

explicam-se e justificam-se mutuamente, e são uma e outra confortadas pelo postulado de uma ética *convenientemente fundada*” (BAUMAN, 1995, p. 22). E é por isso que a formação que visa tornar-nos dependentes de tais especialistas acaba por ser bem-sucedida: *mais cedo ou mais tarde, somos nós próprios que começamos a buscar insistentemente e por nossa própria iniciativa o conselho daqueles que sabem*. Nas palavras do próprio Bauman, é o medo<sup>42</sup> que alimenta nossa dependência dos especialistas. Este medo é o caos pós-moderno, se assim podemos nomeá-lo. É a sensação de ter perdido as referências que os especialistas tanto nos garantiram, apenas em palavras, que seriam boas e acertadas. O caos atual, para Bauman, não deriva tanto da ideia do primitivo, mas é oriundo da fenda do sólido. O sólido eram as verdades absolutas, principalmente aquelas já expostas e que constituíram o fundamento da ordem no período moderno. Podemos falar, nas palavras do Bauman, de um *simulacro da ordem*. Para tanto, Bauman cita Nietzsche, e o transcrevemos aqui:

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

Diz Bauman, que “a razão insondável de Deus encobre a não-racionalidade do Caos” (BAUMAN, 1995, p. 26). É a aniquilação, como na citação de Nietzsche, do mais racional dos seres pelo mais irracional dos elementos. Bauman recorre também a Schopenhauer: “a morte é o resultado, o resumo, da vida, ou o total da operação que exprime a um tempo só todos os ensinamentos que a vida fornece a retalho e pedaço a pedaço” (BAUMAN, 1995, p. 27). E continua, “ensina-nos que todas as ambições, cujo fenômeno é a vida, eram um esforço vão, estéril e autocontraditório, consistindo a salvação

---

<sup>42</sup> Bauman cita a socióloga polonesa Elzbieta Tarkowska e toma dela emprestado a ideia de caos, que corresponde a um certo estado de coisas, a um estado de coisas primitivo que precede a criação: trata-se de um estado caracterizado pelo fluido, a ausência de forma, a indeterminação, a indiferenciação, a total confusão da totalidade dos elementos.

no desengano” (BAUMAN, 1995, p. 27). O que antes, na avaliação de Bauman, era apenas um *murmúrio em zonas malditas* é hoje apregoado nas praças das cidades.

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

*Caminante, son tus huellas  
el camino y nada más;  
Caminante, no hay camino,  
se hace camino al andar.  
Al andar se hace el camino,  
y al volver la vista atrás  
se ve la senda que nunca  
se ha de volver a pisar.  
Caminante no hay camino  
sino estelas en la mar<sup>43</sup>*

Muito embora o poeta ainda cite a existência de estrelas, podemos afirmar, com certeza, que as estrelas do mar não podem ser referências acima das pessoas. No caso do sujeito moral, as referências sempre estiveram no céu, como estrelas no céu, não estrelas no mar. Estrelas no mar são referências que o próprio sujeito moral deve construir, principalmente, se Bauman estiver correto, aquelas que passam primeiramente pela responsabilidade pelo Outro, evento primeiro da condição moral. Tomar o caminho condizente à responsabilidade pelo Outro sem ter alguma referência externa, principalmente para o sujeito já acostumado com lições prontas, não é tarefa fácil. O pressuposto é que um mandamento heterônomo é mais fácil de seguir do que um projeto próprio e não garantido; as conseqüências são menos difíceis de suportar, o sofrimento parece mais aceitável, os

---

<sup>43</sup> "Proverbios y cantares" in *Campos de Castilla*. 1912.

sobressaltos da consciência, como afirma Bauman, atenuam-se e *o sal da responsabilidade não vem exasperar a carne ferida que o erro abriu*. Este é o preço da sociedade autônoma: “à semelhança da obra de arte contemporânea que deve fornecer seus próprios critérios de interpretação e os termos segundo os quais será julgada” (BAUMAN, 1995, p. 30), os fundamentos éticos constroem-se à medida que eles se vão construindo a si próprios, pois como diz o próprio poeta: *Caminante, no hay camino*.

Na contramão disso, a adoção de referências legitimadas por autoridades superiores, e a crença inabalável na solução ditada por estes, constitui-se uma adoção de programa de ordem positivista. Perante a acumulação dos sucessos obtidos, os países ocidentais sem nenhuma dificuldade exaltaram a História, conferiram-lhe sentido e objetividade. A História a eles pertencia. Os patrocinadores era a providência da Razão e do Progresso. Os defensores nostálgicos do projeto moderno acusam a realidade por não atingir os critérios de racionalidade pré-orientada por meio dos quais identificam o horizonte da história como progresso. A pós-modernidade continua a ser moderna quanto basta para viver de esperança” (BAUMAN, 1995, p. 37). Assim define:

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

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

o que se entende por projeto comum entre os povos é a adequação da ação dos sujeitos à ordem econômica entendida como consumo, visando um desenvolvimento que não contempla nos seus termos um projeto humanista.

Contudo, percebemos na proposta de uma ética pós-moderna segundo Bauman um retorno à teoria do anarquismo. Identificamos, principalmente, a aproximação com teorias anarquistas próximas às idéias propostas por Proudhon (1809-1865), principalmente no seu livro *A justiça na revolução e na igreja* de 1858, onde sua principal preocupação foi mostrar que a justiça não pode ser imposta ao indivíduo, mas é uma faculdade do eu individual que, sem sair do seu foro interior, sente a dignidade da pessoa do próximo como a sua própria e, portanto, adapta-se à realidade coletiva mesmo conservando a sua individualidade. Ao recorrer a Levinas, Bauman afirma algo semelhante à tese de Proudhon, principalmente no aspecto de responsabilidade para com o outro. Entrementes, Bauman não sugere a abolição da propriedade privada, tema central na obra de Proudhon (*o que é a propriedade*, 1840). Ainda comparando-o aos pensadores anarquistas, outra tese muito interessante que pode ter influenciado o pensamento de Bauman é de Mikhail Bakunin (1814-96), que trata principalmente na sua obra *Deus e o Estado* (1871), a tese de destituição de todas as leis, instituições e crenças morais. Isso Bauman afirma e reescrevemos na página 34 do nosso trabalho, onde afirma ser necessário destituir o pensamento moderno enquanto base racional fundamental da ética pós-moderna, com a intenção de verdadeiramente garantir liberdade e autonomia ao sujeito moral. Todavia, podemos claramente perceber que Bauman, longe de propor substancialmente o caminho para a realização de tal mudança, aponta somente à iniciativa do indivíduo. A relação *tu-a-tu*, baseada sobretudo na responsabilidade, na interpelação moral intuitiva, é fundamento desprovido de solidez. Todavia, Bauman reconhece que no momento atual a solidez é algo escasso. Mas não é possível construir uma teoria ética apenas em suposições. A impressão que temos da teoria ética pós-moderna de Bauman é que não está terminada, que falta algo essencial para sua conclusão, como por exemplo um novo fundamento (ou pelo menos uma firme alternativa) à moralidade atual.

Logo no início do seu livro *Ética pós-moderna* (1997), Bauman salienta que seu estudo não diz respeito à moralidade pós-moderna, mas sim sobre a ética pós-moderna. Na verdade, o livro, bem como as obras complementares que aqui utilizamos, tratam sobre a moralidade pós-moderna e, concomitantemente, apresentam uma teoria ética da pós-



modernidade. É uma análise, como vimos, das teorias que influenciaram tais moralidades e, por fim, a apresentação, muitas vezes sem muito fundamento teórico, de uma pretensa teoria pós-moderna da ética.

Outro aspecto importante sobre a teoria pós-moderna da ética de Bauman é a contradição em criticar elementos universalistas da ética e da legislação, sobretudo do período moderno e na sua teoria de uma possível ética pós-moderna ver com desconfiança novas realidades políticas, como por exemplo, os comunitaristas<sup>44</sup>. A relação do face-a-face é relativamente simples se se fundamenta na responsabilidade para com o outro. Contudo, quando essa relação extrapola e aparece um terceiro [quando de fato nasce a política], a teoria pós-moderna da ética de Bauman não apresenta fundamentação e não trata com dedicação tal realidade. Supomos que seu interesse resida, principalmente, na ação do indivíduo. Porém, deixar para o indivíduo tal carga de responsabilidade seria eximir o Estado e outras instituições de subsidiar a emancipação do sujeito, livrando-o, principalmente, de agências que promovam ideologias [por conseqüências, uma ética] de controle e exploração.

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

Nesse sentido, para Bauman, principalmente na obra *Socialismo: la utopia activa* (1976), a cultura deve necessariamente ser mudada para que conseqüentemente se altere a estrutura. Para ele, não basta a mudança estrutural, principalmente a da estrutura política. Para que se garanta a mudança de hábitos e seja o sujeito emancipado de relações de exploração, a ideologia subjacente às práticas morais deve ser atingida. Talvez Bauman queira apontar somente ao início daquilo que pode ocasionar as mudanças e deixar para

---

<sup>44</sup> Bauman vê com desconfiança a relação baseadas em ideais comunitárias, pois, para ele, como vimos (página 51) podem ser representações heterônomas da ética semelhantes aquelas da modernidade, porém, em menor escala.

outros a elaboração de uma teoria política pós-moderna. Contudo, deixar nas mãos do indivíduo tal responsabilidade é o mesmo que deixar um fardo pesado demais para suas forças.

Mesmo assim, podemos verificar na teoria ética pós-moderna de Bauman alguns elementos de originalidade e, possivelmente, de respostas às necessidades atuais. Bauman assume a posição original de que o desaparecimento da concepção moderna de ética constitui uma oportunidade para a moralidade. O desaparecimento da moderna ética não vai levar ao relativismo moral, em vez disso, ela poderia possivelmente abrir o caminho para um nova compreensão da moralidade. Em contraposição a uma compreensão moderna que reduz a ética a uma capacidade de seguir normas, regras e leis, Bauman entende moralidade como a responsabilidade moral autônoma de cada ser humano independentemente das leis particulares existentes em uma determinada sociedade. A formulação por Bauman de uma moral pós-moderna é, então, construída sobre uma crítica devastadora da modernidade, especialmente o entendimento moderno de “ética como lei”. Desde 1990, Bauman tem substituído aos poucos a temática da pós-modernidade pela temática da globalização. A contemplamos aqui no próximo ponto. Visando responder à questão que também levantamos logo acima [sobre uma teoria política], a partir desse momento Bauman passa a tratar a questão da micro-ética, ou seja, a responsabilidade do sujeito moral com a teoria de Levinas e, a questão da macro-ética, ou seja, da política, baseado, em alguns elementos da teoria da justiça, principalmente John Rawls. Para Bauman não há uma contradição entre moral da responsabilidade, no que tange ao sujeito moral, e o conceito de justiça, no que diz respeito à política. A contradição residiria se se mantivesse o conceito de lei enquanto salvaguarda dos direitos do sujeito moral. Contudo, percebemos que há um regresso a teorias universalistas, de matriz kantiana, como é o caso explícito do conceito de justiça<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Este tema é tratado por Bauman no livro *Em busca da política* (1999), Zahar.

### 3.2.1 Ética do Consumo

Atualmente, como afirma Bauman, “*la nuestra es una sociedad de consumidores*” (BAUMAN, 1999, p. 43). Na definição de Bauman, consumidor significa:

*Usar las cosas, comerlas, vestirse con ellas, utilizarlas para jugar y, em general, satisfacer – a través de ellas – nuestras necesidades y deseos. Puesto que el dinero (em la mayoría de los casos y em casi to el mundo) ‘media’ entre el deseo y su satisfacción, ser consumidor también significa – y este es su significado habitual – ‘apropriarse’ de las cosas destinadas al consumo: comprarlas, pagar por ellas y de este modo convertirlas em algo de nuestra exclusiva propiedad, impidiendo que los otros las usen sin nuestro consentimiento”* (BAUMAN, 1999, p. 43)

Porém, como questiona o próprio Bauman, o que significa, então, uma sociedade de consumo? O que há de específico para defini-la? Podemos meramente defini-la segundo a trivial constatação da citação acima? Para Bauman, então, se nossa sociedade merece a alcunha de “sociedade de consumidores” é baseada na mesma concepção que a sociedade anterior, a industrial, foi chamada de “sociedade de produtores”:

*em su etapa presente de modernidad tardia, o postmodernidad – la sociedad humana impone a sus miembros (outra vez, principalmente) la obligación de consumidores. La forma em que esta sociedad moldea a sus integrantes está regida, ante todo y em primer lugar, por la necesidad de desempeñar esse papel; la norma que les impone, la de tener capacidad y voluntad de consumir* (BAUMAN, 1999, p. 44)

A mudança de uma sociedade de produtores para uma sociedade de consumo não se dá de forma simples, houve inúmeras mudanças até que se pudesse configurar nossa sociedade enquanto sociedade de consumidores. Outras sociedades ainda não têm passado pelas mesmas transformações, pois não há garantias de mudanças em diversas sociedades de modo concomitante. Todavia, podemos afirmar que a característica de consumo das sociedades atuais veio substituir a anterior lógica de produtores e, assim, de sujeitos alocados socialmente segundo sua atividade laborativa<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> Hoje, de modo inverso, a tecnologia, afirma Bauman, “*llego al punto em que la productividad crece em forma inversamente proporcional a la disminución de los empleos. Ahora se reduce el número de obreros*”

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

*los hábitos adquiridos deberán descansar sobre los hombros de los consumidores, del mismo modo que las vocaciones inspiradas en la religión o en la ética (así como las apasionadas ambiciones de otros tiempos) se apoyaron – tal como lo dijo Max Weber repitiendo palabras de Baxter – sobre los hombros del santo protestante: ‘como un manto liviano, listo para ser arrojado a un lado en cualquier momento’” (BAUMAN, 1999, p. 46).*

Citando Taylor e Saarinen, diz Bauman: “*el deseo no desea la satisfacción, Por el contrario, el deseo desea el deseo*” (BAUMAN, 1999, p. 46). Podemos resumir aqui o que marca a nova lógica da sociedade de consumidores, o desejo de consumir produtos que não satisfazem as necessidades reais. Há uma criação de desejos que substituem as necessidades reais por pseudo-necessidades. Há uma inversão na relação tradicional de necessidades e suas satisfação de satisfazer os desejos criados pelos novos valores criados pela lógica de consumo. Para aumentar a capacidade de consumo não se deve, diz Bauman, dar descanso aos consumidores. É necessário expô-los cada vez mais a novas tentações, mantendo-os em um estado de ebulição constante, de permanente excitação, deve-se garantir a certeza, convencer do “realmente necessário” a ser consumido: “*Crees haberlo visto todo? Pues no viste nada todavía!*” (BAUMAN, 1999, p. 47). É um mercado de sedução, literalmente. Contudo, para que haja sedução é necessário que haja consumidores predispostos a serem seduzidos. Nas palavras de Bauman, em uma sociedade de consumo os consumidores buscam sedução. Enquanto na primeira etapa da modernidade a constituição do sujeito estava ligada diretamente à sua capacidade de inserção na sociedade enquanto trabalhador, ou seja, enquanto produtor, na segunda etapa da industrialização, ou do capitalismo tardio, ou ainda da pós-modernidade, a constituição em si do sujeito está totalmente ligada à sua capacidade de se inserir na sociedade enquanto consumidor: “*la primera e imperiosa*

---

*industriales; el nuevo principio de la modernización es el downsizing [el ‘achicamiento’ o reducción de personal]. Según los cálculos de Martin Wolf, director del Financial Times, la gente empleada en la industria se redujo en los países de la Comunidad Europea, entre 1970 y 1994, de un 30 a un 20%, y de un 28 a 16% en los EUA. Durante el mismo período, la productividad industrial aumento, en promedio, un 2,5% anual. (in M. Wolf, 1997, Mais pourquoi cette haine de marchés?, Le Monde Diplomatique, junio, p. 15 [ in Bauman, op. cit. pp. 43).*

*obligación es ser consumidor; después, pensar en convertirse en cualquier otra cosa*” (BAUMAN, 1999, p. 48).

Ultimamente, ressalta Bauman, as políticas dos Estados voltaram-se para reafirmar a importância de se consumir a fim de que se garanta o progresso e desenvolvimento [tal qual foram compelidos os sujeitos produtores no período da industrialização]. Os problemas nos Estados estão ligados, na análise dos governos e dos capitalistas, ao baixo consumo dos sujeitos, membros do Estado-nação: *“la esperanza de disipar esos problemas y de las cosas se reanimen se basa em que los consumidores vuelvan a cumplir con su deber: otra vez quieran comprar, comprar mucho e comprar más”* (BAUMAN, 1999, p. 48). O crescimento econômico está totalmente atrelado à quantidade de produtos consumidos. O papel de vincular as motivações individuais, a integração social e a reprodução de todo sistema produtivo corresponde, na atualidade, à iniciativa do consumidor.

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

Outra característica importante da sociedade de consumo é que o consumidor age totalmente sozinho. O consumir em si é uma atividade essencialmente individual, de uma só pessoa. Isto, porque o desejo é sempre uma sensação privada, difícil de comunicar. Segundo Bauman, *“el consumo colectivo no existe”* (BAUMAN, 1999, p. 53). Os consumidores podem se reunir para consumir, contudo, o consumo em si é uma experiência solitária e completamente individual, vive-se subjetivamente. Por fim, *“la experiencia colectiva solo subyace, actua como fondo de aquella privacidad para aumentar sus*

*placeres*” (BAUMAN, 1999, p. 54). Escolher, comprar e sentir-se satisfeito sempre é mais prazeroso quando se tem outras pessoas por perto que também podem consumir e escolher seus produtos. Tal característica da sociedade de consumidores Bauman chama de celebração individual de escolha e consumo. Segundo Bauman, a liberdade de escolha é o que mensura a classificação da sociedade de consumo.

Quanto maior for a liberdade de escolha e, mais ainda, quanto mais se pode exercê-la sem restrições, maior será o lugar que se ocupa na escala social, maior será seu respeito público e sua auto-estima: *“más se acercará el consumidor al ideal de la ‘buena vida’* (BAUMAN, 1999, p. 54). A riqueza, afirma Bauman, é o ingresso para a liberdade de escolha. Sem ela, não há liberdade de escolha, logo, também, a perspectiva de vida e sua posição social estão condicionadas a isto. Nossa sociedade de consumidores é uma sociedade, para repetir Bauman, de cartão de crédito, uma sociedade do “hoje e agora”, uma sociedade que deseja e não pode esperar. As normas reguladoras do período moderno, o panóptico, não tem espaço na sociedade de consumidores. As normas estão autorreferenciadas pelo consumo. O sujeito que tem liberdade de escolher, e escolher, ou seja, consumir, supõe riqueza, não deve ser freado, normatizado, enquadrado, sua condição de consumidor é seu passaporte livre de acesso ao novo estilo de vida: *“el consumo, siempre más variado e rico, aparece ante los consumidores como um derecho para disfrutar y no uma obligación para cumplir. Los consumidores deben ser guiados por intereses estéticos, no por normas éticas”* (BAUMAN, 1999, p. 55). E afirma:

*Porque es la estética, no la ética, el elemento integrador em la nueva comunidad de consumidores, el que mantiene su curso y, de cuando em cuando, la rescata de sus crisis. Si la ética asignaba valor supremo al trabajo bien realizado, la estética premia las más intensas experiencias. El cumplimiento del deber tenía su lógica interna que dependía del tiempo y por eso lo estructuraba, le otorgaba una orientación y le confería sentido a nociones como acumulación gradual o demora de las satisfacciones. Ahora, em cambio, ya no hay razones para postergar la búsqueda de nuevas experiencias; la única consecuencia de esa demora es la ‘perdida de oportunidades’. Porque la oportunidad de vivir una experiencia no necesita preparación ni la justifica: llega sin anunciarse y se desvanece si no se aprovecha el tiempo; se volatiliza [...] em resumen: la estética del consumo gobierna hoy, allí donde antes lo hacía la ética del trabajo”* (BAUMAN, 1999, p. 55-56)

Bauman distingue a vivência do consumo recorrendo aos termos *Erlebnis* e *Enfahrung*, ambos, traduzidos, são experiência, mas que Bauman classifica o primeiro

como *as coisas que se vivem durante a vida* e o segundo como *a experiência que ensina a viver*. Não vivemos, na lógica do consumo, a experiência que agrega sabedoria ao viver, mas apenas vivemos a experiência de satisfação dos desejos. Em outras palavras, trata-se da experiência do imediato, daquilo que pode ser no momento vivenciado. Esta é a substituição da ética pela estética enquanto referência para o agir moral do sujeito.

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

## CONCLUSÃO

### NO FIM ESTÁ O COMEÇO

Bauman em sua obra *A modernidade líquida* afirma, (Bauman, 2001. p. 06) “Fluidez é a qualidade do líquido e do gasoso”. A modernidade líquida afirma, por sua vez, *é a principal metáfora para o estágio presente da era moderna*. O que era sólido, aos poucos, derrete. A característica principal da fluidez é não *fixar espaço e nem prender o tempo*. A modernidade representou de todas as formas o sólido. O sólido é o rígido, a forma e a fôrma, exatamente o oposto daquilo que flui. Os conceitos verdadeiros, dogmáticos e infalíveis prometeram guiar a humanidade rumo ao progresso e desenvolvimento. Como resultado, foi criada a sociedade panóptica, houve várias guerras e a acentuada desigualdade social ainda é característica da política que construímos. No que tange propriamente à ética, o quadro na modernidade foi uma clara omissão dos problemas éticos e a construção de uma política baseada em critérios de poder, preocupada em limitar e regular a ação dos sujeitos, de modo que coube ao Estado agenciar a fundamentação das práticas assegurando-as na previsão legal, em grande medida atribuída às instituições de adestramento social por meio da coerção. O que numa primeira vista foi recebido como regras sociais visando, sobretudo, a realidade das relações jurídicas, aos poucos foi se tornando parâmetro à vida privada [vale ressaltar que a vida privada, separada da esfera pública no que tange às decisões, foi, ou ainda é, regida pela pública], e o ético, praticado pela moralidade dos sujeitos, provinha do legal. Podemos tratar a ética moderna como ética-lei [oriunda, sobretudo, da heteronomia]. Esta foi uma realidade própria do período moderno, afirma nosso autor. Na contemporaneidade, em tempos líquidos, não há mais espaço para uma ética-lei, um conjunto de normas baseados sobretudo na ação de instituições atreladas ao poder. O novo modelo teórico proposto por Bauman não suporta a rigidez e nem o peso da ética constituída no período moderno. Devemos considerar a ética pós-moderna [ou até, se assim podemos nomeá-la, ética líquida] proposta por Bauman como uma faca que rasga o momento presente e constitui o fundamento de uma condição pós-moderna, baseada principalmente no a) pluralismo do poder, na b) liberdade de escolha e na c) autoconstrução social pelos próprios sujeitos.



a) O Pluralismo do poder é, na verdade, o que Bauman nomeia de *ausência do poder com ambições globais*. O poder centralizado caracterizou-se por meio das ações de agências atreladas ao poder que visaram construir uma realidade baseada em princípios que atendessem seus próprios interesses, desligadas totalmente das reais necessidades dos sujeitos e coibindo-os a práticas adestradas visando interesses do poder centralizado. Contemporaneamente, as novas agências não tem um único caminho a seguir, ou uma relação de caminhos “acertados” para tomar como itinerário. As verdades universais desapareceram. É possível hoje distinguir atos morais de atos legais, uma vez que os sujeitos encontram-se liberados de grandes iniciativas coletivas. O individualismo e a liberdade são os “valores” apregoados nas novas *ágoras*. Não há mais uma tentativa das agências reguladoras visando delimitar a atuação do indivíduo. Todavia, como dissemos anteriormente, este é um enorme peso para se deixar nas mãos do sujeito. A autonomia gera a b) liberdade de escolha, que por sua vez traz consigo, nas palavras de Bauman, conseqüências éticas, como, por exemplo, o controle heterônomo cede definitivamente lugar à liberdade de escolha. A autonomia passa a ser a característica principal do sujeito pós-moderno. A auto-análise, a auto-reflexão, a auto-avaliação tornaram-se em ações fundamentais dos sujeitos. A ausência de modelos universais tem forçado os sujeitos a buscar autorreferências [contudo, como vimos, subjacente, encontra-se a referência do consumismo e individualismo] que nem sempre respondem a contento à angústia de ter que decidir por si mesmo. Para Bauman, esta é a fonte do crescente debate sobre ética no momento atual, a busca de referências quando aquilo que era sólido se esvaiu no ar ou derreteu escorrendo pelos ralos. Todavia, a autonomia do sujeito é comprometida por uma ideologia [entenda-se ética] que referencia a ação moral do sujeito segundo os padrões de consumo, aliados aos elementos estéticos. A liberdade de escolha somente é concedida se se escolhe algum produto das vitrines das lojas. Esta realidade, dificulta em muito a c) autoconstrução dos sujeitos, que são forçados [eis aqui a valiosa realidade da ética pós-moderna] a buscar novas referências visando responder a contento as exigências das novas relações. Podemos afirmar que as novas condições da pós-modernidade e que constitui, assim, a “ética líquida”, está precisamente no enfrentamento necessário possibilitado pela complexidade de novas relações e que obrigada [no sentido existencial] o sujeito a se colocar diante de várias possibilidades de “agir moral” e escolher, entre vários preceitos, aquele que ele entende como mais ou menos justificado. A liberdade de escolher [que como vimos está diretamente ligada à questão de escolher livremente este ou aquele produto] é

em si a condição ambivalente da moralidade, o que torna-se essencialmente o ser humano um ser moral. A condição ambivalente da moralidade é justamente ter que escolher qual caminho seguir, diferentemente das certezas de caminhos propostos durante o moderno período. A liberdade de escolher é exatamente o ato moral em si, é assumir a responsabilidade pela escolha. O único norte que aponta Bauman, baseado em Lévinas, é *a responsabilidade pelo Outro*. Este *Outro*, com “O” maiúsculo, é aquele com o qual necessariamente me relaciono quando da exigência de escolher que ação realizar, que caminho tomar. Tenho responsabilidade por esse *Outro*. Este é o único caminho referencial apontado por nosso autor. Todavia, na relação a dois, sujeito-sujeito, isto basta, no sentido de eficácia. Por outro lado, quando aparece um terceiro, ou seja, na relação sujeito-sujeito-sujeito, não há garantias que o terceiro, que pode ser qualquer um deles, assumirá a responsabilidade também pelo outro terceiro. Aqui, como vimos, Bauman peca propositivamente. Recorre, por fim, à afirmação que toda sociedade, mesmo a pós-moderna, necessita de certo grau de adiaforização. Não obstante a necessidade de adentrar tal discussão, preferimos entender que a proposta de Bauman, se assim o entendermos coerente com seu conjunto de textos, abstém-se de propor saídas caracteristicamente modernas a realidades pós-modernas [ou líquidas]. Deixar para o sujeito a responsabilidade de construir relações baseadas no princípio de *responsabilidade para com o outro* ou no princípio de uma política de *justiça*, sem se pensar nos meios adequados para se realizar tal modificação, é, na nossa opinião, uma teoria incompleta e inconsistente, no que tange à proposição de idéias. Contudo, no aspecto analítico, herdado sobretudo do período de Varsóvia, Bauman é uma figura respeitável no momento atual, pois fornece elementos de análise preciosos para o diagnóstico da pós-modernidade.

Por outro lado, acreditamos ter problematizado um dos objetivos do texto, no que diz respeito a problematização de estudar o segundo-Bauman tendo em perspectiva o primeiro-Bauman entendemos ter alcançado o objetivo do texto, principalmente no que diz respeito ao nosso pressuposto de estudar o “segundo-Bauman” a partir da constituição do “primeiro-Bauman”. A concepção de Cultura enquanto categoria e enquanto práxis na teoria de Bauman vem ao encontro do imperativo marxista que exige prestação de contas com a realidade. O fundamento da responsabilidade pelo outro emerge da própria cultura, entendida como o habitat humano, que segundo Bauman, é a ambivalência, algo que está entre a criatividade e a regulação normativa. Ambas idéias não se podem separar, pois são elas os componentes da própria cultura. A cultura é a invenção e a preservação, a

continuidade e a descontinuidade, a novidade e a tradição, a rotina e a ruptura com os modelos, o seguimento das normas e sua superação, a mudança e a monotonia da reprodução, o inesperado e o previsível. Enfim, a característica essencial da cultura é sua ambivalência. Segundo Bauman, a ambivalência do conceito de cultura é a pedra angular da existência moderna e categoria axial ao estabelecimento de relações éticas pós-modernas, ou seja, asseguradas pela responsabilidade pelo Outro. O Outro de Bauman, herdeiro de Lévinas, é sociológico, existe realmente, é não-idealizado. Todavia há inúmeras dificuldades para o estabelecimento da ética pós-moderna. Garantias? Não as temos. Contudo, Bauman supera muitos teóricos contemporâneos que propõem continuidade e aplicação de conceitos da modernidade já, para o momento atual, ultrapassados e sem eficácia na solução das necessidades hodiernas. Marcadamente, a característica a que nos propomos majoritariamente seguir na obra de Bauman, a saber, o marxismo, pode ser percebido diretamente ou nas entrelinhas do nosso discurso [ao menos é o que esperamos ter também alcançado] e, principalmente, no caráter utópico atribuído à cultura e à sua expressão materializada nas relações sociais, a ética pós-moderna.

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

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. ; HORKHEIMER, M. **A dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ADORNO, T. ; HORKHEIMER, M. **A indústria cultural: o iluminismo como mistificação de massas**. Pp. 169 a 214. In: LIMA, Luiz Costa. **Teoria da cultura de massa**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

AGUIAR, O. A. et al. (org.). **Origens do totalitarismo, 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

ARDISSONE, G. **Il postmoderno** Milano: Xenia Edizioni, 1998. 124 p. (Tascabili Xenia.) v. 101.

ASSIS, M. **Volume Contos**. Rio de Janeiro: GAarnier, 1884. Disponível em: A Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro [www.bibvirt.futuro.usp.br](http://www.bibvirt.futuro.usp.br).

AUGÉ, M. **Não-lugares. Introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Campinas: Papirus, 1994.

AUGÉ, M. **Não-Lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade** Campinas: Papirus, 1994. 111 p. (Coleção Travessia do século.).

BARILLI, R. **È arrivata la terza ondata: dalla neo alla neo-neoavanguardia** Torino: Testo & Immagine, 2000. 180 p. (Controsegni.) v. 11.

BAUDRILLARD, J. **A Sociedade de Consumo**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1988.

BAUDRILLARD, J. **A transparência do mal : ensaio sobre os fenômenos extremos** 3a. ed. Campinas: Papirus, 1996. p. 185.

BAUDRILLARD, J. **Da sedução** 2a. ed. Campinas: Papirus, 1992. p. 207.

BEILHARZ, P. **Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity**. London: Sage, 2000.

BITTENCOURT, GILDA NEVES; MASINA, LÉA DOS SANTOS; SCHMIDT, RITA T. (ORG.). **Geografias literárias e culturais: espaços/temporalidades** Porto Alegre: UFRGS, 2004. 172 p. Brasileira, 2006.

BOYDELL, C. **To what extent does the genocide in Rwanda, validate Bauman's thesis that genocide is a distinctly modern phenomenon?** University of Leeds, U.K. Acesso em 20/10/2011 <http://www.polis.leeds.ac.uk/assets/files/students/student-journal/ug-summer-10/constance-boydell-summer-10.pdf>.

BRAZILIENSE, CORREIO. **Dilma repete o apelo de Lula em 2008: brasileiros não tenham medo. 26/11/2011.**

CALVINO, I. **Seis propostas para o próximo milênio: lições americanas** São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 141.

CASTORIADIS, Cornélio. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

CESERANI, R. **Raccontare il postmoderno** Torino: Bollati Boringhieri, 1997. p. 242.

CHIURAZZI, C. **Il postmoderno** Milano: Bruno Mondadori, 2002. 208 p. (I fili del pensiero.) v. 5.

Coleção Filosofia. **A Filosofia de Benedetto Croce**. 4 ed. Rio de Janeiro, Civilização

CONNOR, S. **Cultura pós-moderna. Introdução às teorias do Contemporâneo**. São Paulo: Loyola, 1996.

CULLER, J. **Sobre a desconstrução : teoria e crítica do pós-estruturalismo** Rio de Janeiro: Record : Rosa dos Tempos, 1997.

DEBORD, G. **A Sociedade do Espetáculo. Comentários sobre a sociedade do espetáculo.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

EAGLETON, T. **As ilusões do pós-modernismo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

EAGLETON, T. **As ilusões do pós-modernismo.** Tradução Elisabeth Barbosa. Rio de

ECO, U. **Interpretação e superinterpretação** São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ECO, U. **Seis passeios pelo bosque da ficção** São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

ECO, U. **Sobre os espelhos e outros ensaios** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

FERNANDES, R. C. **Vision du monde et compréhension historique: sur le Rousseau de Baczko.** In: *Annales. Économies, Sociétés, civilisations. 26e année, N. 2, 1971.* pp 387-398. Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. **A palavra e as coisas : uma arqueologia das ciências humanas** 7a. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995. 407 p. (Coleção Ensino Superior.).

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder.** (trad.) Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir: história da violência nas prisões.** (trad.) Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREUD, S. **Mal-Estar da Civilização.** Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GANERI, M. **Postmodernismo** Milano: Editrice Bibliografica, 1998. 94 p. (Collana Storia dei movimenti e delle idee.) v. 32.

GIDDENS, A. **As Conseqüências da modernidade**. Tradução Raul Fiker. São Paulo:

GRAMSCI, A. **Cadernos do Cárcere, Volume I: Introdução ao Estudo da**

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade** 5a. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 102.

HARVEY, D. **A condição pós-moderna : uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural** 3a. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1993. p. 349.

HEARTNEY, E. **Pós-modernismo** São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 80.

HEISE, E. (ORG). **Facetas da pós-modernidade** São Paulo: Departamento de Letras Modernas/FFLCH-USP, 1996. 233 p. (A questão da modernidade. Caderno.) v. 2.

JACOBSEN, M. **Bauman Before Postmodernity: Invitation, Conversations and Annotated Bibliography 1953-1989**. Aalborg: Aalborg University Press, 2006.

JAMESON, F. **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. 2. ed. Tradução Maria Elisa Cevasco. São Paulo: Ática, 2007.

JAMESON, F. **A virada cultural**: reflexões sobre o pós-modernismo. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

JASINSKA-KANIA, A.; WESOŁOWSKI, W.; e WIATR, J. **Demokracja i SocjalizmKsiega poswiecona pamieci Juliana Hochfelda** (Democracia e Socialismo Livro de dicado a memória de Julian Hochfeld). Wroclaw: Ossolineum, 1992.

KOLAKOWSKI, L. **las principales corrientes del marxismo**. Madrid: Alianza Editorial, 1980. vol. I. vol II e III.

KRAJEWSKI Wladyslaw. **Introduction: Polish Philosophy os Sciences**. In: KRAJEWSKI Wladyslaw (Org.). *Polish essays in the philosophy of the Natural Sciences*. Dordrecht: D. Reidel, 1966, p. XIV-XIX.

KRAJEWSKI Wladyslaw. **Introduction: Polish Philosophy os Sciences**. In: KRAJEWSKI Wladyslaw (Org.). *Polish essays in the philosophy of the Natural Sciences*. Dordrecht: D. Reidel, 1966, p. XIV-XIX.

LATOURET, B. **Jamais fomos modernos : ensaio de antropologia simétrica** Rio de Janeiro: Editora 34, 1994. 152 p. (Coleção TRANS.)

LIPOVETSKY, G. **A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo**. Tradução Miguel Serras Pereira; Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio d'água, 1989.

LIPOVETSKY, G. **A Tela Global: mídias culturais e cinema na era hipermoderna**. (trad.) Paulo Neves. Porto Alegre: Sulina, 2009.

LIPOVETSKY, G. **O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas**. Tradução Maria Lucia Machado. 7.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

LIPOVETSKY, G. **O nascimento do hipermoderno**. *Folha de São Paulo*. 14 de março de 2004c. Caderno mais.

LIPOVETSKY, G. **Os Tempos Hipermodernos**. (trad.) Mário Vilela. São Paulo: Barcarolla, 2007.

LIPOVETSKY, G. **Os tempos hipermodernos**. Tradução Mário Vilela. São Paulo: Barcarolla, 2004b.



MAFFESOLI, M. **Notas sobre a pós-modernidade: o lugar faz o elo.** Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2004. p. 115.

MALDONADO, T. **Il futuro della modernità** Milano: Feltrinelli, 1990. p. 230.

MARKUS, G. **Teoria do conhecimento no jovem Marx.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

MARX, K. **O capital: crítica da economia política:** Livro 1 vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MIGNOLO, W. D. **Histórias locais / Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. 505 p. (Humanitas.)

MOKRZYCKI, E. **Marksizm, Socjologia, Realny Socjalizm** (Marxismo, Sociologia, Socialismo Real). In. JASINSKA-KANIA, A.; WESOŁOWSKI, W.; e WIATR, J. *Demokracja i SocjalizmKsiega poswiecona pamieci Juliana Hochfelda* (Democracia e Socialismo Livro de dicado a memória de Julian Hochfeld). Wroclaw: Ossolineum, 1992.

NERI, G. **Aporie della realizzazione: filosofia e ideologia nel socialismo reale.** Milano: Feltrinelli Editore, 1980.

NETO, P. L. C. **Uma hegemonia bloqueada: sobre algumas vicissitudes do marxismo na europa oriental.** 34º encontro anual da Anpocs, 2010.

OLIVEIRA, R.C. DE ET AL. **Pós-modernidade** 3a. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1988. 88 p. (Coleção Viagens da Voz.).

PAGANINI, G. **La filosofia negli altri paesi europei.** In: Storia della Filosofia. Diretta da Mario Dal Pra. Cap. XX, pp. 476-486. Casa Editrice Dr. Francesco Vallardi – Società Editrice Libreria: Venezia: 1999.

PROENÇA FILHO, D. **Pós-modernismo e literatura** 2a. ed. São Paulo: Ática, 1995. 84 p. (Série Princípios.) v. 154.

ROUSSEAU, J. J. **Do Contrato Social**. (Trad.) Pietro Nasetti. 3ª Ed. São Paulo: Martin Claret, 2008.

SANTOS, B. S. **A Globalização e As Ciências Sociais**. São Paulo: Cortez, 2005.

SANTOS, M. **Por Uma Outra Globalização: do pensamento único para à consciência universal**. 10ª Ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

SEIDEL, R.H. **Do futuro do presente ao presente contínuo: Modernismo vs. Pós-Modernismo** São Paulo: ANNABLUME, 2001. 144 p. (Selo Universidade.) v. 168.

SMITH, D. **Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity (Key Contemporary Thinkers)**. Cambridge: Polity Press, 2000.

SMOLA, Maria. Maria Ossowska. In. MARKIEWICZ, W. (Org.) **Polska Filozofia Powojenna** (Filosofia Polonesa Após a Guerra). Varsóvia: Witmark, 2001.

TEIXEIRA COELHO, J. **Moderno pós moderno : modos e versões** 3a. ed. São Paulo: Iluminuras, 1995. p. 227.

TESTER, K. **The Social Thought of Zygmunt Bauman**. Palgrave MacMillan, 2004.

TOURRAINE, A. **Crítica da modernidade** 3a. ed. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 431.

WALICKI, Andrezej. **O marxismo polonês entre os séculos XIX e XX** (in: História do marxismo III: o marxismo na época da segunda internacional: segunda parte / Eric Hobsbaw (et al) Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1984. pp. 291-214.

WEBER, M. **A Objetividade do Conhecimento nas Ciências Sociais**. In COHN, Gabriel (org.). *Max Weber*. 4ª Ed. São Paulo: Ática, 1991.

WEBER, M. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Vol. I. Brasília: UnB, 1999.

**OBRAS DE BAUMAN (ORDEM ALFABÉTICA):**

BAUMAN, Zygmunt. **A arte da vida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009a.

\_\_\_\_\_. ; MAY, Tim. **Aprendendo a pensar com a sociologia**. Tradução Carolina Araújo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

\_\_\_\_\_. **A ética é possível num mundo de consumidores?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012c.

\_\_\_\_\_. **A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. **A vida fragmentada: ensaios sobre a moral pós-moderna**. Lisboa: Relógio D'água Editores, 1995.

\_\_\_\_\_. **Amor líquido**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. **Bauman sobre Bauman**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012b.

\_\_\_\_\_. **Capitalismo Parasitário e outros temas contemporâneos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. **Confiança e medo na cidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009b.

\_\_\_\_\_. **Em busca da política**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

- \_\_\_\_\_. **Ética pós-moderna.** São Paulo: Tradução de João Resende Costa. Paulus.. 1997.
- \_\_\_\_\_. **Europa: uma aventura inacabada.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Globalização: as conseqüências humanas.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Identidade no mundo globalizante.** In:\_\_\_\_\_. **A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas.** Tradução José Gradel. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008. p. 178-193.
- \_\_\_\_\_. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- \_\_\_\_\_. **La cultura como práxis.** Barcelona: Paidós, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Legisladores e interpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010b.
- \_\_\_\_\_. **Medo líquido.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008a.
- \_\_\_\_\_. **Modernidade e Ambivalência.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Modernidade e Holocausto.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Modernidade Líquida.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- \_\_\_\_\_. **O etycznosci swiata** (Sobre a eticidade do mundo). In. JASINSKA- KANIA, A.; WESOLOWSKI, W.; e WIATR, J. *Demokracja i SocjalizmKsiega poswiecona pamieci Juliana Hochfelda* (Democracia e Socialismo Livro de dicado a memória de Julian Hochfeld). Wroclaw: Ossolineum, 1992.
- \_\_\_\_\_. **O mal-estar da pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Postmodern Ethics.** Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1994.

- \_\_\_\_\_. **Socialismo: la utopia active.** Buenos Aires: Nueva Vision, 2012a.
- \_\_\_\_\_. **Tabajo, consumismo y nuevos pobres.** Barcelona: Gedisa Editorial: 1999.
- \_\_\_\_\_. **Tempos líquidos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Vida a crédito: conversa com Citlali Roviroso-Madrazo.** de Janeiro: Jorge Zahar, 2010c.
- \_\_\_\_\_. **Vida fragmentada: ensaios sobre a moral pós-moderna.** Lisboa: Relógio D'Água, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Vida Líquida.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005a.
- \_\_\_\_\_. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008b.
- \_\_\_\_\_. **Vidas desperdiçadas.** Rio Janeiro: Jorge Zahar, 2005b.  
Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2010.