

# O nosso presente: a condição humana em alguns espelhos da modernidade e da pós-modernidade

Our present: The human condition in some mirrors of modernity and post-modernity

Brenda Teresa Porto de Matos<sup>1</sup>

brenda@cfh.ufsc.br

## Resumo

*Este texto tem como intuito resgatar algumas reflexões produzidas por analistas sociais e filósofos, capazes de iluminar um pouco o cenário da nossa atualidade e os itinerários através dos quais nos implicamos. A partir de uma breve demarcação histórica inicial, procura-se eleger alguns atributos mais expressivos do que vem sendo caracterizado como modernidade. Se há divergências sobre sua "ata" de inauguração, não são poucas, também, as discordâncias em torno do seu verdadeiro estatuto. A modernidade é, então, apresentada como dualidade ou duplicação, onde se procura discutir alguns de seus contrapontos, entre os quais a política dos antigos e dos modernos, a idéia de liberdade positiva e negativa, o pensamento utópico e o conservador e a idéia de igualdade. Outros balizamentos focalizados para a modernidade são: seu caráter constitutivamente técnico e sua caracterização através do recuo da transcendência. Finalmente, a pós-modernidade é pautada, de forma exploratória, através de algumas imagens concebidas pelas ciências sociais, tendo em vista que seus horizontes, originários sobretudo da esfera cultural, estendem-se a todas as dimensões da vida na sociedade contemporânea: política, econômica, social e cultural propriamente dita.*

*Palavras-chave:* modernidade, sociedade pós-moderna, idéia de igualdade, liberdade negativa.

## Abstract

*This article text aims at taking up some ideas proposed by social analysts and philosophers that may illumine the scenario of our present world and the itineraries in which we are involved. On the basis of a brief initial historical introduction, it selects some attributes that express what has been characterized as modernity. Besides divergences about its "inauguration" minutes, there are also divergences around its real status. Modernity is, then, presented as a duality or a duplication, and the article discusses some of its counterpoints, such as the politics of antiquity and modernity, the idea of positive and negative freedom, utopian and conservative thinking and the idea of equality. Other aspects focused on in this paper are the constitutively technical character of modernity and the recession of transcendence. Finally, post-modernity is described in an exploratory manner through some images conceived by social sciences, taking into consideration the fact that its main ideas, although originated within the cultural sphere, spread to all dimensions of life in contemporary society: political, economical, social and strictly cultural.*

*Key words:* modernity, post-modern society, idea of equality, negative freedom.

<sup>1</sup> Doutora em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC. Professora no Departamento de Sociologia e Ciências Políticas da UFSC.



*Nada pode ser intelectualmente um problema se não tiver sido, em primeira instância, um problema da vida prática.*  
(Karl Mannheim)

No texto *O que é a Ilustração*, Foucault coloca-se como herdeiro da tradição advinda de Hegel, passando pela Escola de Frankfurt, por Nietzsche e Weber, tradição que se pergunta pela nossa atualidade, pelo campo hoje de experiências possíveis, por uma ontologia de nós mesmos. Parece ser este o mais evidente dos problemas filosóficos: a questão do tempo presente e daquilo que somos neste exato momento, a própria modernidade como questão. Entretanto, o objetivo, talvez, não seja "descobrir o que somos, mas recusar o que somos" (Foucault, 1995).

Que tempos são estes em que as empreitadas em nome da universalidade e da certeza parecem desaguar na contingência? Giddens fala de uma radicalização da modernidade, Habermas, de um projeto incompleto da modernidade, Vattimo, de um esgotamento da modernidade. Tempos de uma modernidade incompleta, de pós-modernidade, de ultra-modernidade, de uma sociedade de risco, de uma sociedade da informação? Há um nome como limite a tamanha complexidade? Subsiste tanto a possibilidade de se ultrapassar a modernidade quanto a de se concluir que ela nunca existiu, sendo, pois, uma criação imaginária nossa. No arsenal de textos produzidos sobre essas temáticas, meu intuito, neste ensaio, é resgatar algumas reflexões produzidas por analistas sociais e filósofos, capazes de iluminar um pouco o cenário da nossa atualidade e os itinerários através dos quais nos implicamos.

A origem do termo "moderno" remonta ao latim *modernus*. Como esclarece Habermas, a designação "moderno" sempre expressou, uma e outra vez, a consciência de uma época que se olha a si mesma em relação com o passado, como resultado de uma transição do velho ao novo (Habermas, 1984, p. 27). O termo aparece em todos aqueles períodos em que se formou a consciência de uma nova época, modificando sua relação com a Antiguidade e considerando-a um modelo que podia ser recuperado por imitação. Assim, delimitando a concepção de "moderno" de modo mais extenso, podemos encontrá-la já no mundo grego do século VII a.C., indicando a transição do mito à investigação filosófica, à razão, quando as novas aspirações ético-religiosas concretizam-se nas doutrinas cosmológicas e cosmogônicas do orfismo, das escolas jônica, pitagórica, eleática, etc.

No século V, num segundo balizamento, ela é usada para designar o presente cristão, em contraposição ao passado romano pagão. Santo Agostinho (354-430 d.C.) utiliza a expressão "moderno" para anunciar a visão de um mundo novo, o advento do cristianismo como padrão civilizatório.

Uma terceira marca designativa de um mundo moderno afigura-se com o Renascimento, o humanismo e a Reforma protestante. O Renascimento e o humanismo têm suas raízes no séc. XIII, mas florescem nos séculos XV e XVI, afirmando o valor e dignidade da natureza humana e a livre indagação da natureza física; a Reforma vem, no século XVI, enfraquecer a visão monopolística do catolicismo. Marshall Berman situa aí a modernida-

de, descrevendo-a como uma experiência de tempo e espaço, marcada por um turbilhão de permanente desintegração e mudança, luta e contradição, ambigüidade e angústia (Berman, 1987).

Finalmente, outro referente para balizar a instauração da modernidade é o iluminismo, no século XVIII, movimento que foi produto da ciência experimental e do racionalismo cartesiano e que teve como braço epistemológico o positivismo. Este parece ser o marco sociológico mais aceito como demarcação da modernidade, corroborado por filósofos como Foucault e Habermas, entre outros. Já Giddens, Baudrillard e Bauman inscrevem-na no século XVII. Se a Revolução Francesa deu à modernidade sua forma e consciência características – uma revolução baseada na razão – a Revolução Industrial forneceu-lhe a substância material; portanto, ela é tanto uma questão de idéias e atitudes quanto de técnicas (Kumar, 1997, p. 94).

## A modernidade sob suas tantas faces

### Algumas concepções da modernidade em inflexões históricas

A modernidade não é, como argumenta Baudrillard, nem um conceito sociológico, nem um conceito político, nem propriamente um conceito histórico, é "um modo de civilização característico, que se opõe ao tradicional, isto é, a todas as outras culturas anteriores ou tradicionais: face à diversidade geográfica e simbólica destas, a modernidade impõe-se como uma, homogênea, irradiante mundialmente a partir do Ocidente" (citado por Arrosa Soares, 1993, p. 28). No entanto, ela permanece uma noção confusa, que conota globalmente toda uma evolução histórica e uma mudança de mentalidade; ligada a uma crise histórica e de estrutura, "a modernidade é o sintoma". Para Baudrillard, é nos séculos XVII e XVIII que são lançados os fundamentos filosóficos e políticos da modernidade: o pensamento individualista e racionalista moderno, com Descartes e os filósofos iluministas, o estado monárquico centralizado e as bases de uma ciência física e natural e da ação tecnológica.

Para Casullo, a modernidade é uma condição da história, que começa a se dar, de maneira consciente, entre pensadores e atores nos séculos XVII e XVIII. Nesses momentos, "o homem assiste, por diversas vias, a desenvolvimentos científicos, avanços tecnológicos, revoluções industriais, que o tornam consciente de uma modernização da história, uma modernização do mundo", desencadeando uma polêmica entre o antigo e o moderno (Casullo *et al.*, 1996, p. 10-11). Tal modernização não só aparece no campo dos avatares sociais, industriais, técnicos, econômicos, financeiros, mas também como necessidade de uma nova compreensão do mundo, do real, das coisas, da natureza, das formas de se conhecer essa natureza e do próprio sujeito que está conhecendo.

Além de se pensar a modernidade através das grandes esferas de saber e de conhecimento da verdade objetiva e da racionalização própria ao otimismo da Ilustração, há também um outro olhar, que emerge com o pensamento romântico, que leva em conta

a subjetividade moderna na história: nós, em nossa relação com os outros e com nós mesmos. Uma subjetividade que, entretanto, coloca hoje grandes problemas, concentrados, particularmente, nas metrópoles: o anonimato, a solidão, a marginalização, a perda de identidade e a mercantilização dos vínculos.

Em Giddens, a modernidade refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emerge na Europa a partir do século XVII e que, posteriormente, se torna mundial (Giddens, 1991). Ela é universalizante não apenas devido ao seu impacto global, mas também pelo conhecimento reflexivo, onde as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando, assim, constitutivamente, seu caráter. Giddens vê a modernidade como multidimensional, e o maior distanciamento tempo-espaço que ela produz é uma das fontes de seu dinamismo.

Ao invés de estarmos ingressando num período de pós-modernidade, estaríamos, segundo Giddens, alcançando um período em que as conseqüências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes, de tal modo que os traços apontados como indicativos de uma pós-modernidade, como o esvaziamento do progresso, a dissolução de fundamentos, etc., devem ser vistos muito mais como resultantes da auto-elucidação do próprio pensamento moderno. Em sua abordagem, a marca da modernidade é a de uma reflexividade indiscriminada, que, em alguns casos, é "emancipatória" e, em outros, opressiva (Giddens, 1997, p. 223).

Beck também postula a teoria da modernidade reflexiva, mas, diferentemente de Giddens, que enfatiza a auto-reflexividade pessoal, individual, o "plano de vida", ele destaca a auto-reflexividade societária, a monitoração social e os movimentos sociais; a modernidade reflexiva é auto-confrontação (Beck, 1997, p. 47). Seu argumento incide sobre o elevado grau de risco criado pela sociedade moderna (em especial, o de autodestruição), o que a torna uma "sociedade de risco", demandando mais modernidade, uma modernidade radicalizada contra os caminhos e categorias da sociedade industrial clássica.

Lash contrapõe-se ao enfoque essencialmente cognitivo conferido por Giddens e Beck à reflexividade e chama a atenção para a dimensão estética da reflexividade, que envolve não apenas a "arte elevada", mas também a cultura popular (Lash, 1997, p. 135-206). Ao invés de se centrar no pressuposto básico da libertação progressiva da ação em relação à estrutura, Lash argumenta que, embora haja um certo retrocesso nas estruturas sociais, elas estão sendo substituídas pelas estruturas de informação e comunicação.

Habermas defende o projeto da modernidade e propõe que se aprenda com os erros dos programas extravagantes que quiseram negá-lo, como o surrealismo, ao pretender colocar num mesmo plano a arte e a vida, a ficção e a práxis, e alguns intentos de separar teoria e prática nas esferas do conhecimento teórico e da moral (Habermas, 1984, p. 27-31). O projeto da modernidade, formulado pelos filósofos do iluminismo e que só se põe em cur-

so quando se prescinde da habitual focalização sobre a arte, baseia-se no desenvolvimento de uma ciência objetiva, uma moral universal, uma lei e uma arte autônomas e reguladas por lógicas próprias, além de pretender liberar o potencial cognitivo de cada uma dessas esferas de toda forma esotérica e empregá-lo na organização racional da cotidianidade social.

Na perspectiva "habermasiana", esse projeto da modernidade ainda não se realizou. O mundo vivido deverá ser capaz de criar instituições que possam colocar limites à dinâmica interna e aos imperativos de um sistema econômico quase autônomo e a seus instrumentos administrativos, mas Habermas não vê possibilidades muito favoráveis, já que, em todo o mundo ocidental, impõe-se um clima que impulsiona os processos de modernização capitalista e, ao mesmo tempo, critica a modernidade cultural.

Com essa demarcação inicial, cabe eleger alguns atributos mais expressivos do que vem sendo caracterizado como modernidade. Se há divergências sobre sua "ata" de inauguração, não são poucas, também, as discordâncias em torno do seu verdadeiro estatuto. Não seria Platão um pensador moderno? E também não o seria Santo Agostinho, sitiado entre a cidade de Deus e a cidade dos homens?

## A modernidade como dualidade/duplicação

A modernidade apóia-se, basicamente, na reivindicação do que é real como dual: existe, por um lado, o natural, e, por outro, o artificial. Em outros termos, sempre se chega à mesma idéia: é possível, desejável e inevitável diferenciar uma ordem recebida (natural) e uma ordem produzida (social), a modernidade é a construção exacerbada do dualismo. Mesmo considerando o peso diferenciado de cada uma das obras, inclusive em seus efeitos psicológicos, é possível colocar, como sugere Leis<sup>2</sup>, o texto bíblico do Gênesis e a tragédia "Antígona", de Sófocles, no centro da compreensão dessa modernidade dualística, uma vez que são representações simbólicas, míticas, daquilo que marca o inconsciente humano e o mundo ocidental.

No mito judaico-cristão da criação, não há nenhum social, só existe a natureza, e tudo é perfeito. O homem ("Adam"), feito à imagem e semelhança de Deus, adquire o poder de reinar sobre toda a terra (Pagels, 1992, p. 136-138). As representações do Gênesis vão sendo construídas ao longo da história: a maioria dos apologistas cristãos dos primeiros quatro séculos, segundo Pagels, aceitava a soberania da alma humana, seguindo, assim, a tradição rabínica. Esse dom da soberania conferia ao homem, além do domínio sobre a terra e os animais, também a liberdade moral para se autogovernar, liberdade essa que muitos cristãos convertidos desses primeiros séculos, quando as autoridades civis tratavam a igreja como uma seita subversiva, consideravam virtualmente sinônimo do "evangelho".

<sup>2</sup> As citações remetidas a Héctor Leis neste ensaio, desprovidas da referência bibliográfica, são extraídas de notas de cursos por ele ministrados.

Mas, com Santo Agostinho, essa mensagem muda<sup>3</sup>: em vez do livre-arbítrio, ele acentua a escravidão do homem ao pecado, pois o que levou Adão à queda, ao pecado original, foi, justamente, sua tentativa de estabelecer seu próprio autogoverno. O mito do Gênesis introduz, com a queda, uma tensão insuportável: a radicalidade da expulsão do paraíso e a condenação que dela advém. A relação do homem com a natureza passa a ser mediada pela sociedade, pelo "suor do trabalho" ("Comerás o teu pão com o suor do teu rosto", como está no Gênesis, 3,19), instaura-se o dualismo.

Diferentemente do Gênesis, onde Adão e Eva não são criados no momento da queda, na tragédia grega, Antígona está, dilematicamente, entre dois mandatos (Sófocles, 2002). Qualquer das duas legalidades (a dos deuses e a dos homens) em que ela se instalasse, geraria dor. Sua rebeldia surge da existência de uma outra legalidade, pela qual opta, arcando com as trágicas conseqüências de sua escolha. A dualidade da tragédia é, assim, expressão de um profundo dilema moral, diferentemente do dualismo da modernidade, onde os padrões são construídos pela razão, ou, seguindo Hannah Arendt, onde "realidade e razão humana se divorciaram" (Arendt, 2000, p. 313). E a tendência é de uma banalização do próprio ser no mundo, uma banalização do mal, como aponta Arendt ao interpretar o fenômeno dos campos de concentração como frutos da modernidade.

A tragédia era uma forma de expressar a relação que os gregos mantinham entre indivíduo e sociedade, termos que não eram opostos: o todo prevalecia sobre a parte, de modo que, fora da *polis*, não existia indivíduo. Elias, em *A sociedade dos indivíduos*, chama a atenção para o fato de que, no mundo antigo, no estágio das repúblicas grega e romana, a "identidade-nós" de cada pessoa isolada, ou seja, o sentimento de pertencer à família, ao grupo, ao Estado, era o horizonte da práxis social (Elias, 1994, p. 130). Mas uma identidade-nós forte também supõe como correlato um "processo de individualização"<sup>4</sup>, que, no caso da Grécia antiga, implicava o fato do indivíduo assegurar um equilíbrio entre seus desejos, sua vontade e sua razão.

Reiterando a questão da duplicação operada pela modernidade, Leis relembra que Ocidente e Oriente constituem dois

projetos civilizatórios, e o que a modernidade realiza é o projeto do Ocidente (expandido hoje por todo o planeta), o projeto da progressiva dualização da realidade. A modernidade diferencia o aspecto objetivo, no sentido da modernização, de uma razão instrumental, e o aspecto subjetivo, mais vinculado à consciência, a uma razão substantiva. O dualismo, que, para os gregos, era radical na relação com os outros – os "bárbaros" –, ou seja, era voltado para fora, para os modernos, é voltado para dentro. Se a introdução, na história, dessa diferença em relação ao outro começa com os gregos, na conquista da América, ela se agudiza até praticamente a sua extirpação: o outro já não é reconhecido como humano (Todorov, 1987). E é sobre esse novo mundo que a modernidade se constrói.

Pensando em termos de *logos* e mito, o Oriente está mais próximo do mito, e o mito sempre transmite uma experiência social. Já a experiência do Ocidente é racional, de saída do mito, e, na passagem do mito ao *logos*, a dualidade se manifesta, como revela a tragédia grega. O *logos* possui uma explicação individual para a relação causa-efeito (Hobbes, talvez, tenha entendido a tentativa mais radical de construir um mito da razão<sup>5</sup>), por isso é conflitante: separa-se do social, mas quer reencontrá-lo. Hannah Arendt acentua essa ênfase dos modernos no social – a ascendência da esfera social –, que desencadeia, conseqüentemente, o declínio da política, a diluição da antiga divisão entre o privado e o público<sup>6</sup> (Arendt, 2000, p. 37-88).

Ao apontar os limites do conceito clássico de modernidade, Alain Touraine propõe-se a redefini-lo a partir da relação carregada de tensões entre razão e sujeito, racionalização e objetivação, focalizando, assim, a dualidade, a separação, que, desde o início da modernidade, foi dramaticamente visível: de um lado, o Renascimento, fundado sobre a aliança entre arte e ciência e que reproduz ou constrói a ordem do mundo, e do outro, a Reforma e sua afirmação da fé, do individualismo moral, através do paradoxo luterano do livre-arbítrio (Touraine, 1993, 1998 e 2002). Nessa medida, o grau de modernidade deve ser avaliado não pelo grau de secularização, mas pelo grau de separação e combinação entre os dois processos complementares e conflitantes: racionalização e subjetivação, posição distante, segundo

<sup>3</sup> Pagels argumenta que o motivo mais forte pelo qual Santo Agostinho manteve influência tão forte sobre o mundo cristão do Ocidente foi por sua teologia da queda do homem, que promoveu a incômoda aliança entre as igrejas católicas e o poder imperial, considerada necessária para a maioria dos cristãos católicos. O propósito da história de Adão, admitiam os cristãos, era alertar a todos que a ouviam para não usarem mal o dom divino da capacidade de livre-arbítrio, mas Santo Agostinho, querendo provar o contrário, tentou demonstrar que Adão era uma personalidade coletiva e que todos herdaram dele a natureza irreversivelmente prejudicada pelo pecado (Pagels, 1992, p. 149). Entretanto, o ponto de vista de Pagels seria contestado por intérpretes de Santo Agostinho, que argumentam que ele teria salvado o cristianismo com a duplicação em um mundo dos homens e um mundo de Deus, impedindo que ele se tornasse uma teocracia civil.

<sup>4</sup> Expressão, que, em Zevedei Barbu, se refere a um processo psíquico que promove a integração das forças internas do indivíduo em torno de um centro único (Barbu, 1972).

<sup>5</sup> Para Hobbes, usando a razão, os homens vêem que devem renunciar ao seu direito natural, que é da ordem da paixão, com vistas a encontrarem a paz (Hobbes, 1979). No pacto hobbesiano, os indivíduos fazem-se autores, sendo que a história ainda não foi escrita, não se sabe ainda o que o soberano fará, daí seu caráter mítico. Hobbes funde o contrato de associação, que forma a sociedade, com o contrato de submissão, que forma o poder político. O indivíduo renuncia ao seu direito natural, à sua liberdade, para proteger sua vida, e conserva, assim, um direito à vida sem paralelo em nenhuma outra teoria política.

<sup>6</sup> Hannah Arendt adverte-nos para a inadequação da tradução da palavra grega "politikon", utilizada por Aristóteles ao definir o homem como um *zoon politikon*, por "social", pois é uma palavra sem equivalente no pensamento grego (Arendt, 2000, p. 32).

Touraine, do modernismo em declínio e do pós-modernismo tão em voga.

Bauman define uma existência moderna na medida em que ela se bifurca em ordem e caos (Bauman, 1999, p. 14). A luta pela ordem (a ordem como visão, propósito, conceito) não é a luta de uma definição contra outra, mas é a luta da determinação contra a ambigüidade, da precisão semântica contra a ambivalência<sup>7</sup>, da transparência contra a obscuridade. A modernidade, para Bauman, torna-se possível, como forma de vida, assumindo uma tarefa impossível: é precisamente a "inconclusividade" endêmica do esforço que torna possível e inelutável a vida de contínua inquietação e, efetivamente, impossibilita que o esforço venha jamais a cessar. O impossível é estampado nos horizontes da verdade absoluta, da arte pura, da humanidade como tal, da ordem, da certeza, da harmonia, do fim da história, horizontes que jamais podem ser alcançados. A modernidade é a obsessiva marcha adiante, não porque queira sempre mais, mas porque nunca consegue o bastante. Ela se iguala à agitação; como a agitação é sisífica, a luta contra a inquietude do presente toma o aspecto de progresso histórico.

O horror à mistura reflete, como acentua Bauman, a obsessão de separar, pois o arcabouço central tanto da prática quando do intelecto modernos é a oposição, mais precisamente, a dicotomia. Cada esforço de separação produz mais ambivalência, e a ambivalência torna-se o refugio da modernidade. Assim, tanto a ordem como a ambivalência são produtos da prática moderna, uma prática que refuta o estranho, aquele membro indesejado que aporta a ambivalência, que expõe o artifício e a impostura da separação mais vital. O mundo racional e universal da ordem não conheceria ambivalência nem contingência. Ao se pensar como semente da futura universalidade, no entanto, a modernidade gera sempre mais diferença, mais ambivalência. Só que a ambivalência aparece como a única força capaz de conter e isolar o potencial destrutivo da própria modernidade, em sua dualidade oscilante entre liberdade e genocídio, que pode gerar os mais terríveis perigos e os meios mais eficazes de evitá-los, o veneno e o antídoto (o *pharmakon*, no sentido grego, que contém tanto o remédio quanto o veneno).

Latour também toma como eixo da modernidade a duplicação, que começa ao se definirem os termos "moderno", "modernização" e "modernidade" por contraste a um passado arcaico e estável (Latour, 1994, p. 15). Ele formula, em seu ensaio *Jamais fomos modernos*, a hipótese de que o termo "moderno" designa dois conjuntos de práticas radicalmente diferentes, que, para permanecerem eficazes, deveriam permanecer distintos. O primeiro conjunto cria, por "tradução", misturas entre gêneros de seres completamente novos, híbridos de natureza e cultura, e corresponde ao que Latour chama de redes, podendo conectar, em uma cadeia contínua, a química da alta atmosfera, as estratégias científicas e industriais, as preocupações

de chefes de estado. O segundo conjunto cria, por "purificação", duas zonas ontológicas inteiramente distintas: a dos humanos e a dos não-humanos, correspondendo ao que Latour chama de crítica, podendo estabelecer uma partição entre um mundo natural, uma sociedade com questões e interesses estáveis e previsíveis e um discurso independente tanto da referência quanto da sociedade. Sem o primeiro conjunto, as práticas de purificação seriam vazias ou supérfluas, sem o segundo, o trabalho de tradução seria freado ou mesmo interdito.

Enquanto considerarmos separadamente essas práticas, seremos, como argumenta Latour, modernos, estaremos aderindo ao projeto da purificação crítica, ainda que ele se desenvolva somente através da proliferação dos híbridos. A partir do momento em que direcionamos nossa atenção simultaneamente para o trabalho de purificação e o de hibridação, deixamos de ser modernos, pois nos conscientizamos de que os dois conjuntos de práticas sempre estiveram operando até então. Ser não-moderno é, assim, aceitar uma coisa e outra, diferentemente do moderno, que aceita uma coisa ou outra e dos pós-modernos, que promovem uma relativização da realidade. O paradoxo dos modernos, que Latour expõe, é, justamente, que quanto mais eles se proibem de pensar os híbridos, mais seu cruzamento ocorre. Os híbridos são simultaneamente humanos e naturais. A modernidade opera a separação entre o que é natural e o que é social, que, no mundo pré-moderno, clássico e medieval, não se bifurcavam, mas se distinguiam em graus hierárquicos. Para serem modernos, os homens tiveram que produzir um mundo de acordo com a elaboração racional que fizeram, onde a diferença estivesse na exclusão, não na complementação. O humano só pode ser captado e preservado se lhe devolvermos a outra metade de si mesmo, a parte das coisas. "Enquanto o humanismo for feito por contraste com o objeto abandonado à epistemologia, não compreenderemos nem o humano nem o não-humano." (Latour, 1994, p. 134).

## Pincelando duplicações e contrapontos da modernidade

### a. Comparando a política dos antigos (e dos primitivos) e a dos modernos

Uma leitura da teoria política moderna pelo viés da duplicação assinala em Maquiavel uma inversão fundamental: a história passa a ser a mestra dos atos humanos e a se desenvolver não pelos designios divinos, mas por ciclos e pela fortuna (que, em última instância, é uma explicação da ordem do mito: para atrair tal fortuna, é preciso virtude, saber o momento certo) (Maquiavel, 1979). Embora o dualismo tenha raízes mais antigas, já se manifestando, por exemplo, em Marsílio de Pádua no final da Idade Média, Maquiavel procura cons-

<sup>7</sup> Bauman define a ambivalência como a capacidade de conferir a um objeto ou evento mais de uma categoria, como uma desordem específica da linguagem, uma falha da função nomeadora; portanto, ela não é produto de sua patologia, mas um aspecto normal da prática lingüística (Bauman, 1999, p. 9).

truir uma teoria capaz de operar com a realidade, que, naquele momento, é a da Itália dos pequenos principados despoticamente governados, e, para isso, separa poder temporal e poder espiritual, política e moral<sup>8</sup>. O Príncipe legitima-se a si mesmo, há uma "horizontalização" do poder quanto a seus fundamentos e legitimidade (Forster, 1986).

Segundo Habermas, os pensadores modernos já não entendem a política como a doutrina da vida boa e justa, como continuação da ética, como faziam os antigos, onde o homem se constituía *zoon politikon* unicamente enquanto dependia da cidade para a realização de sua natureza. A filosofia social moderna pergunta-se pelas condições reais da sobrevivência, o que requer soluções técnicas. A antiga doutrina da política referia-se exclusivamente à prática em seu sentido grego: *práxis* (Habermas, 1966, p. 8). A política tendia à formação do caráter, procedia de forma pedagógica e não técnica, por isso, não podia ser medida através da ciência rigorosa, demonstrável (*episteme apodictica*), porque seu objeto – o justo e o excelente – carecia de permanência ontológica e de necessidade lógica (o político precisava arriscar, enfrentar realidades variáveis, atitude pouco afeita a formar teorias). A capacidade da filosofia prática era *phronesis*<sup>9</sup>, uma prudencial compreensão das situações (que incluía habilidade artesanal (*techne*) e atuação sensata, domínio da economia e da estratégia), na qual se apoiava a tradição da política clássica.

Os modernos substituem a *práxis* pela *techne*, há um deslocamento da paixão pelo ético por uma paixão pelo material. Assim, o ponto de partida da investigação filosófico-social por eles declarado, de acordo com Habermas, consiste em saber como podem os homens superar tecnicamente as calamidades naturais, a fome e a dominação dos homens pelos homens, onde se insere a questão de procurar dignidade e paz aos humilhados. Hobbes enfatiza a paz como uma lei da natureza (preceito estabelecido pela razão), que é também um dos fortes acentos da modernidade, objeto das formulações de Kant sobre a paz perpétua (Hobbes, 1979 e Kant, 1963).

Em *O discurso da servidão voluntária*, Etienne La Boétie busca resposta para a legitimidade e fundamento da servidão, atendo-se a um paradoxo propriamente moderno, que se expressa pela ambigüidade entre liberdade e servidão: se os homens podem escolher, por que aceitam submeter-se ("Decidi não mais servir e sereis livres!") (La Boétie, 1980)? Se o pressuposto da sociedade moderna é poder escolher, o hábito é que nos faria, segundo ele, engolir a peçonha da servidão. Lefort, partindo do pensamento de La Boétie, alega que a fonte da dominação liga-se ao desejo, existente em cada um, de se identificar com o tirano ao se fazer senhor de um outro (citado por Châtelet e Pisiér-Kouchner, 1983, p. 712).

Clastres atribui a fundação da antropologia do homem moderno a La Boétie, para quem o desejo de poder não se poderia realizar sem o desejo de submissão (Clastres, 1981, p. 109-132). Tanto quanto Marx e Rousseau, ele dirige seu olhar para os dominados, inserindo-se em um dos pólos do discurso político moderno, cujo outro pólo abarca a reflexão sobre o exercício do poder político (sua legitimidade, preservação, etc.), como a realizada por Maquiavel e por Hobbes. As sociedades da servidão são, para Clastres, sociedades divididas entre comando e obediência, ao contrário das sociedades "selvagens", que são desprovidas dessa cisão e nas quais o chefe existe para servir à tribo; seu poder é um poder sem autoridade, é um poder que não faz as leis, e tudo é disposto para conjurar o risco da divisão dominados-dominantes.

Tanto Clastres quanto Lefort colocam o problema da natureza da dominação política a partir da soberania estatal, é o aparecimento do Estado que, segundo Clastres, opera a divisão tipológica entre selvagens (sociedades sem estado) e civilizados (sociedades providas de estado). Pesquisas de Marcel Gauchet indicam, embora Châtelet e Pisiér-Kouchner as tomem com algumas reservas, que a religião nas sociedades primitivas não é apenas parte do domínio das idéias e da supra-estrutura, mas constitui uma verdadeira estrutura social. Através dela, instala-se uma linha divisória entre os homens e as modalidades de sua organização em sociedade, e as razões que presidem tal organização possuem sua raiz fora da sociedade, impedindo, assim, que algum homem possa falar em nome da legitimidade última da coisa coletiva.

Logo, a filosofia da religião primitiva funciona como um dispositivo superior de aniquilamento do desejo de poder, impedindo que algum homem possa falar em nome da legitimidade última da coisa coletiva. Nas sociedades primitivas, o reconhecimento só ocorre no confronto com outros grupos, pois a identidade é coletiva, não há indivíduo (e se ignora a liberdade e igualdade como valores). O indivíduo surge concomitantemente ao surgimento do Estado, produto da duplicação que esse Estado opera, numa produção de pares pretensamente antitéticos: indivíduo-sociedade, laico-sagrado, material-espiritual, condenados, como sugere a perspectiva de Latour, à proliferação de cada vez mais híbridos.

## **b. A liberdade dos modernos e seu contraponto com a dos antigos**

Com o tema da liberdade, que é um valor existencialmente complexo, percebe-se bem, como aponta Leis, o dilema da modernidade: é ela que faz o elogio da liberdade, mas aquilo que a constitui é o que ela menos entende. Benjamin Constant distingue a liberdade dos antigos da liberdade dos modernos, propondo que sejam combinadas e incluídas na educação moral dos cidadãos (Constant, 1985, p. 9-25). A liberdade dos antigos consiste

<sup>8</sup> Merleau-Ponty, diante da justa ou injusta atribuição a Maquiavel da separação entre moral e política, alega que ele quis acentuar a condição de um poder que não fosse mistificador, não pediu que se governasse por vícios, mentira, terror ou astúcia (Merleau-Ponty, s/d). Tratou de conceber uma empresa histórica à qual todos pudessem juntar-se.

<sup>9</sup> *Phronesis* é o conhecimento que o filósofo tem dos valores; tanto em Platão quanto em Aristóteles, caracteriza o discernimento político e não a visão do filósofo (Arendt, 2000, p. 239).

em exercer coletiva, mas diretamente, várias partes da soberania inteira, em deliberar em praça pública sobre a guerra e a paz, em votar as leis, examinar as contas, os atos, a gestão dos magistrados, etc., admitindo como compatível com essa liberdade a submissão completa do indivíduo à autoridade do todo.

Já a liberdade dos modernos, em geral exercida através do sistema representativo (que é, para Benjamin Constant, descoberta dos próprios modernos), consiste no direito de não se submeter senão às leis, de não poder ser preso, nem detido, nem condenado ou maltratado por efeito de qualquer vontade arbitrária, de dizer sua opinião, de escolher seu trabalho, de dispor de sua propriedade, de ir e vir, de influir na administração do governo, seja por petições, representações, reivindicações ou pela escolha de seus representantes. Assim, para os antigos, o indivíduo, quase sempre soberano nas questões públicas, é escravo nos assuntos privados, a liberdade está no exercício dos direitos políticos; na direção de Hannah Arendt, requer o espaço público da palavra e da ação, não se dá no isolamento, mas no estar entre os homens. A essência dessa liberdade é a igualdade, que não está relacionada com a justiça, como nos tempos modernos, mas com o viver entre pares e ser isento da desigualdade presente no ato de comandar.

Para os modernos, o objetivo maior é a segurança dos privilégios privados, sua liberdade é a liberdade individual, que é a liberdade negativa defendida por Stuart Mill (Mill, 1981, p. 59-118). A região apropriada da liberdade humana é o domínio interior da consciência, a liberdade de pensamento e sentimento, de opinião, de união com outros para qualquer fim que não cause danos a terceiros. Assim, o único objetivo a favor do qual se pode exercer legitimamente pressão sobre qualquer membro de uma comunidade, contra sua própria vontade, consiste no fim negativo de prevenir dano a terceiros; este é o âmbito da liberdade política (liberdade negativa), em que um homem pode atuar sem a interferência de outros, o que implica tanto a condição de um sujeito agir sem ser impedido quanto de não agir obrigado por outros.

Berlin remete a idéia de liberdade positiva ao desejo do indivíduo de ser seu próprio dono, ser sujeito e não objeto, ser movido por propósitos e razões conscientes próprias, concepção essa que implica não o ser livre de algo (como pressupõe a liberdade negativa), mas o ser livre para algo (Berlin, 1988). No entanto, ele também adverte sobre os riscos dessa concepção positiva de liberdade como autodomínio e auto-realização, pelo pressuposto que aporta de um homem dividido (entre uma condição de ignorância e uma de conhecimento acerca do que deveria buscar para seu próprio bem), que luta contra si mesmo, concepção que, de fato, ao longo da história, tem se prestado a uma cisão da personalidade numa parte que tem o controle e outra que está enredada em desejos e paixões, legitimando, muitas vezes, o arbítrio e coação exercidos, sobre esse homem,

por um outro dotado do saber sobre os verdadeiros fins que lhe cabem perseguir.

Na interpretação de Berlin (que se atém à concepção de liberdade, tanto em sua acepção positiva como negativa, na modernidade), diante das duas atitudes propriamente divergentes e irreconciliáveis acerca da finalidade da vida: os liberais e defensores da liberdade negativa, que querem diminuir a autoridade como tal, e os defensores da liberdade positiva, que querem tê-la em suas próprias mãos, é necessário, na prática, um compromisso entre elas, pois ambas têm pretensões absolutas que não podem ser satisfeitas por completo. A crença de que, em algum lugar no passado ou no futuro, na revelação divina, na mente de algum pensador individual ou no coração de algum homem bom, há uma solução final é, para ele, a responsável pelo holocausto dos indivíduos nos altares dos grandes ideais históricos: a justiça, o progresso, a felicidade, a emancipação de uma nação, classe ou raça ou a liberdade mesmo, que exige o sacrifício de alguns para a liberdade da sociedade<sup>10</sup>.

Essa fé baseia-se na convicção de que todos os valores positivos em que os homens têm crido têm que ser compatíveis em última instância e implicar-se mutuamente. Entretanto, a justiça e a generosidade, as lealdades públicas e privadas, a liberdade individual e as exigências da sociedade podem entrar em violento conflito entre si. Se não estamos, pois, armados com uma garantia *a priori* de que, em algum lugar, se encontrará a total harmonia dos verdadeiros valores, temos que volver à arena ordinária da observação empírica e do conhecimento humano, que, desde logo, não nos dá nenhuma garantia de que as coisas boas – ou más – são reconciliáveis entre si.

No mundo da experiência ordinária, temos que escolher entre fins igualmente últimos e pretensões igualmente absolutas, e a realização de uns implica inevitavelmente o sacrifício de outros (Berlin, 1988, p. 239). Por sua situação ser esta é que os homens dão tanto valor à liberdade de decidir, pois, se tivessem a segurança de que, em um estado perfeito, realizável na terra, nenhum dos fins que perseguem jamais entraria em conflito, desapareceria a agonia de ter que decidir, não importaria muito quanto de liberdade se necessitaria sacrificar para alcançar o fim último. Paradoxalmente, podemos pensar que brigar para ser livre é também brigar pela possibilidade de não mais ter que decidir, pois este seria o estado de liberdade absoluta.

Berlin não afirma que os ideais de autoperfeição tenham que ser condenados em si mesmos, nem que seus portadores sejam moralmente ou intelectualmente perversos, reconhece que a idéia de liberdade, em seu sentido positivo, está no fundo mesmo das exigências de autodireção nacional ou social que animam os mais poderosos movimentos públicos, moralmente justos de nossa época. O que lhe parece falso é a crença de que se pode, em

<sup>10</sup> Berlin acredita que preservar nossas categorias ou ideais absolutos a expensas de vidas humanas é uma atitude que fere os princípios da ciência e da história, estando presente tanto nas esquerdas quanto nas direitas de nossos dias. Em relação, por exemplo, ao número de mortos pelo comunismo, Stéphane Courtois e outros apresentam uma estatística de aproximadamente 100 milhões (Courtois *et al.*, 1999, p. 16). Alain Besançon também chama a atenção para os massacres cometidos em nome de duas grandes ideologias: o comunismo de tipo leninista e o nazismo do tipo hitlerista (Besançon, 2000).

princípio, encontrar uma única fórmula com a qual se possam realizar, de maneira harmônica, todos os diversos propósitos dos homens. Se tais propósitos são múltiplos (pluralismo) e não são compatíveis entre si, a possibilidade de conflito e tragédia não pode nunca ser eliminada por completo da vida humana, pessoal ou social, e é isto que confere à liberdade valor como um fim em si mesma, o que não quer dizer que a liberdade individual deva ser o único critério, nem o dominante, para se agir socialmente.

O grau de liberdade que um homem ou um povo venha a desfrutar para viver como deseja tem que ser medido por contraste com outros valores, entre os quais os mais evidentes são a igualdade, a justiça, a felicidade e a segurança. Para Berlin, o pluralismo com o grau de liberdade negativa que leva consigo parece um ideal mais verdadeiro e mais humano do que os fins daqueles que buscam, nas grandes estruturas autoritárias e disciplinadas, o ideal do autodomínio positivo das classes sociais, dos povos ou de toda a humanidade, pois reconhece que os fins humanos são múltiplos e estão em permanente rivalidade uns com os outros, mesmo que sua variação não seja infinita: devem situar-se nos limites do horizonte humano (Berlin, 1991, p. 13-51). Por não serem eternos e não apresentarem garantia de duração, nem por isso se tornam menos sagrados. Nietzsche dizia que não se pode viver sem uma verdade, ainda que se mude de verdade. Partindo do raciocínio de Berlin, mesmo que tenhamos uma incurável e profunda necessidade metafísica de universalizar essa verdade, permitir que ela determine nossas atividades e que nos faça perder de vista a validade relativa de nossas convicções ou ideais seria sintoma de uma perigosa condição política e moral.

### **c. Duas vias do pensamento político moderno: conservadora e utópica**

A partir das reflexões de Berlin, caberia estender e incluir aqui algumas considerações sobre o pensamento político da época moderna, tanto no que tange à sua relação com os valores (e a discussão, dentro do pensamento conservador, ocorre neste campo), quanto à idéia de "projeto". Existe uma relação nem sempre clara entre a filosofia política e as ideologias políticas. A princípio, como ressalta Leis, o pensamento conservador não pode ser assimilado ao pensamento de direita (um político conservador não é o mesmo que um filósofo político conservador), tal associação dificulta a compreensão da própria realidade política e social.

Edmund Burke é considerado o grande representante do pensamento conservador, revelando, segundo Weffort, em sua reação contra a Revolução Francesa e em sua defesa da Constituição Inglesa, que a modernidade do século XVIII ainda está fortemente marcada pelo passado (Weffort, 1996, vol. 1, p. 9). Para Burke, a desigualdade é parte da natureza das coisas – e a natureza é hierárquica –, o que não significa que ele defenda o aumento da desigualdade. O pensamento de esquerda costuma ser relacionado à idéia de igualdade e de mudança, e o de direita, à

de desigualdade e reação à mudança, posição defendida por Bobbio (Bobbio, 1997).

É a modernidade, mais particularmente a partir da Revolução Francesa, que separa esquerda e direita. A esquerda e a direita são consideradas duas utopias de transformação, e utopias só se realizam no futuro. A esquerda diz que sua utopia nunca se realizou, a direita, que já existiu, mas se perdeu; portanto, o horizonte de ambas é o futuro. O liberalismo (e neoliberalismo) e o socialismo, como duas utopias, uma considerada de direita e outra, de esquerda, são frutos do pensamento utópico, que é o contraponto do pensamento conservador. E ambos os pensamentos são parte da modernidade (embora não exclusivos dela), ainda que o pensamento utópico tenha tido uma evidência e um efeito potencialmente maior no desenrolar histórico moderno.

O pensamento utópico aporta uma certeza (uma utopia), um caminho claro, que está muito vinculado ao mundo da razão, à razão instrumental, pois pressupõe uma adequação entre meios e fins<sup>11</sup> e que se orienta para o futuro. É um pensamento que exige coerência e que está mais próximo da religião (particularmente quando esta se imanentiza); seus fins são atemporais, imutáveis e universais e estão, em geral, fora da história. Hitler e Stalin pedem grandes sacrifícios, pois a utopia supõe sacrifício. Berlin argumenta que, subjacente às utopias, está também a noção de que o que liberta é o conhecimento, conhecimento que abarca não apenas o conhecimento descritivo, mas também o conhecimento dos valores ou de como agir (Berlin, 1991, p. 13-51). Entender significa agir (virtude é conhecimento em Platão, Sócrates, Aristóteles, etc.), o que corresponde à unidade entre teoria e prática, conforme a síntese feita por Marx. A fé irrestrita nas soluções racionais e a proliferação de escritos utópicos acompanham, segundo Berlin, praticamente todo o pensamento ocidental, tanto helênico quanto judaico-cristão, na França do século XVIII e nos mais de 200 anos seguintes.

Já o pensamento conservador, que Berlin nos ajuda a compreender, não é feito de utopias, mas de um registro empírico, está mais inserido no mundo da vida, nos seus dilemas éticos, e demanda, permanentemente, escolhas entre alternativas, o que implica nunca se chegar a convicções inabaláveis com relação ao que fazer. Escolher é sempre deixar algo de fora. É um pensamento pluralista, que hierarquiza valores, por isso, problematiza num contexto ético, não no instrumental. Tende a predominar nele uma visão mais cíclica da história, como a que aparece em Nietzsche e Vico (que estão próximos dos conservadores), não uma história como progresso. Berlin argumenta que o homem não é apenas dotado de razão, mas também de vontade, e a vontade é uma função criativa. Portanto, os valores são criados, não descobertos, o que rompe com a tradição que vê o belo, o nobre, o bem supremo, como valores inalteráveis para todos os homens, cabendo aos homens promover uma espécie de equilíbrio, necessariamente instável, entre as diversas aspirações e ideais dos vários grupos de seres humanos,

<sup>11</sup> Numa sociedade em que os mesmos objetivos são universalmente aceitos, os problemas estão, como acentua Berlin, apenas nos meios (Berlin, 1991, p. 37). Berlin afirma que quem tem a utopia pode ser tolerante, mas não pluralista, pois ser pluralista é aceitar o dilema, sem saber se o seu pensar será melhor ou pior.

no mínimo, impedindo que eles tentem exterminar uns aos outros. Mas como acomodar os anseios libertários iluministas (que são ou foram também os nossos!), muito mais profundamente enraizados a partir do pensamento de Marx, ao postular a varredura revolucionária dos antagonismos de classe como fim e a igualdade como valor, ambas tão visceralmente imbricadas no tecido socioeconômico e político-cultural da modernidade?

#### **d. A premissa moderna da igualdade e seus percalços**

O princípio de igualdade, que passa a nortear toda a modernidade a partir da Revolução Francesa, encontra suas balizas teóricas em Rousseau, juntamente com o ideal de liberdade. Rousseau tece uma crítica à desigualdade, alegando que, como é a sociedade que define os critérios valorativos de desigualdade natural entre os homens, ela não tem atuado no sentido de fazer com que a desigualdade de combinações (de oportunidades ou social) reduza a desigualdade natural, pelo contrário (Rousseau, 1978, p. 233-320). O que ele postula é a eliminação da desigualdade social, não da natural. O pacto substitui a igualdade natural (que pressupõe igualdade em relação às qualidades que constituem a natureza humana: livre uso da razão, capacidade jurídica, dignidade, etc.) pela "igualdade moral e legítima". O ponto de partida das doutrinas igualitárias, de acordo com Bobbio, é a consideração da natureza comum dos homens, pelo menos se comparados a outras espécies animais, mas não é dessa simples constatação que deriva o princípio ético fundamental, mas da avaliação positiva de que a maior igualdade possível entre os homens é desejável (Bobbio, 1997, p. 38).

Mas de que igualdade fala a modernidade? Segundo Bobbio, a única determinação histórica da igualdade de todos os homens universalmente acolhida é a da igualdade perante a lei. Numa resenha sobre o tema do igualitarismo, Eduardo Chaves, sob uma perspectiva liberal, descarta a possibilidade de realização das igualdades substantivas: a econômica, a política, a social e a biológica, e apenas admite a realização da igualdade perante a lei e, na medida em que se lhe equivale, a igualdade de oportunidades, no sentido da liberdade negativa: de não impedir o avanço do indivíduo, nem forçar que retroceda, resguardando-se um mínimo de poder político e econômico para cada cidadão, mas não um limite máximo (Chaves, 1991).

No entanto, o socialismo, em especial o marxismo, segue numa outra direção, apontando a relação contraditória entre igualdade formal e desigualdade real. O projeto comunista proposto por Marx consiste em dar a cada um segundo suas necessidades e de cada um segundo suas habilidades, pressupõe a emergência de uma sociedade onde o livre desenvolvimento de cada

um seja a condição para o livre desenvolvimento de todos, o que traduz um ideal de igualdade tanto substancial quanto formal.

Tocqueville vê a igualdade como um fenômeno contemporâneo irreversível, que acarreta a noção de similitude e de dissolução dos indivíduos na massa (Tocqueville, 1979, p. 183-317). Ela desenvolve em cada homem o desejo de julgar tudo por si mesmo e, em tudo, lhe dá o gosto pelo tangível e pelo real e o desprezo pelas tradições. Como arguto observador da sociedade americana, Tocqueville enfatiza sua paixão pelo bem-estar material, sua devoção pelos prazeres permitidos, o que atrela, assim, a igualdade ao mundo material. O perigo que ele vê como ameaça às sociedades igualitárias é o de uma igualdade sem liberdade, onde os homens poderiam, inclusive, optar pela servidão e pelo despotismo<sup>12</sup>. Comparando essas sociedades com as sociedades aristocráticas e hierárquicas, onde existe reciprocidade entre os indivíduos, ele observa que, nelas, os cidadãos são independentes e fracos, tendo, então, necessidade de se unirem para agir.

Dumont<sup>13</sup> rememora-nos que o princípio social da hierarquia constitui, juntamente com o princípio igualitário apropriado pelos modernos, uma das realidades primeiras da vida política e social, mesmo que, particularmente nas ciências sociais, ele seja exilado do domínio dos fatos (Dumont, 1992, p. 49-67). Em outros termos, os modernos separam fatos e valores. Para Dumont, toda relação de um elemento com o conjunto de que ele participa introduz a hierarquia e é logicamente inaceitável; essencialmente, a hierarquia é o englobamento do contrário (Dumont, 1985, p. 229). Nas sociedades tradicionais, a relação do indivíduo com a sociedade assenta-se numa ordem hierárquica, onde os ideais são os fins da sociedade, e cada um contribui para a sua realização.

Utilizando a hierarquia do sistema de castas para refletir sobre nossa sociedade contemporânea, Dumont argumenta que o ideal igualitário é artificial, contrário à natureza (e só se realiza por consenso), pois o homem não é só razão, não vive só de idéias, mas também da escolha de valores. E escolher um valor é hierarquizar, o que não necessariamente precisa implicar uma identificação entre hierarquia e "poder". Como a duplicação torna-se constitutiva da modernidade, poderíamos nos indagar se perseguir tão veementemente o princípio da igualdade como valor não seria a melhor forma de assegurar a desigualdade social existente como fato.

### **A modernidade como constitutivamente técnica**

Rousseau e Habermas tratam da questão da técnica, mas quem faz sua crítica filosófica mais contundente é Martin Heide-

<sup>12</sup> Franz Brüseke adverte para o rumo sangrento que o discurso da igualdade tomou na história contemporânea e para a diferença entre a idéia e a realidade: a Revolução Francesa não é lembrada como a realização do terror ou o prelúdio da ditadura napoleônica, mas como uma boa idéia ou até como a realização da liberdade, igualdade e fraternidade; Lênin, em telegrama de 1918, determina o terror de massa, o fuzilamento ou a deportação de centenas de prostitutas, mencheviques e elementos suspeitos, em nome da realização da idéia de igualdade (Brüseke, 2001).

<sup>13</sup> Embora Dumont aceite que a ideologia (como conjunto mais ou menos social de idéias e valores) não é toda a realidade social e que os aspectos ideológicos e não ideológicos são complementares (Dumont, 1992, p. 49-67), parece se manter numa dimensão cultural.

gger. Heidegger distancia-se das concepções correntes de técnica: como um meio para fins ou como um fazer do homem, que são determinações instrumentais e antropológicas e a mantêm num campo de neutralidade, tornando-nos completamente cegos perante a sua essência<sup>14</sup> (Heidegger, 1997, p. 40-93). Para ele, a técnica não é a mesma coisa que a essência da técnica, pois sua essência não é, de modo algum, técnica. É correto afirmar a determinação instrumental da técnica, mas, para chegarmos mais perto de sua essência, devemos procurar por aquilo que é verdadeiro.

A técnica não é meramente um meio, é um modo de desabrigar. O âmbito da essência da técnica é o do desabrigamento, isto é, da verdade. Quanto à técnica moderna, o desabrigar que a domina é um desafiar que estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia passível de ser extraída e armazenada enquanto tal. O pôr que desafia as energias naturais é um extrair que impele adiante para o máximo de proveito. Assim, explorar, transformar, armazenar e distribuir são modos de desabrigar. Essa essência da técnica, enquanto um destino do desabrigar, é que é o perigo – perigo para o homem do abandono de sua livre essência. Justamente neste extremo perigo, vem à luz aquilo que salva.

Assim, a essência da técnica abriga em si o que menos poderíamos supor: o possível emergir da salvação. A essência da técnica é, em alto grau, ambígua. A empresa humana nunca pode banir sozinho o perigo desse abandono da essência, mas a meditação humana pode refletir sobre o fato de que tudo o que salva necessita de uma essência superior à do perigo, diferente dela, embora, ao mesmo tempo, a ela aparentada. Heidegger vê na técnica uma expressão do esquecimento do ser, conseqüência da metafísica ocidental e, especificamente, da ciência moderna (Brüseke, 1999, p. 209-230). A arte, especialmente a dos poetas, é, para ele, o âmbito onde deve emergir a meditação essencial sobre a técnica, desde que ela não se tranque à constelação da verdade, pela qual questionamos. E questionar é a devoção do pensamento (Heidegger, 1997, p. 93).

A crítica de Heidegger revela, segundo Brüseke, que toda a modernidade é, até suas raízes mais profundas, técnica. Com isso, ela corre o risco de perder o essencial, que é um contato revelador com a plenitude do ser, somente possível quando abdicamos da ilusão de poder dominar o que está à nossa mão. Avançando na direção da técnica, o homem volta as costas para a plenitude das relações, para o "aberto", termo que Heidegger toma da poética de Rilke. Mas, continuando no caminho do risco e da tentação sempre mais audaciosa, o homem obtém segurança. A segurança "no aberto" não significa proteção, mas estar seguro, o que implica ficar sem preocupação. Ficamos sem preocupação quando não procuramos a nossa essência somente no campo do

fabricar e manusear, no campo das utilidades. A fala expressa essa consciência útil e a vontade de se impor, mas a fala, que é, para Heidegger, a casa do ser, pode ser algo mais, pode falar desse algo mais que pertence ao próprio ser, como falam os poetas. Eles, sim, caminham nos rastros do sagrado.

## A modernidade como perda da transcendência e secularização

Se Heidegger fala da modernidade como o esquecimento do ser e Nietzsche como a morte de Deus, Eric Voegelin fala dela como o recuo da transcendência e o declínio da vida do espírito (Voegelin, 1982). O gnosticismo<sup>15</sup> está no centro do pensamento de Voegelin, pois ele reconhece no seu crescimento a essência da modernidade, modernidade essa demarcada pela Reforma, época histórica onde as instituições ocidentais são invadidas por movimentos que, até então, haviam existido numa posição socialmente marginal e que aí irrompem, levando à divisão da igreja universal e à conquista gradual das instituições políticas nos estados nacionais. "A força espiritual da alma, que, no cristianismo, se devotava à santificação da vida, podia agora ser orientada rumo à criação do paraíso terrestre, criação essa que era mais tangível e, acima de tudo, mais fácil" (Voegelin, 1982, p. 98).

Voegelin registra a existência de uma gnose intelectual, como a de Hegel ou Schelling, de uma gnose emocional, como a dos líderes sectários paracléticos<sup>16</sup> e de uma gnose volitiva, como a de Comte, Marx ou Hitler, incluindo, assim, no núcleo ativo da escatologia gnóstica, desde o imanentismo medieval até o marxismo, passando pelo humanismo, iluminismo, progressivismo, liberalismo, positivismo e também por alas do puritanismo e culminando na imanentização radical da atualidade. Não obstante, ele esclarece que a compreensão da transcendência não remove a tensão entre uma verdade da alma e uma verdade da sociedade, tensão esta que é parte da realidade histórica.

Finalizando do ponto da crítica de Voegelin ao gnosticismo, pode-se sugerir que a reflexão de Hannah Arendt sobre a política se aproxima, sob alguns aspectos, da teorização que ele faz em torno dos efeitos da transposição da expectativa de salvação de um plano transcendente para o imanente. Ela argumenta que, mesmo admitindo-se o eclipse da transcendência na era moderna, da preocupação metafísica com a eternidade, isto não significa que tal perda tenha lançado o homem de volta ao mundo (Arendt, 2000, p. 265-266). Pelo contrário, ele foi arremessado para dentro de si mesmo, numa alienação em relação ao mundo e não, como pensava Marx, em relação ao "ego". E, na modernidade, o indício mais claro da perda de uma autêntica preocupação com a imortalidade, que, para Arendt, é simultânea à perda

<sup>14</sup> Heidegger não faz a distinção entre essência e aparência, segundo Franz Brüseke (notas de aula).

<sup>15</sup> Gnose é palavra grega que significa o conhecimento, sendo usada para designar não o processo discursivo próprio da razão, mas uma revelação da verdade divina, alcançada por via intuitiva e trazendo ao iniciado alegria e certeza de salvação (em Voegelin, 1982, p. 8). O movimento gnóstico remonta a Simão Mago, no século II, suscitando outras tantas heresias, numa confluência de elementos heterogêneos: filosofia helenística, hermetismo e correntes mágico-astrológicas orientais, crenças religiosas da Índia, Pérsia e Egito. Voegelin aponta como data formal de seu início o século IX, com Escoto Eriúgena, que, juntamente com Dionísio Areopagita, influenciaram as seitas gnósticas que vieram à luz nos séculos XII e XIII. Alguns leitores de Voegelin relatam que ele recebeu sérias críticas por sua categorização do gnosticismo.

<sup>16</sup> Termo aqui interpretado como se referindo às manifestações do Espírito Santo.

da preocupação com a transcendência, é o desaparecimento da esfera pública, do sentido de um mundo comum.

## Nos umbrais da pós-modernidade

Desde as três últimas décadas do século XX, ecoam vozes afirmativas de que o Ocidente ingressou numa nova era e de que as sociedades são agora pós-industriais, pós-modernas ou até pós-históricas, com todas as imprecisões e ambigüidades que o termo "pós" agrega na teoria social. À tese da sociedade pós-industrial, formulada na década de 70 e desencadeadora de várias correntes, estão ligados nomes como Daniel Bell e Alain Touraine (Kumar, 1997, p. 13-14). Os debates daquele momento giravam, segundo o balanço feito por Kumar, em torno dos limites do crescimento, da contenção do potencial dinâmico do industrialismo e do recrudescimento dos conflitos distributivos à medida que as sociedades industriais deixavam de ser capazes de fornecer compensações, a despeito do aumento de crescimento. A sociedade de informação, a sociedade pós-fordista e a sociedade pós-moderna são derivações da teoria pós-industrial, ajustando-se a primeira à tradição liberal, a segunda, a correntes de esquerda, particularmente as marxistas, e a terceira, pretensamente mais abrangente e abarcando, além do campo econômico, todas as formas de mudança cultural e política, atraindo teóricos de várias correntes do espectro ideológico.

O bombardeio crítico a todas essas teorias, como alega Kumar, talvez, seja indício de que elas têm algo a dizer sobre as condições do mundo moderno. Neste espaço, limitar-me-ei a ilustrar a idéia de pós-modernidade (ou de pós-modernismo<sup>17</sup>, já que, de acordo com Kumar, o uso corrente recusa-se a fazer uma distinção analítica entre os dois conceitos) com algumas imagens exploratórias levantadas nas ciências sociais, tendo em vista que seus horizontes, originários sobretudo da esfera cultural, estendem-se a todas as dimensões da vida na sociedade contemporânea: política, econômica, social e cultural propriamente.

A tentativa de periodizar a pós-modernidade já esbarra na reação ao "ideal moderno em definir", que lhe é inerente. Para Lyotard, um dos postuladores do pós-modernismo, a premissa da sociedade pós-moderna é o movimento para uma ordem pós-industrial (mas que ainda está presa a um princípio industrial moderno de desempenho), uma substituição do conhecimento narrativo pela pluralidade dos jogos de linguagem e do universalismo pelo localismo (Lyotard, 1988). Pós-moderno é, nessa abordagem, uma parte do moderno e indica uma disposição de espí-

rito, um estado da mente; o pós-modernismo é a forma assumida pelo modernismo depois de perder seu élan revolucionário, ou seja, é tomado como variedade do modernismo.

Já Jameson dota a noção de pós-moderno de uma periodização mais definida: pós-modernismo é a dominante cultural ou a lógica cultural da terceira grande etapa do capitalismo (capitalismo tardio), posterior à Segunda Guerra (Jameson, 1996, p. 13-25). Ele, como Scott Lash (que interpreta o pós-modernismo como a cultura da sociedade pós-industrial), reconhece uma cultura pós-moderna, mas não uma sociedade nova ou pós-moderna, como fazem David Harvey e Charles Jencks, embora tanto Jameson quanto Lash denotem uma ambigüidade em sua posição.

A dissolução da história é o caráter que, com maior clareza, distingue a história contemporânea (no sentido de uma pós-modernidade) da história moderna. O que a época contemporânea revela é que uma história universal torna-se impossível, pois os centros de transmissão de informações ("centros" de história) multiplicaram-se; o uso dos meios de comunicação tende a achatar-se no plano da contemporaneidade e da simultaneidade, o que produz, assim, uma perda do caráter histórico da experiência. Trata-se, para Vattimo<sup>18</sup>, de reconhecer a pós-modernidade como um campo de possibilidades e abrir-se a uma concepção não metafísica da verdade, onde o ser seja pensado não a partir de estruturas estáveis, mas a partir da experiência da arte e do modelo da retórica.

Ferenc Fehér e Agnes Heller, numa posição crítica, consideram a pós-modernidade não um período histórico, uma nova era, tendência cultural ou política de características bem definidas, mas uma pluralidade de espaços e temporalidades heterogêneos (Heller e Fehér, 1998, p. 11). Como todos os sintomas da pós-modernidade são ambíguos, a idéia de "pós-história" pode ser, segundo esses autores, tanto um intento de resgatar todas as histórias humanas que a Europa interditou, como a erosão de distintas tradições culturais unificadas; sua interpretação como negação da história reduz a própria história à simples dimensão de temporalidade, cujo agregado em si não tem sentido (como diria Baudrillard<sup>19</sup>, o que toma o lugar do passado são simulacros, representações do passado). A condição política pós-moderna, na interpretação de Heller e Fehér, é incompatível com qualquer tipo de política redentora, sua eternidade é sua limitação ao presente, baseia-se na aceitação da pluralidade de culturas e discursos, de várias pequenas narrativas, adota o anti-humanismo, que implica a rejeição total do universalismo político, e uma de suas opções é o relativismo moral absoluto.

<sup>17</sup> A bibliografia sobre o pós-modernismo é imensa, e não é meu objetivo discorrer exaustivamente sobre o tema neste texto (ver Featherstone, 1995, Jameson, 1996, Kumar, 1997).

<sup>18</sup> Trata-se de uma posição deste momento da obra de Vattimo, que passa por revisões em seu curso, o que pode ser percebido em *Acreditar em acreditar*, de 1998.

<sup>19</sup> Segundo Marshall McLuhan, os pós-modernistas consideram que a mídia está construindo uma nova realidade eletrônica, saturada de símbolos e imagens, e, para Baudrillard (que segue numa direção muito diferente dos teóricos da sociedade de informação, com sua visão prometéica do poder humano), nosso mundo torna-se um mundo de simulação, um hiper-real, que dissolve não só a realidade objetiva, mas também o sujeito humano, o ego individual que a modernidade julgou ser o pensador autônomo e o ator no mundo (citado por Kumar, 1997, p. 134). Baudrillard não se compromete com uma postura pós-moderna, mas aceita o "desconstrucionismo" e o pós-estruturalismo, que tendem a se restringir ao campo da literatura e filosofia, rejeitando a crença no poder redentor da cultura e nas metanarrativas, através de pensadores como Foucault, Derrida, Barthes, Lacan, Kristeva e outros.

O que é novo em nossa situação contemporânea, para Bauman, é o nosso ponto de observação. A pós-modernidade não é uma nova era, é a modernidade que atinge sua maioridade, a modernidade que se olha à distância e não de dentro, fazendo um inventário completo de ganhos e perdas, psicanalisando-se, descobrindo as intenções que jamais explicitara, é a modernidade chegando a um acordo com sua própria impossibilidade (Bauman, 1999, p. 110 e 288). No mundo plural e pluralístico da pós-modernidade, que não abole a estranheza e a ambivalência existencial de que está impregnado, não há princípios acordados evidentes que possam tornar qualquer forma de vida não permissível. Assim, o princípio da coexistência pode substituir o princípio da universalização, e o princípio da tolerância pode tomar o lugar da conversão e da subordinação. Liberdade, igualdade e fraternidade<sup>20</sup> fizeram o grito de guerra da modernidade; liberdade, diversidade e tolerância constituem a fórmula do "armistício da pós-modernidade".

No entanto, a prática pós-moderna não parece, segundo Bauman, menos defeituosa do que sua antecessora: a liberdade reduz-se à opção de consumo, só se permite prosperar a diversidade que beneficia o mercado, e a tolerância promovida pelo mercado não leva à solidariedade, ela fragmenta ao invés de unir, serve bem à separação comunitária e à redução dos laços sociais a um verniz superficial. Assim, os valores ou os meios da pós-modernidade apontam para a política, a democracia e a plena cidadania como únicos canais de sua realização, ou seja, a promessa pós-moderna pede mais política, mais eficácia na ação individual e comunitária.

A síntese, enfim, do mundo pós-moderno é a de um mundo de presente eterno, sem origem ou destino, cujo plano, com a desvalorização do tempo, é espacial, um mundo no qual é impossível achar um centro ou perspectiva da qual se possa olhá-lo firmemente e considerá-lo como um todo, um mundo em que tudo o que se apresenta é temporário, aleatório, mutável ou tem o caráter de formas locais de conhecimento e experiência, e este é o sentido de seu pluralismo: a ausência de qualquer princípio discernível de integração (Harvey, 1994, e Kumar, 1997, p. 113 e 157).

Em contrapartida, como argumenta David Harvey, a pós-modernidade é cada vez mais encaixada nos contornos de um capitalismo em evolução, posição que pode ser aceita como representativa de toda a crítica marxista, que vê na universalização e padronização apenas uma das faces da globalização, cuja outra face é a particularização e a diversidade (Kumar, 1997, p. 201). Portanto, o capitalismo continua a ser a força propulsora; como afirma José Arthur Gianotti: "Além da dispersão dos discursos e das práticas, sempre vi operando a dominação do capital, a despeito de suas múltiplas faces."<sup>21</sup>

A partir das ponderações de Kumar, pode-se constatar que, enquanto um dos aspectos do pensamento pós-moderno parece

estimular a particularidade de um nacionalismo ou regionalismo potencialmente fanático, outro obriga a reconhecer que qualquer nacionalismo ou regionalismo tem de conceder aos outros o mesmo direito de florescer, o que significa que, ao reagir contra o universalismo do Iluminismo, ele promove o cosmopolitismo do Iluminismo. Do mesmo modo, cabe objetar à crítica marxista, mesmo considerando que o mundo atual é predominantemente capitalista, se atribuir ao capitalismo a condição de "força propulsora" não seria um sinal de determinismo e reducionismo.

Diante da polêmica se estamos ou não vivendo a era de uma nova sociedade e cultura – era pós-moderna –, aceita por uns, rejeitada por outros, a posição de Bauman, ao considerar a pós-modernidade como uma possibilidade da modernidade auto-analisar-se retrospectivamente, parece-me mais elucidativa acerca do nosso presente. Se "necessidade" é a palavra chave na constituição da modernidade (para Hegel, a liberdade é a consciência da necessidade), ela também é central na construção da teoria, como aparece em Giddens e Beck, entre outros. Bauman, por seu lado, acena em direção à impossibilidade de se construir hoje a realidade como ordem; "educados a viver na necessidade, descobrimo-nos a viver em contingência", desprovidos de certezas, sejam elas as leis da história, os desígnios de Deus ou uma razão universal (Bauman, 1999, p. 247).

A contingência é a condição da nossa existência, assim como a pluralidade do mundo é sua qualidade constitutiva, mas podemos, conforme argumenta Bauman, transferi-la do vocabulário das esperanças perdidas na universalidade para o da oportunidade e da emancipação. A linguagem da necessidade, da certeza e da verdade absoluta consagrada pela modernidade não pode senão, como pondera Rorty<sup>22</sup>, formular a humilhação – humilhação do outro, do diferente, daquele que não satisfaz padrões (em Bauman, 1999, p. 248). Para revelar o potencial emancipatório da contingência como "destino", não bastaria evitar a humilhação dos outros, é preciso respeitá-los em sua alteridade, no seu direito de ter preferências. A relação aberta pelo ato da emancipação é marcada pelo fim do medo e o começo da tolerância. E a relação com o estranho é, então, revelada como responsabilidade, não apenas como neutralidade indiferente, mas como comunidade de destino. O destino comum, mais que tolerância mútua, requer solidariedade, e solidariedade significa não um projeto social, como o da modernidade, mas disposição de entrar na luta em prol da diferença alheia, não da própria. É uma solidariedade<sup>23</sup> do contingente.

Desse modo, poder-se-ia pensar a pós-modernidade como o aceno de uma nova sensibilidade, que traz à tona a consciência da pluralidade e da diferença singular submersas pela modernidade. Ao longo da tradição filosófica, pelo menos desde Aristóteles, o indivíduo é definido como a síntese, como a reconciliação

<sup>20</sup> Embora a fraternidade tenha sido um valor para Rousseau, foi pouco valorizada pelos modernos. Fraternidade é o sentimento de *filia*, que os gregos tinham tão fortemente entre si.

<sup>21</sup> Citação extraída do Caderno Mais, da *Folha de S. Paulo* de 2-11-2003.

<sup>22</sup> Richard Rorty não acompanha os pós-modernistas em sua rejeição niilista de todas as formas de convicção e engajamento políticos, ele adere a uma "utopia pragmática" como uma empreitada a favor da tolerância e da diminuição do sofrimento, mediante a persuasão, a concordância intersubjetiva, como menciona Kumar (Kumar, 1997, p. 190).

do particular com o universal (Comte-Sponville e Ferry, 1999, p. 238). Se a modernidade gestou-se como semente de universalidade, dissolvendo, em seu afã expansionista, as alteridades de todo outro, a pós-modernidade acena com as bandeiras do particular, revelando a tolerância como "sina". No entanto, se, por um lado, esse universalismo moderno, sob o espelho da identidade (redução do outro ao mesmo), revelou seu forte potencial discriminatório, por outro, a diferença escandida pela pós-modernidade não poderia iluminar o trajeto da tolerância à solidariedade sem um "pensamento expandido" – esse acesso ao universal de um ser particular que se deu ao trabalho de arrancar-se à sua particularidade –, tomando de empréstimo aqui o argumento de Luc Ferry, que utiliza analogicamente a imagem do objeto de arte, totalmente sensível e totalmente particular, para exprimir, através da universalidade desse sensível, um dos universais definidores da idéia de vida comum (e o lugar do universal é o de um horizonte, de um ideal, não o de uma lei ou imperativo). Esse ponto de equilíbrio, ou, quem sabe, de aproximação entre o universal e o particular, tão difícil de ser alcançado, talvez não se furte de subsistir como um ideal.

Se a morte das grandes narrativas pode vir a significar menos fanatismo, também poderá significar a perda da emoção, da paixão e da criatividade cultural que nasce da luta das ideologias. A paixão, tanto na relação amorosa quanto no movimento revolucionário, é uma experiência humana fascinante, e seu fascínio está justamente em projetar nossa imagem no espelho em que, narcisisticamente, colocamos o outro. O que o trajeto rumo a uma consciência da pluralidade ou ao amor ao outro singular<sup>24</sup> parece requerer é justamente o despojamento narcísico e a abdição de universais ou absolutos políticos. Mas de qualquer lado em que nos colocamos – se como modernos ou como pós-modernos –, o dilema permanece: viver com as "garantias" modernas tem sido um perigo, viver com as in-garantias pós-modernas pode não ser uma chance, pode tornar-se indiferença.

## Referências

- ARENDRT, H. 2000. *A condição humana*. 10ª ed., Rio de Janeiro, Forense Universitária, 352 p.
- ARROSA SOARES, M.S. 1993. (Re) Pensando a modernidade latino-americana. *Cadernos de Sociologia*, 5(5):24-31.
- BAUMAN, Z. 1999. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro, Zahar, 324 p.
- BARBU, Z. 1972. *Psicología de la democracia y de la dictadura*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 278 p.
- BECK, U. 1997. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: A. GIDDENS; U. BECK e S. LASH, *Modernização reflexiva*. São Paulo, Editora UNESP, p. 11-71.
- BERLIN, I. 1988. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza, 203 p.
- BERLIN, I. 1991. *Limites da utopia*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991, 224 p.
- BERMAN, M. 1987. *Tudo que é sólido desmancha no ar (A aventura da modernidade)*. São Paulo, Companhia das Letras, 360 p.
- BESANÇON, A. 2000. *A infelicidade do século*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 144 p.
- BOBBIO, N. 1997. *Igualdade e liberdade*. Rio de Janeiro, Ediouro, 96 p.
- BRÜSEKE, F.J. 1999. A técnica moderna e o retorno do sagrado. *Tempo Social*, 11(1):209-230.
- BRÜSEKE, Franz Josef. 2001. *O Discurso da igualdade: Anotações sobre o politicamente correto*. UFSC, Florianópolis (paper).
- CASULLO, N. e FORSTER, R. e KAUFMAN, A. 1996. *Itinerarios de la modernidad*. Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC, Universidad de Buenos Aires, p. 9-22.
- CHÂTELET, F. e PISIER-KOUCHNER, É. 1983. *As concepções políticas do século XX*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 776 p.
- CHAVES, E.O.C. 1991. Justiça social, igualitarismo e inveja: A propósito do livro de Gonzalo Fernandez de la Mora. (paper) 24 p.
- CLASTRES, P. 1981. *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, Gedisa, p. 109-132.
- COMTE-SPONVILLE, A. e FERRY, L. 1999. *A sabedoria dos modernos (Dez questões para o nosso tempo)*. São Paulo, Martins Fontes, 559 p.
- CONSTANT, B. 1985. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. *Filosofia Política*, 2:9-25.
- COURTOIS, S. e WERTH, N. e PANNÉ, J.L. e PACZKOWSKI, A. e BARTOSEK, K. e MARGOLIN, J.-L. 1999. *O livro negro do comunismo*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 917 p.
- DUMONT, L. 1992. *Homo hierarchicus*. São Paulo, Edusp, 412 p.
- DUMONT, L. 1985. *O individualismo*. Rio de Janeiro, Rocco, 283 p.
- ELIAS, N. 1994. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 201 p.
- FEATHERSTONE, M. 1995. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo, Ed. Studio Nobel, 223 p.
- FORSTER, R. 1986. The secularization and el poder político. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas e Sociales*, 125:11-26.
- FOUCAULT, M. 1995. *Saber y verdad*. Madrid, La Piqueta, p. 197-207.
- GIDDENS, A. 1991. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo, Editora da UNESP, 171 p.
- GIDDENS, A. 1997. Risco, confiança, reflexividade. In: A. GIDDENS; U. BECK e S. LASH, *Modernização reflexiva*. São Paulo, Editora UNESP, p. 219-234.
- HABERMAS, J. 1966. *Teoría y praxis*. Buenos Aires, Sur, p.7-56.
- HABERMAS, J. 1984. Modernidad: un proyecto incompleto. *Punto de Vista*, 21:27-31.
- HABERMAS, J. 2000. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo, Martins Fontes, 540 p.
- HARVEY, D. 1994. *A condição pós-moderna*. 4ª ed., São Paulo, Loyola, 349 p.
- HEIDEGGER, M. 1997. A questão da técnica. *Cadernos de Tradução*, 2:40-93.
- HELLER, A. e FEHÉR, F. 1998. *A condição política pós-moderna*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 239 p.
- HOBBS, T. 1979. *Leviatã*. 2ª ed., São Paulo, Abril Cultural, 419 p.
- JAMESON, F. 1996. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. 2ª ed., São Paulo, Ática, 431 p.
- KANT, I. 1963. *El conflicto de las facultades*. Buenos Aires, Losada, p. 101-120.

<sup>23</sup> Eu perguntaria a Bauman se não seria "generosidade" ou mesmo "compaixão", e não "solidariedade", pois a solidariedade pode ser interessada demais para ser uma virtude; na linguagem jurídica, inclusive, existe a figura dos devedores solidários.

<sup>24</sup> Segundo Luc Ferry, no ponto onde não há mais distância entre o universal e o particular, conhecer e amar se tornam uma só e mesma coisa (Comte-Sponville e Ferry, 1999, p. 238).

- KUMAR, K. 1997. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna (Novas teorias sobre o mundo contemporâneo)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 258 p.
- LA BOÉTIE, E. de. 1980. *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Barcelona, Tusquets, p. 49-102.
- LASH, S. 1997. A reflexividade e seus duplos: Estrutura, estética, comunidade. In: A. GIDDENS; U. BECK e S. LASH, *Modernização reflexiva*. São Paulo, Editora UNESP, p. 135-206.
- LATOUR, B. 1994. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 149 p.
- LYOTARD, J.-F. 1988. *O pós-moderno*. 3ª ed., Rio de Janeiro, José Olympio Editora, p. 1-34.
- MAQUIAVEL, N. 1979. *O Príncipe*. São Paulo, Abril Cultural, p. 1-114.
- MILL, J.S. 1981. *On liberty*. London, Penguin Books, p. 59-118.
- PAGELS, E. 1992. *Adão, Eva e a serpente*. Rio de Janeiro, Rocco, p. 137-169.
- ROUSSEAU, J.-J. 1978. *Discurso sobre a desigualdade*. São Paulo, Abril Cultural, p. 233-320.
- SÓFOCLES. 2002. Antígona. In: SÓFOCLES, *A trilogia tebana*. 10ª ed., Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, p. 194-251 (Coleção Tragédia Grega).
- TOCQUEVILLE, A. de. 1979. *A democracia na América*. São Paulo, Abril Cultural, p. 183-317.
- TODOROV, T. 1987. *La conquista de América*. México, Siglo XXI, 324 p.
- TOURAINÉ, A. 1993. Uma visão crítica da modernidade. *Cadernos de Sociologia*, 5(5):32-41.
- TOURAINÉ, A. 1998. *Igualdade e diversidade (O sujeito democrático)*. Bauru, EDUSC, 109 p.
- TOURAINÉ, A. 2002. *Crítica da modernidade*. 7ª ed., Petrópolis, Vozes, 432 p.
- VATTIMO, G. 1988. *Acreditar em acreditar*. Lisboa, Relógio d'Água Editores, 99 p.
- VATTIMO, G. 1986. *El fin de la modernidad*. Barcelona, Gedisa, p. 9-26.
- VOEGELIN, E. 1982. *A nova ordem da política*. 2ª ed., Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 137 p.
- WEFFORT, F.C. 1996. *Os clássicos da política*. 6ª ed., São Paulo, Ática, 2 vols.

Submetido em: 16/02/2007

Aceito em: 20/04/2007