

# O INDIVÍDUO NA CONDIÇÃO PÓS-MODERNA: A PERSPECTIVA CRÍTICA DE ZYGMUNT BAUMAN

## THE INDIVIDUAL IN CONDITION POSTMODERN: PERSPECTIVE CRITICAL ZYGMUN BAUMAN

Dagmar Manieri\*

Recebido: 06/2016  
Aprovado: 10/2016

**Resumo:** O objetivo deste artigo é um estudo do indivíduo no período histórico denominado de pós-moderno. Tal estudo está focado, principalmente, na análise da obra de Zygmunt Bauman. O diagnóstico negativo de Bauman revela que em nossos dias ocorre a formação da sociedade de consumo, modificando a formação do que se denomina "cidadão". Juntamente com essa análise de ordem pessimista e crítica, Bauman propicia uma saída para os impasses atuais. Embora de forma precária, a responsabilidade moral corresponde a essa opção alternativa, destacando a noção de autonomia moral.

**Palavras-chave:** Cidadão, pós-moderno, sociedade de consumo, Bauman, responsabilidade moral.

**Abstract:** The purpose of this article is a study of the individual in the historical period called postmodern. This study is focused mainly on the analysis of the work of Zygmunt Bauman. The negative diagnosis Bauman reveals that today is the formation of the consumer society, modifying the forming subjective of the individual. Along with this pessimistic analysis of information and critical, Bauman provides a solution to the current impasse. Although precariously, moral responsibility corresponding to this alternative option, highlighting the notion of moral autonomy.

**Keywords:** Individual; postmodern; consumer society; Bauman; moral responsibility.

### Introdução

David Harvey inicia sua obra, *Condição pós-moderna*, com uma observação sobre a *Soft city*, de Jonathan Raban, escrita nos primeiros anos da década de 1970 e publicada em 1974. *Soft city*, assim afirma Harvey, nega que a cidade (Londres, no caso) seja dominada por um planejamento racional: "Raban opôs a imagem da cidade como uma "enciclopédia" ou "empório de estilos" em que todo o sentido de hierarquia e até de homogeneidade de valores estava em vias de dissolução" (HARVEY, 1992, p. 15). O que Harvey deseja mostrar é que *Soft city* indica que algo novo, uma remodelação diversa, estava no ar e esperando para acontecer. Se de fato o novo espaço público urbano produzia "fantasias e disfarces", bem como a sensação de que "viver numa cidade é uma arte", então estava havendo uma tendência de se

---

\* Professor na Universidade Federal de Tocantins.

privilegiar a heterogeneidade e a diferença como forças libertadoras. Nascia um mundo onde a “fragmentação” e a “indeterminação” não eram mais sentidas com desconfiança; agora, são os universais e os modelos totalizantes que estão em causa.

Essa estratégia de diferenciação e que nos remete ao senso de temporalização, de época, vai de encontro a algumas tendências de interpretação (ALMEIDA, 2012) que localizam sua origem em Guilherme de Ockham, na primeira metade do século XIV. Como acentua Rogério de Almeida, a polêmica entre universalistas (Thomás de Aquino, Duns Scoto) e os nominalistas (Guilherme de Ockham) expressava uma batalha, respectivamente entre *antiqui (reales)* e *moderni (nominales)*.<sup>1</sup>

É em torno dessa mesma lógica, onde uma denominação “moderna” ou “pós-moderna” traduz-se em uma nova postura (de pensamento, de sensibilidade, de valores sociais) que adquire o *status* de nova era, nova temporalidade. Ver, nesse sentido, como em *A vontade de poder*, Nietzsche já caracterizava sua época (segunda metade do século XIX) como uma época de niilismo. Evidentemente, pode-se fazer uma verdadeira história genealógica do termo “pós-moderno”, com várias as várias interpretações. Mas, *grosso modo*, o fenômeno totalitário (no decorrer na Segunda Guerra Mundial) pode ser considerado o acontecimento histórico que pôs fim ao que se denomina de moderno.

Em termos de pensamento, o pós-Segunda Grande Guerra marca a chegada de obras que configuram a condição da pós-modernidade. Rogério de Almeida indica algumas dessas obras, como *A condição pós-moderna* (1979) de Jean-François Lyotard e *Filosofia e o espelho da natureza* (1979) de Richard Rorty.

No pensamento de Lyotard, foi o colapso da crença nas metanarrativas que explica a nova postura pós-moderna. Lyotard enfatiza que o pós-moderno nas ciências implica a derrocada dos princípios transcendentais. O princípio último - as regras do jogo - é imanente ao próprio jogo. É nesse sentido que há em Lyotard uma crítica à solução transcendental como persistência à autoridade. Agora, até os últimos princípios necessitam ser um produto de consensos. Ainda sobre a produção intelectual de Lyotard, podemos localizar um elemento importante e que configura o pensar da condição pós-moderna: a crítica ao princípio da razão. No exemplo específico da razão, entendida como estruturalismo, Lyotard enfatiza a importância dos sentimentos.<sup>2</sup>

Por isso há um enfoque especial sobre a arte em Lyotard. Não se trata de uma filosofia da arte; como acentua Williams, “ele escreve com os artistas e não sobre eles” (WILLIAMS, 2012, p. 141). O que Lyotard denomina de “figural”, exposto em sua obra *Discurso, figura* é uma associação de matéria e sentimento no evento estético. Nesse sentido, a pintura, por exemplo,

apresenta-se como uma representação figural, pois “sempre acrescentam ou transformam o que descrevem ou referem”<sup>3</sup>.

Essas observações preliminares sobre o pós-moderno nos mostra bem o clima intelectual que explica, em parte, o pensamento de Zygmunt Bauman. Já em sua obra *Ética pós-moderna*, há um enfoque crítico em torno da ética do Iluminismo. Em Bauman presenciamos uma divisão temporal, caracterizada como “sólido” e “líquido”. Nesta última, temos “um processo progressivo de individualização, acelerado e cada vez mais intenso” (BAUMAN, 2012, p. 83). Isso conduz os indivíduos a um estado de angústia, desespero. Esses efeitos colaterais são descritos e analisados por Bauman em suas obras. No fundo, Bauman crê que a modernização líquida faz parte de um interregno.<sup>4</sup>

O universo Iluminista e as promessas que giravam em torno do progresso pareciam sólidas: não se mostraram como pretendiam. Como enfatiza Bauman, “os sólidos foram reconhecidos como condensações transitórias do magma líquido” (2012, p. 104). Eis o diagnóstico pessimista de Bauman e que não deixa de tecer uma série de objeções em torno do indivíduo desta fase “líquida”. Comodista, egocêntrico, são as denominações endereçadas ao indivíduo desta fase.

### ***A sociedade de consumo e o indivíduo consumidor***

O apelo de Bauman ante uma responsabilidade moral (amparando-se em Lévinas e Logstrup) contrasta com a tendência social de uma “demanda ética teimosa e irritantemente silenciosa (porque inespecífica), (...)” (BAUMAN, 2008, p. 116). Como no exemplo da proliferação dos radares no meio urbano, a lógica do discurso de poder é que eles impedem o enorme número de acidentes. Mas sabe-se que há também (ou exclusivamente) uma preocupação em se arrecadar proventos com o desvio de conduta do motorista. Pela lógica cínica do poder o desvio ético gera dividendos ao erário do poder constituído.

O diagnóstico de Bauman da citada sociedade de consumo corresponde a um acréscimo ao individualismo que obscurece as possibilidades de gênese de um sujeito moral. Esse avanço do individualismo é traduzido pela “substituição da “responsabilidade pelos outros” por uma “responsabilidade perante si próprio”. Nos escritos de Bauman há uma ênfase crítica ante essa entidade social que se denomina de “consumidor”. Essa é uma das condições da vida pós-moderna, ou seja, o avanço extraordinário da sociedade de consumo que Bauman qualifica de “mundo líquido-moderno dos consumidores”. Tal mundo apresenta-se com algumas características. Primeiro, o que se entende por “ideologia” pode ser considerado como as

estratégicas de *marketing* que objetivam não só o aumento das vendas, mas também em produzir um ótimo consumidor.

Isso traz uma alteração no próprio princípio da subjetividade. Se Marx qualifica o capitalismo como uma época onde a mercadoria já havia dominado o mundo do trabalho – o trabalhador transforma-se, para o capital, em uma mercadoria –, agora, na fase do capitalismo tardio é a própria dimensão interior do homem que está sujeita às forças do mercado:

A “subjetividade” do “sujeito”, e a maior parte daquilo que essa subjetividade possibilita ao sujeito atingir, concentra-se num esforço sem fim para ela própria se tornar, e permanecer, uma mercadoria vendável (...) <sup>5</sup>.

O que se exige hoje é uma espécie de versatilidade no trabalho, que Bauman denomina de comodificação. Desempregado (ou ameaçado de demissão) em um ramo da produção, o trabalhador deve ser capaz de trocar de função. No campo do consumo ocorre a recomodificação: uma dinâmica onde tudo se torna uma mercadoria “notável, notada e cobiçada, uma mercadoria comentada” <sup>6</sup>. Assim, na concepção de Bauman, bem como de Rancière e Guy Debord, algo ocorreu na própria imagem do objeto em exposição. É claro que para esses três autores a sociedade capitalista ingressa em outro nível de dominação.

Em Bauman, de forma específica, operou-se nas relações de consumo uma inversão. O sujeito consumidor sente-se “soberano”, “mimado”, ao exercer seu poder de compra. Mas no fundo é sua subjetividade que está sendo fetichizada: ao escolher um produto, ele próprio foi escolhido pelo mercado:

O efeito colateral (é possível se dizer, usando uma expressão que está na moda, “a baixa colateral”) dessa existência mimada – minimizando os riscos, reduzindo bastante ou abolindo a responsabilidade e portanto produzindo uma subjetividade dos protagonistas neutralizada *a priori* – revelou-se, contudo, um volume considerável de “desabilitação” social <sup>7</sup>.

Notar nesta passagem o “abolindo a responsabilidade”. Bauman em seu diagnóstico negativo da vida pós-moderna leva em consideração a possibilidade da responsabilidade moral. Por isso não procede as reservas de Rancière ante a perspectiva de Bauman: “A melancolia de esquerda convida-nos a reconhecer que não há alternativa para o poder da besta e a confessar que estamos satisfeitos com isso” (RANCIERE, 2014, p. 41). Em termos de espaço público e da vida ética, Bauman compartilha do pessimismo de Hannah Arendt; mas na dimensão subjetiva há em Bauman a possibilidade da responsabilidade moral, mesmo que na condição pós-moderna haja um avanço (por parte do mercado) da colonização da subjetividade.

De fato, Bauman possui um olhar diferenciado ante as novas transformações. Observar, por exemplo, o caso de casais enamorados que se conheceram através da internet. O Outro é concebido como “objeto de consumo”, onde o que vale é a imagem, o consumo fácil e o descarte:

A curta expectativa de vida de um produto na prática e na utilidade proclamada está incluída na estratégia de *marketing* e no cálculo de lucros: tende a ser preconcebida, prescrita e instilada nas práticas dos consumidores mediante a apoteose das novas ofertas (de hoje) e a difamação das antigas (de ontem) (BAUMAN, 2008, p. 31).

Aqui, o parceiro é alçado ao *status* de “objeto de consumo”. Aliás, essa lógica do prazer rápido, do interesse imediato, já havia sido notado por Gustave Flaubert. Em *A educação sentimental*, o amigo de Frédéric, Deslauriers, possui essa concepção de mundo que Bauman denuncia: “Tendo visto o mundo apenas através da febre das ambições, imaginava-o como uma criação artificial, funcionando em virtude de leis matemáticas” (FLAUBERT, 2015, p. 96). Essa é a racionalização que ocorre a partir do século XIX e denunciada pelos teóricos da Escola de Frankfurt. Aqui, como afirma Thompson, a racionalização está a serviço da reprodução (de capital e dos padrões sociais): “(...) eles [produtos da indústria cultural] são construtos simbólicos que são moldados de acordo com certas fórmulas preestabelecidas e impregnados de locais, caracteres e temas estereotipados (...) [que] normalizam o status quo e suprimem a reflexão crítica (...)” (THOMPSON, 2011, p. 133). Mas essa forma de ingerência dos valores da sociedade capitalista já foi superada por uma nova padronização. É isto que procura indicar Bauman.

Há outro detalhe importante referente à sociedade de consumo e que remete ao indivíduo. No jogo de sedução do mercado, ocorre uma espécie de modificação da individualidade. Bauman em *Modernidade Líquida* comenta sobre a “pragmática do comprar” que requer uma espécie de sujeito extremamente individualizado

A busca ávida e sem fim por novos exemplos aperfeiçoados e por receitas de vida é também uma variedade do comprar, e uma variedade da máxima importância, seguramente, à luz das lições gêmeas de que nossa felicidade depende apenas de nossa competência pessoal (...) (BAUMAN, 2001, p. 95).

Desejo, precária satisfação e culpa parecem fechar o ciclo. Essa nova individualidade do sujeito consumidor ao invés da individuação, que requer um sujeito autônomo, implica em um ser dependente. Neste, o desejo não se comporta como no antigo modelo das “necessidades”: “A despeito de suas sucessivas e sempre pouco duráveis reificações, o desejo tem a si mesmo como objeto constante, (...)”<sup>8</sup>. O desejo não tem mais como objetivo a

satisfação de uma necessidade, mas de fantasias. Toda a maquinaria do *marketing* resume-se em “despertar o desejo, leva-lo à temperatura requerida e canalizá-lo na direção certa”<sup>9</sup>. Entre a sociedade de produtores e a de consumidores, há algumas diferenças importantes. Primeiro, Bauman indica que o luxo na sociedade de consumo se transforma em uma espécie de necessidade. O problema maior é criar um clima de instabilidade no regime dos desejos e “não permitir que as necessidades estabelecidas tornem as novas sensações dispensáveis”<sup>10</sup>.

É nesse clima social de instabilidade, de mutabilidade, que Bauman concebe a vida pós-moderna. Nesta “sociedade moderna fluída” a identidade sofre um processo de transformação. Na sociedade de consumo o que se promete é a “realização das fantasias de identidade”. Há nesse jogo de interpelações uma sensação de liberdade, mas no fundo trata-se de um jogo de “tentação” e “sedução”. Bauman acentua em *Modernidade Líquida* que “ganha-se a independência rendendo-se”. Então, algo de profundo ocorre com a identidade na sociedade de consumo. O que Bauman indica é que o senso de liberdade (aparente, falso, interpelativo) está próximo à identidade:

(...) a oportunidade de “ir às compras”, de escolher e descartar o “verdadeiro eu”, de “estar em movimento”, veio a significar liberdade na sociedade de consumo atual. A escolha do consumidor é hoje um valor em si mesmo; a ação de escolher é mais importante que a coisa escolhida, e as situações são elogiadas ou censuradas, aproveitadas ou ressentidas, dependendo da gama de escolhas que exibem<sup>11</sup>.

O que parece evidente neste diagnóstico é que na condição pós-moderna a “realidade” deixou de ter uma mediação razoável (que antes era operada pela tradição ou cultura superior). Quando se afirma que há um “profundo [sentimento] da realidade empobrecida” isto significa que a própria realidade se apartou de sua tradicional representação (coletiva). Como na afirmação de Guy Debord (1997), a sociedade de espetáculo realiza uma fantástica inversão. Aqui, a imagem espetacular torna-se mais poderosa que a própria realidade. A mediação do espetáculo da imagem cria padrões da realidade, como também uma necessidade de tornar “palatável” a realidade vivida. Evidencia-se que a pobreza interior denunciada por Freud como vida neurótica ou reprodução inconsciente, interior, da exploração e pobreza externas<sup>12</sup>, agora é canalizada para os interesses de consumo. A neurose se converteu no verdadeiro combustível de uma sociedade que vive da obsessão e da angústia.

### **Identificação de consumidor e reconhecimento**

Guy Debord e Jacques Rancière representam uma tentativa de se pensar a “fetichização da subjetividade” indicada pela crítica de Bauman. Já em A

*sociedade do espetáculo*, Debord notara que havia ocorrido uma transformação na ordem da representação. O próprio “vivido” havia se fundido ao representado. O que Debord denomina de espetáculo corresponde a um setor social que adquiriu importância:

Como parte da sociedade, ele é expressamente o setor que concentra todo olhar e toda consciência. Pelo fato de esse setor estar separado, ele é o lugar do olhar iludido e da falsa consciência; a unificação que realiza é tão somente a linguagem oficial da separação generalizada (DEBORD, 1997, p. 14).

Então, o espetáculo construiu mais uma camada de objetivação da representação, deixando o real vivido ainda mais carente de voz. É o que Debord denuncia, com a nova cisão “em realidade e em imagem”. O que a sociedade do espetáculo trouxe de novidade é que o real passou a ser o próprio espetáculo. Um avanço das relações de mercado? Debord afirma que “o espetáculo é o momento em que a mercadoria ocupou totalmente a vida social”<sup>13</sup>. É nesse contexto de interpretação radical que o novo *ethos* é analisado; segundo Debord:

O objeto que era prestigioso no espetáculo torna-se vulgar na hora em que entra na casa desse consumidor, ao mesmo tempo que na casa de todos os outros. Revela tarde demais sua pobreza essencial, que lhe vem naturalmente da miséria de sua produção. Mas já aparece um outro objeto que traz a justificativa do sistema e a exigência de ser reconhecido.<sup>14</sup>

Rancière também erige seu pensamento, neste horizonte crítico. Mas a importância de sua produção intelectual, especialmente em *O espectador emancipado*, mostra uma importante teorização sobre a imagem. Ao propor uma saída para a boa arte política, Rancière deixa algumas evidências sobre seu diagnóstico crítico. Para ele, no padrão da sociedade de consumo o ato de olhar, de ver, faz parte de um sistema de relação atrelado à dominação:

(...) olhar é também uma ação que confirma ou transforma essa distribuição das posições [no sistema de dominação]. O espectador também age, tal como o aluno ou o intelectual. Ele observa, seleciona, compara, interpreta (RANCIÈRE, 2014, p. 17).

O regime de imagem da sociedade de espetáculo participa de uma “lógica embrutecedora”. Assim, na relação entre a produção da imagem e o espectador, há um jogo estratégico. Rancière não separa o político do estético. Por isso, toda imagem pode apresentar uma “eficácia da arte” que é uma “eficácia estética”: “Eficácia estética significa propriamente a eficácia da suspensão de qualquer relação direta entre a produção das formas da arte e a produção de um efeito determinado sobre um público determinado”<sup>15</sup>. Então, por exclusão, concluímos que as imagens que a sociedade de consumo produz

visam um “efeito”. Essa é uma das características da “lógica embrutecedora”. As imagens veiculadas na sociedade de consumo objetivam um consenso político, pois política para Rancière é definida desta forma:

A política é a atividade que reconfigura os âmbitos sensíveis nos quais se definem objetos comuns. Ela rompe a evidência sensível da ordem “natural” que destina os indivíduos e os grupos ao comando ou à obediência, à vida pública ou à vida privada, votando-os sobretudo a certo tipo de espaço ou tempo, a certa maneira de ser, ver e dizer<sup>16</sup>.

Rancière leva até aos regimes de sensibilidade a distribuição e classificação das coisas (que ele denomina de “polícia”). Portanto, o ato político é uma forma de ação que rompe com esse poder simbólico<sup>17</sup>. Rancière complementa: “A política é a prática que rompe a ordem da polícia; que antevê as relações de poder na própria evidência dos dados sensíveis”<sup>18</sup>.

A imagem veiculada na sociedade promove uma padronização da “experiência comum do sensível”. Por isso, na interpretação de Rancière, tal imagem midiática promove uma despolitização da imagem. Rancière é mais sutil que Adorno (que evidencia uma eficácia com teor mais determinista). Ao despolitizar o regime de sensorialidade, a sociedade de consumo não está criando o indivíduo consumidor, mas as condições para que exista esse tipo social. Telenovelas, heróis do esporte (e outros campos) e o *marketing* formam um sistema. Por isso a imagem do produto (mercadoria) sofre o processo de transmissão ao absorver o valor (da beleza, da *performance*). Assim, o consumidor além do valor de uso, de forma inconsciente, também consome o valor de imagem. A mídia ao alçar um indivíduo ao *status* de ídolo, no fundo está criando o valor de imagem. O *marketing* faz a incorporação (transmissão) desse valor à imagem do produto.

No Brasil mais recente, podemos citar um exemplo. A Copa Mundial de Futebol de 2014 apresentava-se como fonte inesgotável (matéria bruta) de valor de imagem. Mas o desastre com a Alemanha depreciou tal fonte. A mídia foi buscar suas fontes em outro lugar: no surf, onde o Brasil havia consagrado campeão mundial. Hoje, muitos comerciais recorrem ao mais novo campeão brasileiro “das águas”.

É nesse sentido que as tentativas de Rancière de configurar uma saída inteligente (e eficaz) para o espectador são úteis para nossa análise. O que Bauman descreve com precisão em seus “efeitos colaterais” da pós-modernidade, Rancière teoriza-os de forma mais precisa.

Mas inda reside um silêncio, um vazio ante o processo de identificação na sociedade de consumo. Nesse entender, Paul Ricoeur em o *Percurso do reconhecimento* pode nos auxiliar. Ricoeur não tem como objetivo a teorização dessa forma de identificação (de consumidor), mas suas reflexões nos propiciam um amplo aprofundamento do tema.

Quando Bauman afirma que o indivíduo, na caracterização de consumidor, é um sujeito “mimado”, temos neste termo um bom início de pensamento. O *marketing* realiza uma forma de nomeação. Observar a análise de Ricoeur ante a nomeação no projeto parental (a família). Desde criança sou nomeado pelo projeto parental. Como afirma Ricoeur, o “projeto parental do qual provim (...) transformou a estática do quadro genealógico em uma dinâmica instituidora que se inscreve na palavra “transmissão” ” (RICOEUR, 2006, p. 207). Assim, em um determinado momento de minha vida, reconheço-me nessa nomeação parental. A identidade corresponde à fixação desse reconhecimento:

Graças a essa interiorização progressiva do olhar genealógico, o ego, função zero no quadro dos lugares, torna-se função plena quando a transmissão é vivida como reconhecimento mútuo, ao mesmo tempo parental e filial<sup>19</sup>.

Ao utilizarmos essa lógica para a sociedade de consumo temos o seguinte resultado: pode-se afirmar que é um fato social e histórico que na era moderna forma-se uma esfera pública burguesa (HABERMAS, 1984). Na interpretação de John Thompson sobre a tese de Habermas, fica evidente a descaracterização progressiva da esfera pública como meio alternativo na promoção do pensamento crítico:

A comercialização da comunicação de massa destruiu, progressivamente, seu caráter como um meio da esfera pública, pois o conteúdo dos jornais e dos outros produtos foi despolitizado, personalizado e transformado em sensacionalismo com o fim de aumentar as vendas, e os receptores foram tratados mais e mais como consumidores tanto de produtos da mídia quanto daqueles produtos dos quais as organizações da mídia recebem suas rendas devido à publicidade (THOMPSON, 2011, p. 148).

A ressalva de Thompson ante a argumentação de Habermas nos leva a pensar que os meios de comunicação de massa apresentam a abertura para uma nova riqueza de informação. Mesmo assim, Thompson assente que hoje “a ideia original da esfera pública não pode ser, simplesmente, reativada em bases novas”<sup>20</sup>. Mais do que a ingerência das relações mercadológicas na esfera pública, efetivou-se a formação da sociedade de consumo.

A ausência de limites fixos entre a esfera privada e o espaço público prova a ingerência da sociedade de consumo na lógica social da primeira. O valor de imagem transmite uma interpelação de que ao consumir (um produto) haverá um acréscimo do *quantum* “admiração” nas interações sociais. O valor de imagem, através de suas interpelações, nos interpela para um acréscimo de capital social (na acepção de Bourdieu), mesmo que essa forma de capital seja volátil, transitória e apropriada para o comportamento de descarte/deslocamento/exclusão da vida pós-moderna. A sociedade de

consumo se interpõe nas relações sociais ao promover uma forma de nomeação (que na figura de “consumidor”, constrói um processo de reconhecimento) que promete o valor social. Está em formação, aqui, uma forma de identificação (de consumidor): ser alguém nessa sociedade de consumo é ter o poder de consumo.

### ***A responsabilidade moral: a novidade do evento intersubjetivo***

Bauman não é totalmente pessimista, um “melancólico de esquerda” como indica a crítica de Rancière em *O espectador emancipado*. A grande contribuição de Bauman, além de suas acuradas observações dos efeitos colaterais da sociedade atual, refere-se à sua teorização em torno da responsabilidade moral. Discípulo de Emmanuel Lévinas, Bauman visualiza uma nova forma de relação humana. Neste sentido, sua *Ética pós-moderna* é um bom exemplo da possibilidade da gênese da consciência moral no homem.

Há na *Ética pós-moderna* (como em toda produção intelectual de Bauman) uma diferenciação entre a ética como regulamentação normativa coercitiva e a gênese moral, de ordem subjetiva. Nesta “nova” proposta de resgate da dimensão moral, há a possibilidade de se referir ao “sujeito moral”, em autonomia e consciência moral. Em um contexto de liberdade, Bauman assim caracteriza o sujeito moral:

O Eu moral move-se, sente e age em contexto de ambivalência e é acometido pela incerteza. Daí que a situação moral livre de ambiguidade tenha apenas a existência utópica como horizonte e estímulo talvez indispensável para um Eu moral, mas não como alvo realista de prática ética (BAUMAN, 1997, p. 17).

Por isso a incerteza, na acepção de Bauman, acompanha sempre a condição do Eu moral. Este último se diferencia do tipo social (o Eu social, o “ator”); eis a rebeldia proclamada por Bauman no sentido de que há uma possibilidade de autoconstituição do homem, longe das injunções sociais. Trata-se da responsabilidade moral, cuja raiz é a consciência moral. O diagnóstico da atual condição humana, segundo Bauman, é que essa forma de consciência (moral) está só anestesiada, não foi amputada. Com a consciência moral nasce uma espécie de comando que reconhece a “obediência” segundo uma natureza particular. Não que determinada ordem deva ser obedecida; pelo contrário, a consciência moral nasce da absoluta liberdade e incerteza:

A responsabilidade moral é a mais pessoal e inalienável das posses humanas, e o mais precioso dos direitos humanos. Não pode ser eliminada, partilhada, cedida, penhorada ou depositada em custódia segura. A responsabilidade moral é incondicional e infinita, e manifesta-se na constante tortura de não se manifestar a si mesma suficientemente<sup>21</sup>.

O quadro geral da sociedade de consumo, instante em que Bauman endereça suas críticas, equivale a uma espécie de “formação” que apequena o homem. Há nesta forma societária um desvirtuamento e um impedimento de uma gênese da consciência moral. A ordem social contemporânea se traduz em um ambiente de “forças desvairadas e desordenadas” que confundem o homem. Daí o diagnóstico de que “não é fácil ser pessoa moral”<sup>22</sup>.

As reflexões sobre a moral encontram-se disseminadas por toda a obra de Bauman. Ele deixa claro que Lévinas e Kant divergem de maneira radical. Em Lévinas não há uma simetria na relação moral, pois “minha responsabilidade está sempre um passo adiante da sua. De antemão, sou sempre responsável por você (...)” (BAUMAN, 2012, p. 94). Ao resgatar aspectos importantes do pensamento religioso, Lévinas resgata não a *philia*, mas a *ágape*: “Sou comandado, por assim dizer, por sua fraqueza e pelo modesto silêncio de sua presença”<sup>23</sup>. Nesse instante, há um desvendamento do homem em sua potencial responsabilidade moral. Lévinas comenta sobre o “despertar”, “ficar lúcido”, “recuperar a visão”. Na interpretação de Bauman:

Uma vez reconhecida e aceita, a responsabilidade pelo outro coloca sobre o *self* moral o dever de interpretar de suas exigências práticas. (...) A responsabilidade precisa e tende a ser descoberta repetida vezes, a cada encontro com o outro, ou mesmo a cada estágio sucessivo de um encontro<sup>24</sup>.

Portanto, há nesta reflexão sobre a moral uma advertência sobre o poder da razão. Ao assumir a responsabilidade pelo Outro (neste evento moral), por sua autonomia, bem-estar, felicidade e integridade, isto não quer dizer que respondo a um imperativo moral como no pensamento de Kant. Neste exato momento, Bauman lança seu programa:

(...) sugiro que a atenção e a autoridade do campo das relações humanas sejam transferidas do domínio da razão (racionalidade, regras, prescrições e proscições, o cálculo de perdas e ganhos e o cálculo de probabilidades) para o da moral (ou seja, da prioridade do ser humano necessitado), em sua essência<sup>25</sup>.

Programa humanístico que em si já responde às críticas de Rancière. Esse apelo a um homem moral em Bauman indica o anseio por uma comunidade humana planetária, genuinamente ecumênica. Bauman vê no encaminhamento atual da sociedade pós-moderna uma verdadeira negação da verdadeira “comunidade humana”. Como afirma na obra *Em busca da política*, o momento atual “apenas transformou o indivíduo de cidadão em consumidor de mercado” (2000, p. 84). O que Bauman denomina de “sociedade autônoma” aproxima-se muito da acepção de Castoriadis. Na perspectiva de Bauman:

Uma sociedade verdadeiramente autônoma só pode existir segundo o seu próprio projeto, isto é, como uma sociedade que admite uma liberdade de autocrítica,

questionamento e reforma cada vez maior, mais do que um dado padrão de felicidade, como seu único propósito e razão de ser<sup>26</sup>.

Em Bauman e Castoriadis já estão implícitas, na forma de um pensamento radical remediado, a falência da experiência do comunismo. Mas permanece o ideal de um “ser autônomo”, que tem a ousadia de se lançar como um ser “consciente da historicidade social, mas acima de tudo de sua contínua e perpétua historicidade” (Idem). Aqui, a crítica ao marxismo (após as experiências de poder) já está implícita: este último proclamou a historicidade para, depois, barrar seu potencial revolucionário. O marxismo se converte em ideologia, oficialismo paralisante de um pretense historicismo.

Por isso há em Bauman um “retorno”, uma espécie de anseio por uma intimidade humanística que está presente em Logstrup, Lévinas e Buber. O movimento em busca da reforma deve deixar ao homem esse espaço indefinido onde há a possibilidade da responsabilidade moral. É por isso que a desconfiança ante a clausura do instante social é flagrante em Bauman:

(...) manter as questões morais fora da agenda, minando a autonomia moral do sujeito ativo, comprometendo o princípio de responsabilidade moral pelos efeitos de uma ação, por mais distantes e indiretos que sejam. Nem as organizações nem as empresas modernas promovem a moralidade. Pelo contrário, elas tornam difícil e ingrata a vida da pessoa que insiste em ser moral (2011, p. 353, 354).

Embora nesta passagem, Bauman refere-se aos efeitos da burocracia, ela serve também para outras formas de racionalidades sociais. Ser cidadão, acima de tudo, é ser uma “pessoa moral”. Nele, assume-se uma forma de compromisso por sua “própria responsabilidade moral” (que é, também, a responsabilidade pelo Outro). Para Bauman, hoje se entende por indivíduo um ser que não compartilha “pensamentos ou sentimentos: há distanciamentos e indiferenças nessas vidas privatizadas”. Por isso Bauman qualifica o indivíduo atual de um “cidadão adormecido”. Daí o “programa” moral que se inicia na Pessoa, procurando engendrar “sentimentos de responsabilidade moral como o bem comum”<sup>27</sup>. Tarefa difícil, tendo em vista as enormes forças sociais que atuam na preparação do indivíduo consumidor. Um tipo de “cidadão” precário e entendido como “um cliente satisfeito de uma sociedade feita à imagem de um *shopping center*, que suga a confiança de seus cidadãos no mundo e uns nos outros”<sup>28</sup>.

Em *Vida em fragmentos* há uma profunda crítica ao indivíduo na condição pós-moderna. Ao mesmo tempo a obra indica soluções para essas “vidas privatizadas” e “vidas em episódios”. A saída é o resgate de uma vida moral. Ao comentar sobre a “vida moral”, Bauman insere a “incerteza” como sua condição. Não mais o “dever-ser”, nem mesmo o universalismo kantiano. O homem agora aprendeu a jogar fora o ideal que tanto o escravizara. Este

homem de Bauman é insatisfeito, incerto, duvidoso, embora resoluto na forma de negar o que lhe é nocivo. Ele sabe que está sempre incompleto: “(...) podem-se reconhecer as pessoas morais por sua nunca dissipada insatisfação com seu desempenho moral, a atroz suspeita de que elas, por sua própria avaliação, não são morais o bastante”<sup>29</sup>.

Percebe-se que nesse espaço temporal denominado de pós-moderno não se vive mais uma utopia ou um intenso ideal. Há um realismo conceitual simples e de difícil apreensão. Estamos aprendendo ainda a vivenciar o acaso, a indeterminação e a relatividade, como indica Jean Baudrillard (1996, p. 11).

### **Considerações finais**

O objetivo do valor de imagem é criar uma necessidade. Mas como esta última não é algo “natural”, tal necessidade é volátil. De forma um tanto grotesca, podemos afirmar que o objeto de consumo na condição pós-moderna possui uma aura que está desligada das determinações sociais. Esta ideia se aproxima da orientação seguida por Jean Baudrillard em *Pour une critique de l'économie politique du signe* (1972). Aqui, o pensador francês nomeia uma “dupla fetichização”, onde o valor de uso torna-se “fetichizado” - *la valeur d'usage peut être “fetichisée”* (BAUDRILLARD, 1972, p. 156). É neste sentido que os pensadores da condição pós-moderna indicam uma terceira fase da sociedade moderna (ou capitalista). Tal fase traz enormes dificuldades de análise, principalmente para os marxistas: compreender uma fase após os escritos de Marx. *As origens da pós-modernidade*, de Perry Anderson, pode ser um bom exemplo desta dificuldade que apontamos acima.<sup>30</sup> A obra de Anderson é uma exaltação exagerada do percurso intelectual de Fredric Jameson. Publicada originalmente em 1998, não cita uma única vez Zygmunt Bauman. Lembrar que nesta data da publicação de *As origens da pós-modernidade*, Bauman já havia publicado uma série de obras sobre a condição pós-moderna, inclusive a *Ética pós-moderna*. Mesmo com essa omissão, Anderson não deixa de ressaltar (juntamente com Jameson) que “a imagem é a mercadoria atual” (ANDERSON, 1999, p. 127). Algo ocorreu nesta terceira fase do desenvolvimento capitalista, quando a imagem se converteu em espetáculo. Bauman localiza com precisão essa nova transformação. Ele comenta de um tempo pontilhista, “fragmentado numa multiplicidade de pedaços distintos” (BAUMAN; DONSKIS, 2014, p. 172).

Há na *Ética pós-moderna* de Bauman uma afirmação que é fundamental para compreendermos a perspectiva de pensadores da condição pós-moderna: “A pós-modernidade, pode-se dizer, é a modernidade sem ilusões” (1997, p. 41). Então, algo ocorreu na modernidade para suscitar o esfacelamento desta

“ilusão”. Esta constatação de Bauman vai ao encontro do esvaziamento do conteúdo utópico em nossos dias. Hoje, há “pequenos ideais”, mas não parece ter mais espaço (ou “clima histórico”) para as grandes utopias.

Surge na cena intelectual uma espécie de simplicidade. Por isso Bauman proclama a “desconfiança na razão não emocional e calculadora” e uma busca por uma “dignidade das emoções”<sup>31</sup>. Ao que tudo indica, há duas faces no atual momento pós-moderno. Uma de ordem negativa, onde o pessimismo de Bauman, por exemplo, permite uma forma de análise que expressa a desilusão (ou a “melancolia”, na expressão de Rancière). A outra face indica, ainda que de forma precária, a saída ao atual estado de coisas em uma sociedade líquida. Essa segunda face refere-se à dimensão moral. Observar, por exemplo, que há um radicalismo em Bauman que o aproxima de Rancière, Debord, entre outros. Bauman não compartilha das análises mais otimistas, como a de Anthony Giddens, por exemplo. Neste último, o que se entende por pós-modernidade se resume desta forma: a queda dos “fundamentos” preexistentes da epistemologia; a perda da teleologia e da noção de progresso na história (1991, p. 56). Mas é preciso notar que Giddens não cita a “razão”. Em algumas passagens de *As consequências da modernidade* afirma-se que mesmo na era do Iluminismo não havia unanimidade na crença ao poder da razão; o sociólogo acrescenta que “desde Nietzsche, estamos mais claramente cômicos da circularidade da razão”<sup>32</sup>. Assim, essa descrença atual no poder da razão não é uma boa característica da pós-modernidade.

Em um debate sobre os efeitos nocivos da era pós-moderna não podemos esquecer a contribuição de Bauman. Sua vasta obra é uma prova da análise da vida social contemporânea sob um amplo quadro. Sua estratégia de abandonar o debate ao estilo acadêmico é uma de suas particularidades; ele absorve dos vários autores uma gama variada de ideias para compor um conjunto relativamente coeso. Sua saída para os efeitos colaterais da sociedade líquida se assemelha à Lévinas, ao propor uma retomada humanística das relações sociais. Só a partir desta “conquista” (em sua natureza incerta) há a possibilidade de uma *koinonia*, um espaço público verdadeiramente compartilhado, composto por cidadãos com capacidade moral.

Por sua condição de exilado, como pensador solitário, flagramos em seu diário - *Isto não é um diário* - a confissão de um pensador *of side* e que nunca sentiu a satisfação social de sua condição de homem. Por isso Bauman representa, além de seu pensamento, uma forma de existência marcada pelos tristes acontecimentos históricos. Nele a própria condição pós-moderna é sentida como uma espécie de “angústia”, sem desmerecer a alegria incerta de ser um homem moral.

### **Referências Bibliográficas**

ALMEIDA, Rogério M. de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

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

BAUDRILLARD, Jean. *As estratégias fatais*. Tradução de Ana M. Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

\_\_\_\_\_. *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris: Éditions Gallimard, 1972.

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

\_\_\_\_\_. *Ética pós-moderna*. Tradução de João R. Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

\_\_\_\_\_. *Globalização: as consequências humanas*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. *Isto não é um diário*. Tradução de Carlos A. Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

\_\_\_\_\_. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. *Vida em fragmentos: sobre a ética pós-moderna*. Tradução Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

\_\_\_\_\_. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Tradução de Carlos A. Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. *Cegueira moral: a perda da sensibilidade na modernidade líquida*. Tradução de Carlos A. Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução Fernando Tomaz. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. Tradução Marta E. de S. Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: perspectiva, 1982.

\_\_\_\_\_. *Eu e Tu*. Tradução Newton a. Von Zuben. São Paulo: Centauro Editora, 2001.

\_\_\_\_\_. *Sobre a comunidade*. Tradução Newton a. Von Zuben. São Paulo: Perspectiva, 2008.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 2ª Ed. Tradução de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1982.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Tradução de Estela dos S. Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Tradução Mauro Sá R. Costa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.1993.

FLAUBERT, Gustave. *A educação sentimental*. 2ª Ed. Tradução de Adolfo C. Monteiro. São Paulo: Nova Alexandria, 2015.

\_\_\_\_\_. *L'Éducation sentimentale*. Paris: Pocket, 1998.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética social moderna*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da UNESP, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz T. da Silva e Guacira L. Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Tradução Adail U. Sobral e Maria S. Goncalves. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

IANNI, Octávio. *A era do globalismo*. 11ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

JACOBY, Russell. *O fim da utopia*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

JAMESON, Fredric. *Modernidade singular: ensaio sobre a ontologia do presente*. Tradução de Roberto F. Valente. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

\_\_\_\_\_. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. 2ª Ed. Tradução de Maria E. Cevasco. São Paulo: Editora Ática, 2007.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 5ª Ed. Tradução de Pergentino S. Pivatto, Evaldo A. Kuiava, José Nedel, Luiz P. Wagner, Marcelo L. Pelizolli. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

LYOTARD, Jean-François. *Discours, figure*. Paris: Klincksieck, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos S. P. Fernandes e Francisco J. D. de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

RANCIÈRE, Jacques. *O espectador emancipado*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2014.

RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. Tradução de Nicolás N. Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. *Percurso do reconhecimento*. Tradução de Nicolás N. Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

RÜSEN, Jörn. *Cultura faz sentido: orientação entre o ontem e o amanhã*. Tradução Nélio Schneider. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

SANTOS, Boaventura de S. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 14ª Ed. São Paulo: Cortez Editora, 2013.

THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. 9ª Ed. Tradução do Grupo de Estudos sobre Ideologia, Comunicação e Representações Sociais da Pós-Graduação do Instituto de Psicologia da PUCRS. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. 3ª Ed. Tradução de Elia F. Edel. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

WILLIAMS, James. *Pós-estruturalismo*. Tradução de Caio Liudvig. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

---

<sup>1</sup> Com Guilherme de Ockham surgia uma nova postura: “Com feito, ao introduzir uma nova lógica e uma nova teoria do conhecimento baseada essencialmente nas realidades individuais, singulares e positivas, Ockham pode ser classificado como o verdadeiro prógono das ciências empíricas modernas, porquanto estas têm como método fundamental de sua investigação a análise, a experiência e a indução” (ALMEIDA, 2012, p. 252).

<sup>2</sup> Segundo a interpretação de James Williams: “O laço entre atração e repulsão em sentimentos é crucial para Lyotard, pois explica como sua filosofia é uma resposta ao niilismo (à perda da vontade de resistir, de valorizar e de afirmar). Mas é também uma resposta à vontade de reduzir as diferenças à mesmice em estruturas” (2012, p. 123).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>4</sup> Eis o diagnóstico de Bauman: “(...) numa condição em que o velho perde depressa sua força e seu poder de ação, enquanto o novo, que em tese poderia substituí-lo, ainda não nasceu ou continua muito pequeno e soluçando baixo demais para atrair nossa atenção. Num período registrado com o nome de “interregno”, tudo pode acontecer, embora nada possa ser empreendido com autoconfiança total, e ninguém possa estar seguro do resultado de suas ações. O veneno de nossa época é a impossibilidade de comparar intenções e forças necessárias para concretizá-las” (BAUMAN, 2012, p. 98).

<sup>5</sup> BAUMAN, *Ibid.*, p. 20.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>12</sup> Cf. Reich.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 59, 60.

<sup>17</sup> Cf. Bourdieu.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 368.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 380.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 386.

<sup>30</sup> A tese de Perry Anderson pode ser resumida, nesta passagem: “O pós-moderno nunca suplantou completamente o moderno, os dois estando sempre de alguma forma “atrasados”, como tantos futuros prefigurados e passados recuperados” (1999, p. 118).

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 59.