Dicionário Crítico-Hermenêutico Zygmunt Bauman

Claudionei Vicente Cassol
João Nicodemos Martins Manfio
Sidinei Pithan da Silva

Organizadores

Dicionário Crítico-Hermenêutico Zygmunt Bauman

Editora UNIJUÍ

URI Frederico Westph

Ijuí Frederico Westphalen

2021

© 2021, Editora Unijuí

Editor
Fernando Jaime González

Diretor Administrativo
Anderson Konagevski

Responsabilidade Editorial, Gráfica e Administrativa
Editora Unijuí da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (Unijuí; Ijuí, RS, Brasil)

Conselho Editorial
- **Fabricia Carneiro Roos Frantz**
- **João Carlos Lisbôa**
- **Vânia Lisa Fischer Cossetin**

Rua do Comércio, 3000
Bairro Universitário
98700-000 – Ijuí – RS – Brasil
(55) 3332-0217
editora@unijui.edu.br
www.editoraunijui.com.br

URI – Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões
Prédio 9
CAMPUS de Frederico Westphalen:
Rua Assis Brasil, 709 – CEP 98400-000
Tel.: 55 3744 9223 – Fax: 55 3744-9265
E-mail: editorauri@yahoo.com.br
editora@uri.edu.br

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

Organização: Claudionei Vicente Cassol; João Nicodemos Martins Manfio; Sidinei Pithan da Silva
Revisão Linguística: Adriane Ester Hoffmann
Capa/Arte: Silvana Kliszcz

Este trabalho está licenciado sob uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivados 3.0 Não Adaptada. Para ver uma cópia desta licença, visite http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/.

O conteúdo dos textos é de responsabilidade exclusiva dos(as) autores(as).

Permitida a reprodução, desde que citada a fonte.

Catalogação na Fonte

D545

Dicionário crítico-hermenêutico Zygmunt Bauman / organização de Claudionei Vicente Cassol, João Nicodemos Martins Manfio, Sidinei Pithan da Silva. – Frederico Westphalen: URI Westph, 2021. 268 p.

Formato impresso e digital.

ISBN 978-65-89066-17-0 (impresso) (URI)

ISBN 978-65-86074-91-8 (digital) (Editora Unijuí)

1. Dicionário Zygmunt Bauman 2. Hermenêutica sociológica 3. Dicionário sociológico 4. Filosofia 5. Bauman, Zygmun I Cassol, Claudionei Vicente II. Manfio, João Nicodemos Martins III. Silva, Sidinei Pithan da

C.D.U.: R 316(038)

Bibliotecária Responsável:
Sandra Milbrath
CRB 10/1278

UNIVERSIDADE REGIONAL INTEGRADA DO ALTO URUGUAI E DAS MISSÕES

REITOR
Arnaldo Nogaro
PRÓ-REITOR DE ENSINO
Edite Maria Sudbrack
PRÓ-REITOR DE PESQUISA, EXTENSÃO E PÓSGRADUAÇÃO
Neusa Maria John Scheid
PRÓ-REITOR DE ADMINISTRAÇÃO
Nestor Henrique de Cesaro

CAMPUS DE FREDERICO WESTPHALEN
Diretora Geral
Silvia Regina Canan
Diretora Acadêmica
Elisabete Cerutti
Diretor Administrativo
Ezequiel Plínio Albarello

CAMPUS DE ERECHIM
Diretor Geral
Paulo José Sponchiado
Diretor Acadêmico
Adilson Luis Stankiewicz
Diretor Administrativo
Paulo José Sponchiado

CAMPUS DE SANTO ÂNGELO
Diretor Geral
Gilberto Pacheco
Diretor Acadêmico
Marcelo Paulo Stracke
Diretora Administrativa
Berenice Beatriz Rossner Wbatuba

CAMPUS DE SANTIAGO
Diretor Geral
Michele Noal Beltrão
Diretor Acadêmico
Claiton Ruviaro
Diretora Administrativa
Rita de Cássia Finamor Nicola

CAMPUS DE SÃO LUIZ GONZAGA
Diretora Geral
Dinara Bortoli Tomasi
Diretora Acadêmica
Renata Barth Machado

CAMPUS DE CERRO LARGO
Diretor Geral
Luiz Valentim Zorzo

CONSELHO EDITORIAL DA URI

PRESIDENTE
Luana Teixeira Porto (URI/FW)

CONSELHO EDITORIAL
Acir Dias da Silva (UNIOESTE)
Adriana Rotoli (URI/FW)
Alessandro Augusto de Azevedo (UFRN)
Alexandre Marino da Costa (UFSC)
Attico Inacio Chassot (Centro Universitário Metodista)
Carmen Lucia Barreto Matzenauer (UCPel)
Cláudia Ribeiro Bellochio (UFSM)
Daniel Pulcherio Fensterseifer (URI/FW)
Dieter Rugard Siedenberg (UNIJUI)
Edite Maria Sudbrack (URI/FW)
Elisete Tomazetti (UFSM)
Elton Luiz Nardi (UNOESC)
Gelson Pelegrini (URI/FW)
João Ricardo Hauck Valle Machado (AGES)
José Alberto Correa (Universidade do Porto, Portugal)
Júlio Cesar Godoy Bertolin (UPF)
Lenir Basso Zanon (UNIJUÍ)
Leonel Piovezana (Unochapeco)
Leonor Scliar-Cabral (UFSC)
Liliana Locatelli (URI/FW)
Lisiane Ilha Librelotto (UFSC)
Lizandro Carlos Calegari (UFSM)
Lourdes Kaminski Alves (UNIOESTE)
Luis Pedro Hillesheim (URI/FW)
Luiz Fernando Framil Fernandes (FEEVALE)
Maria Simone Vione Schwengber (UNIJUÍ)
Marilia dos Santos Lima (PUC/RS)
Mauro José Gaglietti (URI/Santo Ângelo)
Miguel Ângelo Silva da Costa (URI/FW)
Noemi Boer (URI/Santo Ângelo)
Patrícia Rodrigues Fortes (CESNORS/FW)
Paulo Vanderlei Vargas Groff (UERGS/FW)
Rosa Maria Locatelli Kalil (UPF)
Rosângela Angelin (URI/Santo Ângelo)
Sibila Luft (URI/Santo Ângelo)
Tania Maria Esperon Porto (UFPEL)
Vicente de Paula Almeida Junior (UFFS)
Walter Frantz (UNIJUÍ)

Agradecemos honrados, a gentil cessão do uso da imagem
para a capa do Dicionário Crítico-Hermenêutico Zygmunt Bauman,
à Lydia Bauman, filha de Zygmunt Bauman que, em legenda, escreve:

Henderson Island 2016 by Lydia Bauman 122x122cm mixed media on panel. This is part of an experimental series, moving towards abstraction by capturing landforms seen from above. A rich mixed media technique is used to represent the textures and organic forms of the landscape. Henderson Island, an uninhabited island in the South Pacific ocean, is nevertheless one of the most polluted places of the world, with plastic detritus washed up from distant land masses accumulating on its once pristine beaches.

Tradução livre: Ilha de Henderson (2016), de Lydia Bauman, é um painel de 122x122 cm, em técnica mista. Essa é uma parte de uma série experimental, em sentido abstrato pela captura de relevos vistos de cima. Uma rica técnica mista é usada para representar texturas e formas orgânicas da Ilha de Henderson, uma inabitada ilha do Sul do Oceano Pacífico. Contudo, é um dos lugares mais poluídos do mundo, com um montante de detritos plásticos descartados de lugares distantes, que se acumulam em praias antes intocadas.

SUMÁRIO

ÍNDICE POR AUTORIA
11

PREFÁCIO
Felipe Quintão de Almeida
13

INTRODUÇÃO
Os Organizadores
17

AMBIVALÊNCIA/AMBIGUIDADE
Felipe Pinheiro
23

ASSIMILAÇÃO
Altair Alberto Fávero – Carina Tonieto
31

AUTONOMIA
Arnaldo Nogaro – Rosane de Fátima Ferrari – Luana Fussinger
37

CIVILIDADE
César Augusto Danelli Jr – Fábio Roberto Pillatt
39

COGNITIVO
Arnaldo Nogaro – Rosane de Fátima Ferrari – Luana Fussinger
41

CONSUMISMO
Daniela Lippstein
45

CONSUMIDORES FALHOS
Daniela Lippstein
47

DURKSONIANISMO
Fabrício José Dudek Kalfels – João Nicodemos Martins Manfio
49

EDUCAÇÃO
Felipe Quintão de Almeida – Ivan Marcelo Gomes
53

ESPAÇO E TEMPO
Rosmari Marodin Gobo
59

ESTADO
Felipe Quintão de Almeida – Ivan Marcelo Gomes
67

ESTRANHOS
Mariana Domitila Padovani Martins
73

FELICIDADE
Mariana Domitila Padovani Martins
79

GÊNERO LÍQUIDO
Fernanda dos Santos Ueda
87

HERMENÊUTICA SOCIOLÓGICA
Fabrício José Dudek Kalfels – João Nicodemos Martins Manfio
97

HUMANIDADE
Olivério Vargas Rosado
101

INCERTEZA/CONTINGENTE/ALEATÓRIO
Claudionei Vicente Cassol – Sidinei Pithan da Silva
111

INDIVIDUALIZAÇÃO
Altair Alberto Fávero – Lidiane Limana Puiati Pagliarin
119

LOUCURA
Bruna Sorensen – Heloísa Derkoski Dalla Nora – Eliane Cadoná
125

MEDO
Rogério Henrique Castro Rocha
131

MEDO LÍQUIDO
Eliete Jussara Nogueira
135

MODERNIDADE
Claudionei Vicente Cassol – Sidinei Pithan da Silva
143

MODERNIDADE SÓLIDA
Altair Alberto Fávero – Evandro Consaltér
147

MORAL
Felipe Quintão de Almeida
155

NOSTALGIA
Gabriela Antes Kuhn – Sidinei Pithan da Silva
167

NOVOS POBRES
Rosmari Marodin Gobo – Suimar João Bressan
171

ORDEM
Altair Alberto Fávero – Junior Bufon Centenaro
177

PESSOAS REDUNDANTES
Marie Jane Soares Carvalho – Juliana Brandão Machado
183

POLÍTICA VIDA
Claudir Miguel Zuchi
189

PÚBLICO/PRIVADO
Claudir Miguel Zuchi
193

RAZÃO LEGISLATIVA
Altair Alberto Fávero – Evandro Consaltér – Junior Bufon Centenaro
205

RELACIONAMENTOS
Mariana Domitila Padovani Martins
211

RETROTOPIA
Mariana Domitila Padovani Martins
217

SOCIEDADE DE CONSUMIDORES
Daniela Lippstein
223

SOLIDARIEDADE
Altair Alberto Fávero – Marcio Giusti Trevisol
225

SUJEITO FLUTUANTE
Marie Jane Soares Carvalho – Juliana Brandão Machado
235

TRABALHO
Claudionei Vicente Cassol – Sidinei Pithan da Silva
241

TURISTA
Alejandro César Rayo Werlang
247

VALOR
Arnaldo Nogaro – Rosane de Fátima Ferrari – Luana Fussinger
255

BREVES BIOGRAFIAS DAS PARTES AUTORAS
261

ÍNDICE POR AUTORIA

Alejandro César Rayo Werlang 247
Altair Alberto Fávero 31, 119, 147, 177, 205, 225
Arnaldo Nogaro 37, 41, 255
Bruna Sorensen 125
Carina Tonieto 31
César Augusto Danelli Jr 39
Claudionei Vicente Cassol 111, 143, 241
Claudir Miguel Zuchi 189, 193
Daniela Lippstein 45, 47, 223
Eliane Cadoná 125
Eliete Jussara Nogueira 135
Evandro Consaltér 147, 205
Fábio Roberto Pillatt 39
Fabrício José Dudek Kalfels 49, 97
Felipe Pinheiro 23
Felipe Quintão de Almeida 53, 67, 155
Fernanda dos Santos Ueda 87
Gabriela Antes Kuhn 167
Heloísa Derkoski Dalla Nora 125
Ivan Marcelo Gomes 53, 67
João Nicodemos Martins Manfio 49, 97
Juliana Brandão Machado 183, 235
Junior Bufon Centenaro 177, 205
Lidiane Limana Puiati Pagliarin 119
Luana Fussinger 37, 41, 255
Marcio Giusti Trevisol 225

Mariana Domitila Padovani Martins 73, 79, 211, 217
Marie Jane Soares Carvalho 183, 235
Olivério Vargas Rosado 101
Rogério Henrique Castro Rocha 131
Rosane de Fátima Ferrari 37, 41, 255
Rosmari Marodin Gobo 59, 171
Sidinei Pithan da Silva 111, 143, 167, 241
Suimar João Bressan 171

PREFÁCIO

HABEMUS DICIONÁRIO ZYGMUNT BAUMAN, VIVA!

Fiquei muito lisonjeado com o convite para escrever alguns verbetes e prefaciar o "Dicionário crítico-hermenêutico Zygmunt Bauman". A razão dessa alegria não se fundamenta, apenas, no fato de as obras desse sociólogo terem desempenhado papel central na minha formação (graças a Valter Bracht e Ivan Marcelo Gomes, que me "apresentaram" a ele), mas, especialmente, porque o dicionário organizado por três estudiosos de Bauman no Brasil, Sidinei Pithan da Silva, Claudionei Vicente Cassol e João Nicodemos Martins Manfio, tem muitos méritos. Gostaria de destacar, para não tomar muito o tempo dos leitores e leitoras, apenas dois deles antes de encerrar com a expectativa que a obra me provoca.

O primeiro, um tanto quanto óbvio, é que um dicionário sempre é material de consulta para neófitos, servindo como excelente "porta de entrada" no universo conceitual de qualquer autor. Isso é muito significativo, sobretudo, no caso daqueles intelectuais, como Bauman, que escreveu, ao longo dos seus 91 anos de vida, mais de 80 livros e outras dezenas de artigos científicos, capítulos de livros, textos jornalísticos, etc. Em tais circunstâncias, imagino não ter sido fácil, para os organizadores, na interlocução com os demais signatários dos verbetes, definirem o que deveria reunir uma primeira versão do dicionário que "chega às mãos" do público brasileiro interessado em Bauman. Como eles próprios admitem na apresentação da obra, o resultado dessa eleição é um trabalho "em aberto", haja vista a possibilidade de inserção de outros verbetes na medida em que novas perspectivas do trabalho de Bauman forem sendo conhecidas e/ou traduzidas no Brasil.

A ponderação dos organizadores do livro é bastante pertinente quando consideramos, de um lado, que existe uma produção de Bauman, publicada em sua língua natal, que nem sequer possui tradução inglesa (e tampouco para o Português). Para se ter ideia, entre 1953 e 1968, antes de estabelecer-se na Universidade de Leeds, o sociológico já havia lançado 15 livros e muitos artigos em polonês. É somente do ano de 1972 a primeira obra em língua inglesa (*Between class and elite: the evolution of the British labour movement. A sociological study*, publicada 12 anos antes na Polônia), que também não tem a versão para o Português. De outro lado, após seu falecimento, um grupo de investigadores, ligados ao *Bauman Institute (https://baumaninstitute.leeds.ac.uk)*, da Universidade de Leeds, organizou o *Zygmunt and Janina Bauman Archive collects personal papers*, constituído por uma coleção de livros e diversos outros materiais reunidos durante 6 décadas pelo casal, que engloba documentos desde a chegada em Leeds, mas, também, referentes à vida em Israel (onde Bauman atuou como docente) e no período anterior ao exílio, em 1968. A organização do arquivo

tem revelado muitos textos inéditos, outros inacabados, notas de pesquisa, correspondências pessoais com amigos e sociólogos com os quais Bauman se relacionou extensa e intensa na vida pública (PALMER; BRZEZINSKI; CAMPBELL, 2020).

Quando tomamos contato com 37 verbetes do dicionário e, aqui, apresento o segundo dos méritos antes mencionados, o leitor terá clareza da recepção que a sociologia de Bauman vem tendo no Brasil desde a publicação do primeiro de seus 49 livros traduzidos, todos pela Jorge Zahar Editora. Os verbetes são, por assim dizer, retrato fidedigno dessa recepção. Nesse caso, diga-se de passagem, a situação não é muito diferente do que se passa em outros países, pois também aqui "o Bauman" mais traduzido, lido e reconhecido não é aquele da "fase marxista" (TESTER, 2004) dos escritos em polonês e de outras obras, em inglês, da década de 1970[1]; mas sim, "um Bauman" que se tornou bastante conhecido, especialmente entre os anos 1980 e 1990, graças a sua crítica da modernidade/pós-modernidade, sobretudo depois dos anos 2000, com a metáfora da liquidez. A produção dessas décadas "aterrizou" em território nacional a partir de 1998, com a publicação de "O mal-estar da pós-modernidade", lançado em 1997 no Reino Unido, e "Modernidade e Holocausto", cujo original em Inglês foi publicado 8 anos antes.

Em termos estilísticos, os livros de Bauman, traduzidos no Brasil, revelam uma escrita que é marcada pela combinação de linguagem mais acadêmica, analítica, técnica, programática, baseada em "empiria" (características dos livros dos anos 1960 e 1970 e que se atualizam nas duas décadas seguintes), com o emprego de estilo mais "ensaístico", metafórico, informal, generalizante, direto, midiático e acessível ao grande público, que será predominante, por assim dizer, em livros da sua "fase líquida" (PALMER; BRZEZINSKI; CAMPBELL, 2020; TABET, 2017).

Essa alteração no estilo está relacionada, como já admitiu o próprio sociólogo, a sua aposentaria da Universidade, em 1991, liberando-o, por assim dizer, de alguns cânones exigidos de uma "sociologia mais profissional"; mas, sobretudo, deve ser compreendido no âmbito de um desejo, cujas origens remontam aos ensinamentos dos sociólogos poloneses Stanisław Ossowski and Julian Hochfeld na formação de Bauman, segundo o qual:

> […] a sociologist may not do without a 'popular' language, if he or she is to honor this concept. A 'popular' language means a language which is understandable for the 'uninitiated,' that is, exactly for the people for whose benefit sociological thinking is done – or is worth doing – and towards whom one bears responsibility for the words uttered (Bauman et al., 2009, p. 25 apud PALMER; BRZEZINSKI; CAMPBELL, 2020, p. 125).

[1] Apenas a primeira das 49 obras traduzidas, "Por uma sociologia crítica: um ensaio sobre senso comum e emancipação", é uma publicação da década de 1970.

Não se pode perder de vista que esse autêntico impulso em favor de uma sociologia mais direta e democratizante, que objetiva construir pensamento crítico em relação direta com seus leitores, também veio acompanhada de visão mercadológica e midiática, o que transformou Bauman em um autor mundialmente conhecido, com obras traduzidas em diversas partes e idiomas do globo, algumas das quais com vendagem pouco usual para um sociólogo profissional. No Brasil, por exemplo, "Amor Líquido" transformou-se em um best-seller.

A despeito do enorme sucesso editorial/comercial/midiático que se tornou e do reconhecimento em nível mundial, ainda não se consolidou uma tradição de estudos, nas Universidades e Centros de Pesquisa brasileiros, em torno do autor que tem indelével contribuição na história recente de sua disciplina, ganhador dos mesmos prêmios (Amalfi, Adorno, Asturias) que muitos outros intelectuais, aclamados no país, já ganharam (ou jamais obtiveram o reconhecimento). Esse desequilíbrio, portanto, torna legítima a pergunta a respeito das razões pelas quais Bauman segue sendo, com exceções, pouco estudado, pouco ensinado e pouco discutido em Universidades brasileiras?

O dicionário crítico-hermenêutico, ao reunir leitores e estudiosos de Bauman de distintas partes do Brasil, pode cumprir papel importante na reinvenção de sua recepção no universo intelectual do país, juntando-se, assim, aos livros publicados, às teses, às dissertações e aos artigos em revistas, que buscam levar adiante o potencial contido na sociologia desse admirável autor. É com essa expectativa que parabenizo os organizadores pela iniciativa de esse pioneiro dicionário. Que outras edições atualizadas dele possam ganhar vida nos próximos anos.

Ao sair de cena, desejo, a todos e a todas, excelente leitura, com a esperança de que o dicionário crítico-hermenêutico colabore com cada um e com cada uma na busca de um mundo mais hospitaleiro à humanidade.

Felipe Quintão de Almeida, Vitória, 04 de junho de 2021.

REFERÊNCIAS

PALMER, J.; BRZEZINSKI, D.; CAMPBELL, T. Sixty-three years of thinking sociologically: compiling the bibliography of Zygmunt Bauman. **Thesis Eleven**, v. 156, n. 1, 2020, p. 118-133.

TABET, S. Intellectual itinerary and reception of Zygmunt Bauman's Liquid Sociology in France. **Theory, Culture & Society**, v. 34, n. 7-8, 2017, p. 109-129.

TESTER, K. **The social thought of Zygmunt Bauman**. Palgrave MacMillan, 2004.

INTRODUÇÃO

A complexidade do pensamento de Zygmunt Bauman (Poznán, 19.11.1925-Leeds, 09.01.2017), filósofo social de pensar plural, detentor de ímpar capacidade de diálogo entre diversas e divergentes tradições de pensamento, preocupado com questões da dignidade humana, da justiça social, de crescimento exponencial dos processos de simplificação da vida e do pensar, motiva o estudo e o debate permanente das conceitualidades presentes na sua obra, colorida pelas ricas metáforas, de operações teóricas desde o âmbito da ambivalência e da metodologia pluralizadora, denominada hermenêutica sociológica.

Nesse sentido e diante de ampla e profunda potencialidade das compreensões sociofilosóficas de Bauman, de sua teoria e produções, empreendemos, no sentido de também pluralizar o debate acerca das múltiplas vias, que podem conduzir a humanidade, para pensar saídas e superar os processos de oclusão mental em expansão no mundo. Nesse momento, compartilhado globalmente e, desse modo, contribuir com divulgação e reflexão em torno da teoria de Bauman. O sociólogo polonês, radicado em Leeds, na Inglaterra, abre perspectivas para que se possa compreender o momento volátil que a humanidade enfrenta. Desenvolve sua construção teórica na tensão ambivalente do mundo, da vida, ao sugerir elementos do campo concreto, cotidiano e do imaginário, simbólico, para compor a pluralidade que precisa sensibilizar indivíduos, despertar reflexões e operar mudanças de comportamento, compreensões e de atitudes.

A profundidade e a amplitude das teorizações de Bauman nos indicam a abertura de diálogo e alargamento de fronteiras conceituais. O convite para a composição de um dicionário que possa apresentar concepções, interpretações, leituras críticas e hermenêuticas, desde as mais fortes categorias com as quais Bauman opera, transita no horizonte teórico da ampliação do pensar, dos percursos emancipatórios da ciência e dos indivíduos, de manutenção e defesa da vida, construção de espaços não fragmentados de solidariedade. Mesmo assim, em tempos líquidos ou pós-modernos, pensar em dicionário parece, em um primeiro momento, impraticável, principalmente ao assumir a teoria de Bauman pela sua vastidão, amplitude, ambivalência/plurivalência. Talvez seja, por outro lado, até inaceitável a partir de argumentos que podem ser encontrados em partes da teoria de Bauman: 1) a realidade muda é líquida e, mesmo, volátil. Portanto, os próprios conceitos assumem infixidez latente na dinâmica construtiva/destrutiva da pós-modernidade. Nesses tempos, os conceitos são, igualmente, influenciados por irrefreável transitoriedade; 2) considerando-se a fase desconstrucionista de Bauman, aquela em que se aproxima de Foucault e Lyotard, talvez o próprio Bauman não consideraria válido esse empreendimento e, certamente, não necessário. Os tempos primevos do percurso teórico de Zygmunt Bauman

e os momentos mais recentes de seu pensamento asseguram algumas necessárias retomadas, reposicionamentos entre o que pode e precisa ser liquefeito, além de o que se mostra razoável para ser assumido, instituído e construído com mais solidez. Tais perspectivas colocam a dimensão da ambivalência com a qual, cremos, Bauman opera e parece desenvolver sua teorização. A postura de Bauman se coloca dialógica e solidária e, em esse aspecto, estimula a coleta de interpretações plurais com e a partir de sua produção, que resulta nessa obra construída a muitas mãos.

Sistematizar uma obra sociofilosófica, de cunho teórico-técnico, para produção de dicionário e concentrar esforços nesse que pode ser um primeiro movimento para instituir uma história crítico-hermenêutica, compilada em um Dicionário de Zygmunt Bauman, é um esforço que não se interrompe com a primeira versão. Esses primeiros escritos dão conta de uma mínima parcela do pensamento complexo/plural assumido e desenvolvido pelo filósofo social em estudo. Eleitas, nesse momento, algumas categorias ou conceitos, aqui denominados de verbetes - para identificar a linguagem com o estilo literário que é objeto dessa escrita - outras também se mostram importantes e outras ainda, surgem com intensidade maior. Eis alguns dos riscos e, talvez, perigos de uma aventura nesse campo. Porém, as interpretações aqui contidas e a intencionalidade da obra Dicionário Crítico-Hermenêutico é, justamente, ventilar a possibilidade de diálogo, de incorporação da pluralidade e, desse modo, viabilidades que se descortinam para enriquecimento contínuo e alargamento de compreensões, de sentidos e de instituições humanas.

Nesse âmbito, também, apresentamos uma compreensão de paradigma que aparece no modo como Zygmunt Bauman se desenvolve teoricamente. Acreditamos que esse paradigma dinâmico, que se sabe contingente e, por isso, abre-se para múltiplas possibilidades – a plurivalência – inspira e, de algum horizonte, autoriza a arquitetura desse Dicionário Crítico-Hermenêutico, viabilizado pelos convites a uma comunidade de pensadores/as, estudiosos/as, intérpretes e curiosos/as de Bauman. Esse coletivo compila o primeiro momento de uma obra que não se encerra, mas precisa acontecer no movimento teórico da crítica e da hermenêutica. Com isso, nos colocamos nesta organização sociofilosófica, a partir de reflexões e escritos de estudiosos/as de Zygmunt Bauman não sem, previamente, identificar os principais conceitos do conjunto da obra de Zygmunt Bauman e dar-lhes corpo teórico para potencializar estudos, debates e acender apropriações acerca do pensamento do sociólogo polonês. Contatados alguns/algumas dos/das estudiosos/as do sociólogo polonês dispostos a trabalhar conceitos/categorias centrais da obra de Bauman, estabelecemos relações técnico-científicas e intelectuais; além disso, com outros e outras que se somaram ao longo do itinerário. Alguns e algumas se perderam ou foram perdidos no caminho, também, plural, entre a euforia, a pesquisa e a escrita. Contudo, sistematizamos as produções coletadas e produzi, em coautoria com o Dr. Sidinei Pithan da Silva (Unijuí), Dr. João Nicodemos Martins Manfio (Unisociesc) e parceria de meia centena de pensadores e pensadoras, uma obra física com possibilidades de publica-

ção para que seja identificada como primeira versão de um dicionário sociofilosófico sobre Zygmunt Bauman. Para isso, contamos com o apoio financeiro da FAPERGS, através de projeto aprovado para tal finalidade, pelo Edital ARD-04/2019.

Este Dicionário crítico-hermenêutico Zygmunt Bauman se apresenta para nós como 1) um debate em torno do pensamento baumaniano na tentativa de assegurar algumas gêneses teóricas desde a Sociologia e a Filosofia, identificadoras de seu constructo teórico; 2) possibilidade de elevar o conhecimento acerca do complexo, amplo e original pensamento de Bauman, professor de incertezas, contingências, ambivalências e plurivalência que povoam a vida, a existência, os discursos e os imaginários; 3) possibilidade de estabelecer, ainda que na transitoriedade/relatividade do pensamento situado na pós-modernidade ou, para ser fiel a Bauman, na modernidade líquida, alguns elementos teóricos da identidade de Bauman sobre as quais podem ser construídos e desconstruídos aprendizados, na perspectiva da dignidade humana; 4) um movimento de demarcação de um novo paradigma, uma nova forma de pensar, compreender e agir, na influência, na crítica e na interpretação do pensamento de Bauman, *com* e *a partir* dele.

A produção coletiva do dicionário sociofilosófico não significa a formatação definitiva de conceitos e a construção de amarras impeditivas de novos discursos e compreensões. Estaríamos na contramão do percurso teórico de Bauman. Contudo, a complexidade ou plurivalência do pensamento de Zygmunt Bauman e seus modos de operação teórica, múltiplas tradições sociofilosóficas que incorpora, desafiam a este empreendimento, não para fechar as perspectivas do filósofo social, mas para marcar amplitude, alcance, força e potencialidade da sua teoria. Desse modo, a organização de um dicionário sociofilosófico, em metodologia crítica e hermenêutica, permite um primeiro movimento na sistematização do ambivalente/plurivalente conhecimento produzido por Bauman.

A dimensão do crítico se identifica com o percurso teórico de Bauman, pois parece estar presente desde os primeiros momentos de sua obra. O próprio Bauman assume a influência gramsciana-marxiana e segue por tal via até sua morte nos primeiros dias de janeiro de 2017, ao incorporar, por esse viés, a teoria crítica ao longo de sua produção intelectual. Sem abandonar as influências que comumente denominam-se de esquerda e do interior dessa corrente de pensamento, torna-se seu crítico, também, nos ensinando o valor da compreensão teórica e prática da ambivalência/plurivalência, pois, as coisas, os discursos, as ações, os indivíduos, não são ou nem sempre são o que parecem ser. Bauman incorpora (CASSOL, 2018), em sua teoria, elementos da perspectiva dialética – mas de dialética disposta ao diálogo permanente – estende suas passadas teóricas para a hermenêutica como necessidade da compreensão plural/pluralizadora/sociológica e assume aproximação com o liberalismo iluminista, como interpreta Pithan da Silva (2010, p. 78-9). Os elementos que se nos apresentam, carecem de interpretação, de ressignificação e aprofundamento, tanto no mundo acadêmico quanto no cotidiano social. A necessidade de operar esforços nesse sentido, também identifica que Bauman mantém o diálogo como veículo de

aproximação com as diferenças, não as encobrindo, mas assumindo conflitos como elementos desencadeadores da necessidade de compreender, de estabelecer sentidos e gestualidades que implicam o movimento em direção ao outro/outra e o desacomodar do indivíduo. Do mesmo modo, é também momento de se colocar na contingência, ou seja, na compreensão de que as verdades – como afirmaram filósofos antigos – não são absolutas, precisam ser construídas e instituídas nos consensos e passam, desse modo, a compor a cultura.

É nessa compreensão que conectamos a gênese de um dicionário crítico e hermenêutico, construído do horizonte plural, com vários pensares, com vários olhares. Uma produção consciente de sua relatividade e provisoriedade, mas intuindo debate, talvez primeiro, no sentido de, humildemente, certificar a necessidade de um pensar que opere justamente na liquidez, incorpore elementos das constituições sólidas, ressignifique e desenvolva redes, pontes, conexões com condições de contribuir com a vida, com a existência, com os indivíduos, com as comunidades e com as sociedades, tanto na dimensão do concreto, do real, quanto do simbólico, do imaginário, dos sentidos e dos significados.

Este empreendimento guia-se pelas sendas metodológicas da hermenêutica pluralizadora, como a compreendemos a partir de Bauman, e da positividade que se estabelece na ambivalência/plurivalência como a compreende Bauman. Desse modo, adotamos a hermenêutica pluralizadora em oposição à hermenêutica singularizadora, pois ela indica um caminho metodológico que amplia a compreensão, as alternativas, as percepções e sugere que "o texto pode ser compreendido de um modo diferente e, se isso não é o bastante, de outro modo, e ainda outro" (BAUMAN, 1998, p. 246). Em tal linha metodológica, podemos dizer que os/as intérpretes estão autorizados a negociar, "e quem negocia não mata" (BAUMAN, 1998, p. 246), antes o contrário, abre-se aí a pauta de diálogo. A hermenêutica pluralizadora, ao contrário da hermenêutica singularizadora, preanuncia um ser voltado para o texto e atitude em direção ao diálogo, evitando ser voltado para o assassínio e para ações que conduzam à morte (BAUMAN, 1998, p. 246). Desde o conjunto da obra de Bauman, aprendemos que "hermenêutica" e "pluralizadora" expressam a ampla liberdade que indica "nada ter sido estabelecido para sempre" (BAUMAN, 1998, p. 246). Isso porque, segundo Bauman, "No jogo chamado liberdade, a diferença tende a ser toldada ou completamente obliterada. [...] A história está cheia de assassínios de massa cometidos em nome de uma e única verdade" (BAUMAN, 1998, p. 248). Bauman cita Marquard, para justificar a concepção de "hermenêutica pluralizadora" e para significar "exatamente a variedade" como "a possibilidade da liberdade humana" (BAUMAN, 1998, p. 249).

Assim, preliminarmente, desenhamos a metodologia guia deste dicionário crítico-hermenêutico Zygmunt Bauman: 1º) elencar conceitos trabalhados por Bauman e conhecidos/reconhecidos por seus estudiosos, a partir de construção preliminar e consultas prévias, sondando acerca do interesse em colaborar; 2º) realizar seleção de conceitos para serem teorizados. A terminologia "conceitos" referida à exaustão, na

proposta de construção de um dicionário crítico-hermenêutico Zygmunt Bauman, também pode ser compreendida e tratada como "categorias" e, ainda, "verbetes", o que nos aproxima com mais propriedade da ideia tradicionalmente estruturada de dicionário; 3º) acolher voluntários/as dispostos/as a tematizar conceito (s) e desenvolvê-lo(s) teoricamente, na perspectiva baumaniana, com possibilidades dialéticas, hermenêuticas e críticas; 4º) organizar as produções, assinadas individual e/ou coletivamente, em ordem alfabética; 5º) a primeira versão, bem como as subsequentes, suscetíveis às críticas teóricas e debates serão colhidas como elementos para as atualizações, para novas edições e ampliações dos sentidos no intuito de qualificar, constantemente, a obra.

Quanto à sistemática do *Dicionário Crítico-Hermenêutico Zygmunt Bauman*, prevê-se: a) conceituadores/as apresentam o (s) termo (s), situam no contexto, desenvolvem a compreensão, indicam fontes e sugerem leituras, tanto baumaniana quanto outras para permitir ao leitor/à leitora focalização, ampliação e pluralização da conceitualização; b) os conceitos/categorias/verbetes trabalhados, nesse primeiro momento, passam por análise da organização e, havendo divergências ou sondagens que se evidenciam necessárias, realizam-se contatos a título de revisões, consensualidades e validações; c) na perspectiva da continuidade da obra, estudiosos/as, pesquisadores/as e interessados/as, na região, no Brasil e no mundo, dispostos/as a construir, como colaboradores/as e autores/as de conceitos, serão contatados/as ou podem contatar a organização para submeter novos conceitos, sentidos, verbetes e interpretações. Desse modo, consideramos a possibilidade de manter um fluxo contínuo para qualificar o projeto, atualizar e desenvolver novas edições. A empreitada construtiva da obra e/ou o desenvolver do projeto Dicionário Crítico-Hermenêutico de Zygmunt Bauman está aberta ao encontro de novas partes autoras; d) sempre que houver interesse em participar da composição do dicionário, com contribuições nas construções de sentidos às terminologias baumanianas, categorias/conceitos, os organizadores, Claudionei Vicente Cassol, Sidinei Pithan da Silva e João Nicodemos Martins Manfio mantêm o arquivo e a dinamização dos dados, compilando-os para nova edição. As partes interessadas podem desenvolver reflexões a partir de sugestões de verbetes/categorias ou, ainda, sugerir novos conceitos/categorias/verbetes.

Os conceitos extraídos da teoria de Zygmunt Bauman que, em nossa compreensão, podem ser também tratados, nesse primeiro momento de construção do Dicionário Crítico-Hermenêutico Zygmunt Bauman, como categorias, no entendimento tradicional das obras similares, especialmente da Língua Portuguesa, são, mais especificamente, denominados verbetes. Independente da denominação que o vulgo e/ou a própria ciência lhes atribui, neste trabalho preferimos a terminologia "conceito" pela característica do pensamento de Bauman, dos elementos teóricos que lhe são caros e constitutivos de sua estrutura sociofilosófica. Sem quaisquer prejuízos e/ou deméritos, o termo "categorias" também pode ser adotado como sinônimo, mantendo as propriedades da obra e do pensamento de Zygmunt Bauman. Como apresentado nos itens imediatamente anteriores, o uso do termo "provisório" indica

que os conceitos/categorias propostos se encontram abertos para inclusões a partir dos contatos com os/as pensadores/as e a acolhida das sugestões que deles/delas emanam.

Quanto aos conceitos/categorias não eleitas pelos/as convidados/as e/ou pensadores/as a partir de Bauman, para serem desenvolvidos/teorizados, nesse primeiro momento, ficarão disponíveis para novas edições da obra. A metodologia, como nos parece ter sido evidenciada, não se ocupa do esgotamento dos conceitos/categorias, tampouco dos seus sentidos; coloca-se como instrumento motivador de estudos, debates e reconstruções constantes, o que nos parece ser próprio de um paradigma ambivalente.

AMBIVALÊNCIA/AMBIGUIDADE

Felipe Pinheiro

Aos postulados apregoados lexicologicamente, tanto ambivalência *[ambi+valência]* quanto ambiguidade *[lat. ambiguitate],* evocam sentido de arcabouço semântico contingencial, seja pela insofismável imbricação para com determinada obscuridade/desinteligibilidade em sede desta (ambiguidade), seja pela dualidade de representação semântica ao *lócus* daquela (ambivalência). De tal sorte, poder-se-ia predicar ambivalência como dupla concretização em perspectiva de unicidade, diversamente à cognominada polivalência/plurivalência (personificação de múltiplos estados em determinada univocidade), enquanto ambiguidade, por sua vez, delinear-se-ia como profunda homiziação/inexistência de apreensão e incrustação assertiva de significado (FERREIRA, 1999, p. 117.) ou, ainda, sumária delegação à significância, matizada pela subjetividade do processo hermenêutico-pessoalizado, isto é, pelas características de leitura/observação do respectivo hermeneuta. Destarte, "As palavras mudam de significado ou porque as coisas se modificam ou porque a 'constelação psíquica', sob cuja influência nasce o sentido do objeto, se altera graças a causas diversas" (REGULA, 1952, p. 26.); daí retrotranscrito processo interpretativo (*Auslegung*) graduar-se como derradeira esfera hermenêutica *(Hermeneutik)*, consubstanciado dado método hermenêutico empregado para apreensão semântica como meio de consecução de ilação interpretativa, seja em determinável *norma (Non ex regula jus sumatur, sed ex jure, quod est, regula fiat/da regra se não extraia o Direito, ao contrário, com o Direito, tal qual na essência ele é, construa-se a regra.), conjuntura fática* ou *oração linguística* (MAXIMILIANO, 2018, p. 1- 43.).

Para tanto, demonstra-se plausível, entrementes a cabível, plasmação de singela exemplificação. À título ilustrativo, pela valia de perlustrações literárias, acudiria às grafias de Dante (2017a), vivificar os anafóricos ideais mitológicos, por donde emanaria Caronte/Caron – havido como barqueiro solitário do rio Aqueronte, travessia das desafortunadas almas rumo aos portões do inferno, homogeneamente à consequente desesperança, posto que "deixai, ó vós que entrais, toda a esperança!" (ALIGHIERI, 2017a, p. 27.). Outrossim, pelas mesmas vertentes fluviais, ao largo de círculos dantescos, correria a pena de Rosa (2001), para demudação de precedente pai ordeiro à condição de uma respectiva *terceira margem do rio* (ROSA, 2001, p. 66-71.). Dealbar denota-se que tanto ao âmago de Caronte/Caron quanto ao imo de inominado pai, radicam-se predicados de ambiguidade e ambivalência. Diga-se, assim, elementarmente, pela condição inata/intrínseca de duplicidade existencial desse (pai), vez representar existência e sucumbência, fática subjetividade de significância empregada ao mesmo, ponderando-se razoável a atribuição amiúde e

concomitante de vida e morte, perlongada pela ambiguidade motivacional de referida *persona*. Caronte/Caron, por sua vez, do imbuído mister de singrar pelo breu lacunar da furtividade existencial, acresceria, inexoravelmente, vazão ao paradoxo de vida na morte, posto que essa (morte) insignificaria negação daquela (vida). De tal, o paradigma dicotômico-subversivo de morte como vida, vida como morte, bem como a possibilidade em cabal esfera de plena/completa inabstração semântica. Conseguintemente, granjeando-se ilação de aplicabilidade bipartite, (a) ora plasmando diversidade às acepções de ambiguidade e ambivalência, (b) ora homogeneidade pela valia de depreensão de prepostas arcadas como sinônimas. Sobressalte-se, pois, demais grafias dotadas de tais secções binárias dentre supracitados conceitos, tal dá-se: pela sempiterna querela *razão* e *devaneio*, superveniente de robusta criticidade à deturpação inserta ao *veraz* e *quimérico*; pelas desditas de uma virtude projetada, anacronicamente, aos andrajos do honorável fidalgo *Don Quijote de La Mancha* (SAAVEDRA, 2016.). Entrementes à forja de outrossim modal, sublevada ao cerne do cognominado mito fáustico, por onde reverberam abstrações de malsonância à *ciência* e à *natureza* – matizadas pelo jaez de *credulidade eclesiástica* e *impulsividade imanente do ser*. Daí a quase colimação de *espírito* e *natureza* (em sopeso analítico-hegeliano), lastreando tridimensionalidade em ambivalência/ambiguidade/polivalência, vez que "voa sem confusão, desde o superno empíreo, a vária terra, ao negro inferno!" (GOETHE, 1960, p. 20). Há-se, desse modo, (a) céu, (b) terra e (c) inferno – qual um mesmo "Il poema sacro, al quale ha posto mano a cielo e terra/ Se este sacro poema houver podido, (Em que tem posto a mão o céu e a terra/O poema sacro, ao qual há-se posto mão ao céu e terra [...]" (ALIGHIERI, 2017b, p. 128). Assim, a réplica ao sibilar latente, "tornai-me a aparecer, entes imaginários, que me enchíeis outrora os olhos visionários!" (GOETHE, 1960, p. 11), dar-se-ia aos espectros recônditos da vultividade *mnemônica*, por onde restariam reedificadas as vicissitudes do ontem, pelas vivências do hoje, grandiloquente ambivalência de *vogo* e *antanho*, já que, em esfera finalística, as sombras tornariam a transpassar céleres/ligeiras – "aí vindes outra vez, inquietas sombras...?" (MACHADO DE ASSIS, 2016, p. 445.), volvendo ao *status quo ante* ou tornando à terra o que a pertencia (ALIGHIERI, 2017a, p. 30.). Portanto, de modo assaz apodítico, subsumir-se-ia, elementarmente, ambivalência ao "Estado caracterizado pela presença simultânea de valorizações ou de atitudes contrastantes ou opostas", enquanto que ambiguidade à "possibilidade de interpretações diversas ou presença de alternativas que se excluem." (ABBAGNANO, 2007, p. 36.).

Sem embargos ao retromencionado verniz propedêutico e às ilustrações literárias, pelas perscrutações baumanianas, a forja ambivalente representa emanação da característica primária de intelecção dentre *dado* e *constituído*. Portanto, denotando-se subproduto do acionário cognitivo de classificação (inclusão/exclusão) para com determinados nichos aplainados/equalizados, mediante implemento do critério de segregação/diversificação, nascido imediatamente do peculiar impulso nominativo; por tal, a postulação de ambivalência à categoria de *alter ego* linguístico, por onde no liame górdio dentre *ordem* e *caos*, erigir-se-ia o peculiar imperativo societal de

normatização e *classificação* (BAUMAN, 1999b, p. 9-26.). Desse modo, a conjuntura "torna-se ambivalente quando os instrumentos linguísticos de estruturação se mostram inadequados; ou a situação não pertence a qualquer das classes linguisticamente discriminadas ou recai em várias classes ao mesmo tempo" (BAUMAN, 1999b, p. 10.). Para tanto, fulcral sobrevém luzidia confrontação dentre *norma* e *anomia*, imbuída aos arcabouços de *ordenação* e *caos*, posto que pertinaz labor moderno assentara âmago à defrontação de *naturalidade* e *artificialidade*, logo o acionário simbólico de colmatação à *naturalidade* pela *artificialidade classificatório-normatizante*, procede, consectariamente, por gestar novel fenômeno semântico de face ambígua, que há de incorrer em um novo paradigma de acepção ambivalente, este, brevemente, demandante de outra tentativa de extinção de sua dubiedade, pela também cíclica classificação-reclassificação. Destarte, desvela-se vasta "virulência processual", isto é, alicerçado engendro cíclico – espécime de *racionalidade* criadora de movimentos autopoiéticos por cuja variância tornaria sempre ao problema inicialmente combatido, transmudando o sujeito detentor do arquétipo-processual em objeto da racionalidade circundante (similaridade encontra-se no estudo de Pierre Bourdieu – denominado *A Dominação Masculina* (2002), donde o sujeito detentor do arquétipo-processual de sujeição é também sujeitado pelas dinâmicas de racionalização, tornando-se igualmente objeto de suscitada *racionalidade simbólica*). Tamanha persecução ensejando a alocação das manifestações sociais às diretrizes da normalidade paradigmática, se por um lado perfazeria a classificação no paradigma ordenador, por outro lado, culminaria por intercambiar a *finalidade de normalidade* e o *meio de ordenação-classificação* – aglutinando vestimentas de *meio* a todo e qualquer desiderato contemporâneo, como mórbido brado asfíxico ante à lacuna desconfortante da ambiguidade. Assim, demonstrando-se o implemento de ordenação da *naturalidade* pela *artificialidade*, como forma de resposta à contigência/insegurança/incerteza (diga-se, portanto, que pelas vias deste fenômeno será possibilitada a ascensão da *Retrotopia* (BAUMAN, 2017) – *vide: verbete sobre o conceito citado* -, prospectivamente à liquefação das arcadas – avocada da "liquidação" dos sólidos.). De modo simplório, pode-se postular que a criação de ordenação aos nichos modernos, retroalimentará, ciclicamente, a ambiguidade, forjando ambivalência, sendo esta suplantada e, em escamoteada, recriando-se pela própria ordem. Nesse ponto, "Os problemas são criados pela resolução de problemas, novas áreas de caos são geradas pela atividade ordenadora. O progresso consiste antes e, sobretudo, na obsolescência das soluções de ontem." (BAUMAN, 1999b, p. 22.).

Inobstante, frise-se que a magna atribulação desvelada por Bauman (1999b), não reside senão no impulso nevrálgico de ordenação por cuja superveniência possibilita irrupção da ânsia infinda de expugnação à ambivalência, tranzendo consigo também a significação de uma gravosa dilatação da *intolerância*, posto que a altercação societal resta concebida sobre as bases de signos que possibilitam a estratificação mútua/sinalagmática de conformidade aos paradigmas reinantes da *normalidade-classificatória*. *Winston Parva*, ilustrativamente, microcosmos analisado por Elias e Scotson (2000), empregara o critério da temporalidade para ascensão de dados

grupos societais às arcadas de reconhecimento de determinada comunidade, perfazendo uma racionalidade específica donde o tempo de estabelecimento correspondia à importância dispensada nas relações sociais quotidianas.

De mesmo modo, exsurge a peculiar ambivalência figurativa do Estado, com sua *benção* e *via-crúcis*, adventícia de uma autonomia governamental (BAUMAN, 1999b) pareada com o valseio da transnacionalização/globalização – por donde a duplicidade da expansão das relações governamentais e econômicas, apresenta como consequência a estratificação dos cidadãos, que igualmente se demonstram como (a) globais ou (b) locais (BAUMAN, 1999a).

Referido implica, em última esfera, na comutação paulatina das características Estatais – já que em se tratando da conjuntura socio-hodierna, reedificam-se abstrações da significância dos susos: (a) território, (b) povo, (c) governo, (d) soberania e (e) bem-comum (PALLIERI, 1955.) (FERREIRA; FERREIRA, 2009, p. 45-70), prosseguindo a autonomia governamental, perlongada pelo quinhão territorial, por facultar o "cerramento de olhos" aos fatores de direitos humanos/dignidade humana, enquanto cose a canonizada e diuturna "abertura de mercados", "expansão de livre comércio". Portanto, como propugna Bauman (2008a), concebe-se concomitante colonização da seara pública pelos anseios do agir privado – obstaculizando e combalindo preceitos primários da clássica *teoria de Estado.* Rousseau (2013) de há muito alertava sobre a possibilidade de venalização do ideário coletivo pelas pretensões egoísticas, obtemperando acerca da necessidade de seguir as vias da soberania, vez que essa significaria estritamente a vontade geral – indivisível e inalienável. Todavia suscitada acepção clássica de soberania há contemporaneamente sofrido diversas ingerências, avanços e estagnações. Logo nos escritos baumanianos, a novel criação de "soberania" teratologicamente desampara as instituições públicas e órgãos de preconização societal, fundando priorização a todo e qualquer espectro mercadológico em prejuízo aos requerimentos sociais ou às necessidades populacionais. Dessa forma, a antiga objetivação pelo Estatal, assaz panfletada e ponderada por Hegel (1995), desloca-se para o âmbito consumerista, sendo implementada pela aquisição e pelo *poder simbólico* de posse/detenção (BAUMAN, 2008b.) - *é-se* à medida do *ter-se*. O antigo processo de *subjetivação do espírito* incorre no vício *reificatório*, naturalizando-se de modo ambivalente, (a) seja pela perda da cognição-categorial do ser como outrem, adventícia de uma problemática formativa do reconhecimento (HONNETH, 2018); (b) seja pela falácia da objetivação, eivada de *racionalidade instrumental* impeditiva (LUKÁCS, 1989). A diferença e o impacto social das teorizações de Honneth e Lukács foi muito bem elucidada por Hamel (2019), sendo que a inexequibilidade de consecução de um ser-para-si-consigo-no-outrem, agrava-se pela fantasia da integralização social soerguida em discursivas oblíquas embasadas no individualismo e na mitologia meritocrática, inflamadas por uma suposta liberdade negativa aquém da verossimilhança social – "faça por si, apenas para si", "trabalhe enquanto os demais repousam", "seja seu próprio chefe", "controle seus horários". Nestes corriqueiros proselitismos do implemento meritó-

rio, paralelamente, prossegue em contracorrente a sempiterna patrimonialização da esfera pública, pois "conforme a esfera pública vem sendo colonizada, de maneira furtiva porém firme, pelos interesses privados, podada, descascada e limpa de suas conexões públicas e pronta para o consumo (privado), mas dificilmente para a produção de laços (sociais) [...]." (BAUMAN, 2008a, p. 23.), deixa de cumprir com a obrigatoriedade de franqueamento de serviços públicos minimamente escorreitos à sociedade subscritora Estatal, tergiversando da imperativa defesa de direitos individuais-sociais-metaindividuais.

A *pari passu*, pelo *trabalho de Sísifo,* submergido da aplicabilidade de resolução ao irresilível, lastreado na produção ordenatória – edifica-se a aspiração vital de decomposição ao diverso, a reverberante obrigatoriedade de igualdade de características. A ordenação líquida demanda, qual a sociedade requer, diretrizes de inopinada planificação de predicados, furtando-se do reconhecimento de nichos societais dotados de diferenças e dicotômicos ao vislumbre ordenador. A análise econômica faz-se encimada ao mister de proteção dos direitos fundamentais/humanos/sociais/ambientais/difusos, o Direito confunde-se com a lei, sendo subsumido ao exíguo processo de legiferação e literalidade, por donde os grilhões de *igualdade formal* atravancam a vigência da cognominada *equidade material*. Qual seja o ponto de colimação, granjeia-se sempre a tônica irredutível, a vida se faz líquida; medo, ansiedade/inseguridade, todas as formas de existência espalham e esboroam pelo ar/zéfiro/vento invariável vazio – vez que aos pontos cardeais, não mais reside austera e empertigável possibilidade de orientação/chegada, tampouco ao hoje se dispõe amanhã, atendo-se ao badalar célere – inalcançável – das horas. Ao tempo, infatigável fluído, acodem predicados de monetização e as sanções penológicas passam a se cominar pelo critério temporal (FOUCAULT, 1987). De tal modo, que a reconfiguração social e das estruturas integrantes da sociedade, pela constante remodelação do paradigma ordenatório-classificatório, demonstra-se inexequível face à nevrálgica obsolescência, restando tépidos os esforços de recriação, assim – "É pouco provável que essas formas, quer já presentes ou apenas vislumbradas, tenham tempo suficiente para se estabelecer, e elas não podem servir como arcabouços de referência para as ações humanas, assim como para as estratégias existenciais a longo prazo, em razão de sua expectativa de vida curta" (BAUMAN, 2007, p. 7.). Aqui, cumpre referir Bourdieu (1998), por cujas abstrações sopesam necessidade de mínimo controle sobre o presente-conjuntural, em se ensejar qualquer espécime de mudança sobre o paradigma de um futuro projetado. Portanto, "A capacidade de fazer projeções do futuro é a condição de todos os comportamentos considerados racionais [...] Para conceber um projeto revolucionário, isto é, para ter uma intenção bem pensada de transformar o presente em referência a um futuro projetado, é necessária uma pequena quantidade de controle sobre o presente." (BOURDIEU, 1998, p. 96-7.).

A ambivalência demonstra-se crescente e finalística em si, aplacando de todo viço os arcabouços sociais. Conseguintemente, as disposições normativas dissociam-se edificando correntes diferenciadas de controle social – advindas

de (a) Estado e (b) sociedade – disrupção característica em sede da respectiva *modernidade líquida* (para tanto, indica-se a leitura do estudo entitulado *Das Paradigmáticas Perspectivas de Estigmatização Socio-hodiernas, Deliberações Simbólicas da Anomia Convencional – Imbricadas à Esfera de Reconhecimento Societal* – apontado, nesta feita, como indicação bibliográfica.). Logo a segregação ingressa à sala de estar, deita-se no sofá da intimidade e procede por delinear transmutações aos traços citadinos contemporâneos, posto encontrar a estigmatização/estratificação raízes no âmbito societal de inclusão do ser, seja à porta, seja à escola, seja no dia a dia – havida reconditamente pelo autocerceamento de *Heritage Park*, pelas cercas elétricas de alta voltagem, vigilância eletrônica, barreiras e guarnecimento armado. Assim – pode-se "passar boa parte de sua vida afastado dos riscos e perigos da turbulenta, hostil e assustadora selva que começa logo que terminam os portões da cidade" (BAUMAN, 2001, p. 118.). Desse modo, pela ambivalência/ambiguidade, conceitos importantes e fios condutores da teoria baumaniana, a secção habermasiana dentre "sistema" e "mundo da vida" (HABERMAS, 1998.), vê-se, novamente, enfrentada/contestada por sua *aporia* de origem (ADORNO; HORKHEIMER, 1985.), quando relações amorosas e de amizade coligem-se no *racionalismo mercantil* – enquanto as altercações sociais transmutam-se a *"networking's"*. Diga-se, hodiernamente, para cada acionário radicado aos nichos individuais de vivência, correspondente aponta ao ideário mercadológico – ser jubiloso é ter felicidade, felicidade adquirível nos shoppings centers, gestada às comunidades lacônicas de compras, residente nas prateleiras virtualizadas dos smartphones, dotada da condição de mera ferramenta de escambo, definidora dentre o *eu* e o *eles* – todavia profundamente matizada pela inexistência latente de *nós*.

INDICAÇÕES DE LEITURA

BAUMAN, Zygmunt. **Medo Líquido.** Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAZZANELLA, Sandro Luiz. O Conceito de Ambivalência em Zygmunt Bauman. **Cadernos Zygmunt Bauman.** v. 02, n. 4, p. 59-82, dez. 2012.

CASSOL, Claudionei Vicente. Ambivalência, Solidariedade e Educação: entre o indivíduo e o social. **Revista Brasileira de Educação.** v. 25, p. 1-20, mar. 2020.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais.** Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

PINHEIRO, Felipe. Das Paradigmáticas Perspectivas de Estigmatização Socio-Hodiernas, Deliberações Simbólicas da Anomia Convencional – Imbricadas à Esfera de Reconhecimento Societal**.** In: HAMEL, Marcio Renan. **Temas Contemporâneos do Direito 2019: Campus Passo Fundo/RS.** Porto Alegre: Editora Fi, 2019. p. 11-32.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia.** Tradução de Alfredo Bossi e Ivoni Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos.** Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia: Inferno.** Tradução de Xavier Pinheiro. 12. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017a.

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia: Paraíso.** Tradução de Xavier Pinheiro. ed. 12. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017b.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as conseqüências humanas.** Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999a.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência.** Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1999b.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida.** Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Retrotopia.** Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BAUMAN, Zygmunt. **Sociedade Individualizada: Vidas contadas e histórias vividas.** Tradução de José Gradel. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a.

BAUMAN, Zygmunt. **Tempos Líquidos.** Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para Consumo: A transformação das pessoas em mercadoria.** Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008b.

BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina.** Tradução de Maria Helena Kühner. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BOURDIEU, Pierre. **Contre-feux.** Paris: Liber-Raisons d`Agir, 1998.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os Estabelecidos e os Outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade.** Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa.** 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FERREIRA, Lier Pires; FERREIRA, Miriam. Elementos do Estado. In: ROCHA NETO, Alcimor et al. **Curso de Teoria Geral do Estado.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2009. p. 45-70.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão.** Petrópolis: Vozes, 1987.

GOETHE, Johann Wolfgang Von. **Fausto.** Tradução de António Feliciano de Castilho. v. 15. Rio de Janeiro: W.M. Jackson Inc. Editôres, 1960.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la Acción Comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social.** Traducción Manuel Jimenez Redondo. Buenos Aires: Taurus Alfaguara, 1998.

HAMEL, Marcio Renan. Reificação: Uma Categoria Reformulada pela Teoria Crítica? **Pensando: Revista de Filosofia (UFPI).** Piauí, v. 11, n. 22, 2020.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): Volume III – Filosofia do Espírito.** Tradução de Paulo Meneses. v. 3. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

HONNETH, Axel. **Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento.** Traduzido por Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe: estudos de dialéctica marxista.** Tradução de Telma Costa. Rio de Janeiro: Elfos Editora, 1989.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. **Todos os Romances e Contos Consagrados de Machado de Assis: Volume 2.** v. 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

MAXIMILIANO, Carlos. **Hermenêutica e Aplicação do Direito.** 21. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2018.

PALLIERI, Giorgio Balladore. **Diritto Costituzionale.** 4. ed. Milano: Giuffrè, 1955.

REGULA, Moritz. **Grammaire Française Explicative.** Berne: Francke Verlag, 1952.

ROSA, João Guimarães. **Primeiras Estórias.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social: ou princípios do Direito Político.** Tradução de Ana Resende. São Paulo: Martin Claret, 2013.

SAAVEDRA, Miguel de Cervantes. **O Engenhoso Fidalgo D. Quixote de La Mancha: Primeiro Livro.** Tradução de Sérgio Molina. 7. ed. v. 1. São Paulo: Editora 34, 2016.

ASSIMILAÇÃO

Altair Alberto Fávero – Carina Tonieto

Mesmo que, literalmente, assimilação signifique "tornar semelhante", Bauman (1999, p.114, grifos do autor) utiliza a metáfora "*armadilha"* para introduzir um estudo de caso na sociologia da assimilação. Trata-se de uma armadilha, pois a assimilação constituiu uma forma sutil de atrair "suas vítimas para um estado de crônica ambivalência com a isca de bilhetes de ingresso no mundo livre do estigma da alteridade". Embora, originalmente, "assimilação" foi usada na Biologia, referindo-se aos atos de absorção e incorporação realizados por organismos vivos, seu uso para fenômenos sociais se dá no século XIX no contexto dos nacionalismos.

Para Bauman (1999, p.116), "o que tornou esse termo *biológico* atraente para os que buscavam um nome para novas práticas *sociais* foi, acima de tudo, a assimetria que implicava a inequívoca unidirecionalidade do processo", ou seja, "assimilação" consistia em um organismo ativo que absorvia partes de um determinado ambiente para satisfazer suas necessidades e, com isso, transformava tais partes como integrantes do seu próprio tecido. O corpo vivo e ativo injetava seus próprios conteúdos e formas em algo totalmente distinto dele, graças a um processo de absorção. E foi, dessa forma, que o Estado moderno conseguiu promover um processo de similaridade e uniformidade. "Na sua essência", arremata Bauman (1999, p.117-118), "assimilação foi uma declaração de guerra à ambiguidade semântica", ou seja, uma forma sutil de conferir autoridade e significados obrigatórios a todos e assim instituir uma "ordem *artificialmente* planejada" para poder "separar as categorias 'ajustadas' das 'desajustadas', as 'de valor' das 'inúteis' e estabelecer as condições nas quais podia ocorrer a passagem das segundas para as primeiras". Nessa direção, assimilação aponta para um processo de adaptação a uma determinada ordem considerada superior e, portanto, mais adequada enquanto forma de vida. As categorias utilizadas são, portanto, segregadoras e definidoras de hierarquia social, cultural, política, ética, estética e epistemológica, em que determinados sujeitos e seus modos de vida são considerados ajustados e valorados, enquanto outros são relegados à margem pelo seu suposto desajustamento e inutilidade.

Nesse sentido, analisa Bauman (1999, p.118-119), "assimilação era uma confirmação indireta da hierarquia social das formas existentes de vida", definindo que havia uma forma superior de vida e outra inferior, transformando a desigualdade em axioma, o que promove "a discriminação de setores 'desajustados'" e legitima a "hierarquia existente" como imutável. O programa de assimilação tornou-se, também, uma importante arma no esforço da nação-Estado moderna de combater e neutra-

lizar "o poder de resistência de instituições competidoras de controle social". Os súditos do Estado foram transformados em "objetos de presumível assimilação", pois, com isso, poderiam abandonar a lealdade aos grupos e aderirem aos ideais mais amplos da nação. A partir disso, "haveria descrédito e enfraquecimento das fontes potencialmente competidoras de autoridade social, comunitária ou corporativa" (BAUMAN, 1999, p. 119). A assimilação visava, portanto, "afrouxar o laço em que esses grupos competidores mantinham seus membros" (BAUMAN, 1999, p. 119) e, com isso, eliminar a ameaça da estrutura de dominação, ou seja, tensionamento e rompimento de laços identitários e de cooperação de determinados grupos é condição para a adesão a um modo de vida padronizado e uniformizado em prol do bem comum: aos que tentavam imitar os padrões dominantes e suprimir os traços identitários originais denominava-se "progressistas"; aos que resistiam e não eram hábeis suficientemente para se livrar dos traços residuais denominava-se "atrasados".

No cenário da institucionalização da ordem da modernidade necessária à formação e à consolidação do Estado-nação, o convite à assimilação era sedutor e desarmava toda e qualquer forma de resistência, pois vinha disfarçado de benevolência e tolerância. Conforme observa Bauman (1999, p.119, grifos do autor.), "o projeto assimilatório entrou para a história como parte do programa *liberal*, da posição tolerante e esclarecida que exemplificava todos os traços mais caros de um 'Estado civilizado'"; porém, disfarçava a coerção de que "a oferta assimilatória devia ser tacitamente assumida". "Sob a política de assimilação", denuncia Bauman (1999, p.120), "o tratamento tolerante dos *indivíduos* estava indissoluvelmente ligado à intolerância para com as coletividades, seus modos de vida, seus valores e, acima de tudo, seus poderes de legitimação de valor". O Estado civilizado, tolerante e benevolente exigia a adesão a um modo de vida (social, cultural, político, ético, estético e epistemológico) em detrimento de tantos outros. Ou seja, a construção da identidade nacional foi forjada na assimilação compulsória do modo de vida de um grupo considerado superior, relegando a exclusão, a marginalização e tantos outros, forjando a divisão entre "nós" e "eles".

O desafio para os Estados era o de estabelecer certa "homogeneidade social" pautada por um ordenamento que superasse as diferenças e, ao mesmo tempo, identificasse os "normais" e os "estranhos", sendo esses últimos àqueles que não se reconheciam e não deixavam se enquadrar em categorias dominantes (BAUMAN, 1998; 1999). No entanto, "os estranhos" carregavam a potência da ambivalência como "possibilidade de conferir a um objeto ou evento mais de uma categoria, é uma desordem específica da linguagem, uma falha na função nomeadora (segregadora) que a linguagem deve desempenhar" (BAUMAN, 1999, p. 9) e, portanto, era necessário que o Estado civilizador e tolerante enfrentasse tal resistência. Para Bauman (1998; 1999), tal empreendimento foi levado adiante, utilizando duas táticas: "antropofágica", em que os estranhos tornar-se-iam em iguais pelo aniquilamento de suas peculiaridades e, desse modo, assimilariam e seriam assimilados pelo modo de vida superior eliminando diferenças (estratégia do liberalismo); e "antropoêmica" em que

o componente biológico determinava quem eram "os estranhos" e, dessa forma, o determinismo biológico os fixava em um determinado lugar notadamente excludente e, caso necessário, seriam eliminados para, desse modo, eliminar o diferente (estratégia racista).

Na primeira tática, a assimilação é possível devido à maleabilidade cultural e à plasticidade dos indivíduos; na segunda, há a impossibilidade da assimilação devido ao determinismo biológico que justificava a exclusão e a eliminação dos diferentes. Para Bauman (1999), a segunda tática aponta para as consequências de processos radicais de homogeneização, que são o genocídio e o extermínio dos "estranhos" com o objetivo de levar adiante e a qualquer custo o projeto moderno de pureza. Desse modo, é surrupiada a humanidade dos "estranhos", "desajustados", "inúteis", "ambivalentes", já que não maleáveis, adaptáveis, ajustáveis; em suma, não assimiláveis. Já, a primeira tática não pretende ser tão intransigente no tratamento das diferenças e valendo-se do discurso da tolerância e da benevolência, constitui-se em uma "armadilha" aos "estranhos".

A armadilha consiste em uma "oferta assimilatória" ou oferta de "tornar-se semelhante a": (i) disponível a todos, desde que os traços identitários e valores comunitários sejam extintos a fim de eliminar as resistências e inadequações; (ii) a não-assimilação é culpa do "estranho", ou seja, é um problema do indivíduo que não consegue adaptar-se e não das contradições inerentes da oferta. Cabe ao "estranho" reconhecer a sua dificuldade de assimilação; caso não o faça revela sua característica falha moral. O estigma, nesse contexto, revela a falta de habilidade do sujeito em assimilar um novo modo de vida, seus princípios e valores e reforça a culpa da vítima, ou seja, "as vítimas do preconceito são convidadas a levar a culpa por sua rejeição" (BAUMAN, 1999, p. 150) e a vergonha cabe aos "desajustados". O processo de assimilação (tornar-se semelhante) é visto, então, como um modo de conversão e "aculturação" a fim de apagar traços característicos de determinado modo de vida ou cultura para obter reconhecimento e se reconhecer como nativo. Assimilar é adaptar, internalizar novos modos de ser, fazer, conhecer e viver; é aderir a valores e premissas supostamente emancipatórios que definem o limite entre "os estranhos" e os "não estranhos"; é aderir a um modo de vida inventado e considerado o melhor, levando em conta, conscientemente, que não significa necessariamente o melhor para todos.

Grande parte da teoria sociológica moderna foi formulada, tendo como referência a experiência judaica e, de modo especial, a história dos judeus alemães. Eles representavam o ponto limítrofe entre "as pequenas comunidades judaicas ocidentais bem estabelecidas e, no geral, afluentes e as vastas camadas orientais de judeus empobrecidos". Assim, nas palavras do próprio Bauman (1999, p.122), os judeus alemães "serviram de área de teste para a viabilidade da assimilação cultural como veículo de integração social em uma sociedade moderna (ou melhor, em processo de modernização)".

Os judeus caíram na "armadilha assimilatória", crendo que a minimização das particularidades e diferenças culturais, em prol da constituição de uma "cultura nacional uniforme", faria com que as semelhanças humanas fossem reconhecidas e consideradas. Vale ressaltar que toda a proposta de melhoria social é fruto do empreendimento de uma elite que detém e protege o direito de julgar os esforços para superar a inferioridade cultural e que o processo assimilatório implica em reconhecer a "sua incontestável superioridade" (BAUMAM, 1999, p. 125). Para os que intentavam ser modernos e isso implica remover as marcas do ser judeu (deixar de ser "os outros"), os esforços não foram recompensados, pois quanto mais se negava a sua condição judaica, em prol da cultura alemã (paixão assimilatória), mais ela era reforçada. O genocídio dos judeus apontou para o significado de ser "os outros", apesar das tentativas assimilatórias e da "aventura assimilatória", pouca coerência restou. Afirma Bauman (1999, p. 149) que a vaidade do projeto assimilatório foi "exposta com uma brutalidade que não deixou nada para a imaginação nem lugar para a controvérsia".

Para Bauman (1999, p. 152), a assimilação é um fenômeno moderno diferente do "intercâmbio ou difusão cultural em geral", já que sua origem e acepção são resultados de uma proposta moderna de "nacionalização" do Estado. Isso significa que a assimilação é uma proposta de Estado para fins de "unificação legal, linguística, cultural, ideológica da população" e legitimação de sua autoridade por meio da alusão "à história e ao espírito comum e a um modo único e exclusivo modo de vida, mais do que a fatores extrínsecos". Desse modo, a heterogeneidade e as diferentes práticas culturais ou modos de vida eram um obstáculo aos Estados, por isso, empreenderam esforços ou "cruzadas culturais" de modo a impor um padrão cultural reforçado pelo poder, em que a não conformação a tal padrão significava a subversão da integridade nacional. Esse período foi caracterizado pela "intolerância cultural" refletida pela "insuportabilidade" e "impaciência" com diferença e seus derivados: "a diversidade e a ambivalência".

Tal processo confundia, para Bauman (1999, p. 152), "lealdade política" e "confiabilidade" com "conformidade cultural". Assim, a proposta de uma nacionalidade unificada servia tanto para justificar as "cruzadas culturais" quanto para definição de um modo padrão que justificava e legitimava a participação política e as "práticas de exclusão e discriminação" dirigidas aos "desqualificados", que não se ajustavam ao padrão e à ordem estabelecida. O resultado foi aparente fusão entre "cidadania e conformidade cultural", sendo a segunda condição e meio para se chegar à primeira. A "emancipação política", desse modo, era vista como resultado da "eliminação da diversidade cultural" e da "aquisição de uma cultura diferente", o que resultou em processos de busca por mecanismos eficientes de adesão aos "padrões culturais dominantes" e negação ou desautorização de "práticas culturais das comunidades de origem" conduzidas pelos setores "politicamente ambiciosos das populações estranhas" (BAUMAN, 1999, p. 153). Alcançar a cidadania política exercia um poder sedutor no "programa de aculturação".

O empreendimento de "aculturação" colocou em teste a "identidade ostensiva da política e da cultura", revelando a "ambivalência" de suposta fusão que se mostrou, no final, como fracassado "programa assimilatório" já que: (i) a tensão entre assimilação cultural como processo individual e discriminação e emancipação política dos "estranhos", dirigida ao grupo, mostrou-se ineficiente, pois não era possível livrar-se individualmente dos traços dos grupos; assim, o trabalho de ser um intermediário cultural reforçava a afinidade com o grupo. Dessa forma, tal "ambivalência" reforçava o destino comum dos "aculturados" e dos "culturalmente estranhos"; (ii) os "traços culturais adquiridos" reforçavam as diferenças dos "aculturados" responsáveis pela "duplicidade" e "más intenções"; (iii) a assimilação não levava à "incondicional aceitação" pela nação dominante e os "assimilantes" percebiam que haviam "assimilado unicamente o processo de assimilação", isto é, os esforços empreendidos de desprendimento das características das comunidades de origem os colocavam em uma "comunidade de assimilantes" não menos estranha, marginalizada e ambivalente (BAUMAN, 1999. P. 153-154). A assimilação era uma "armadilha" da qual os esforços assimilatórios não conseguiam fugir. No entanto, a constatação das contradições da armadilha e do profundo isolamento reforçava os laços e a disposição para a luta das "vítimas assimilatórias" (judeus), que se recusavam a negar o seu sonho, mesmo diante da maré do antissemitismo "vicioso e racista, com claras conotações exterminatórias", que inundava e destruía o combalido país após a derrocada do Império Alemão (BAUMAN, 1999, p. 154-155).

A assimilação, cerne da engenharia social, constitui-se como domínio do poder, controle de repressão dos "estranhos", dos "outros", da "alteridade". A ambivalência, no entanto, é o processo de negação da uniformidade que tanto a ordem quanto a "armadilha assimilatória" não conseguem eliminar. Vista como refugo, a ambivalência era alvo de raiva, repulsa e suspeita de "poderes mágicos venenosos", já que colocava em xeque os pressupostos da ordem e da assimilação e dava aos "estranhos" condições e poder de resistência diante das armadilhas de adequação cultural (BAUMAN, 1999, p. 160). A resistência ao processo assimilatório é resultado do próprio empreendimento assimilatório, assim como denúncia e resistência ao racismo são resultados do processo racista, que busca negar a alteridade, assumindo padrões de determinismo biológico e superioridade cultural. Assim, acontece com tantas outras "armadilhas assimilatórias" que, em nome da ordem, uniformidade, coesão e desenvolvimento social de uma nação, negam a alteridade e relegam indivíduos e grupos ao lugar de "outros", "estranhos", "desajustados", sob a coordenação de grupos que julgam ter o poder legítimo, já que superiores, para excluir.

Para Bauman (1999, p. 170), nem toda a herança assimilatória foi trágica e nem de todo criativa: traz no seu bojo o poder da ambivalência, da resistência em fazer frente aos processos discriminatórios e anuladores da diversidade e mantém viva a sede de poder e dominação. Queira-se ou não, o mundo é ambivalente e a

ambivalência é o "limite ao poder dos poderosos", a "liberdade daqueles que não tem poder" (BAUMAN, 1999, p. 190) e a "possibilidade de um mundo indeterminável" (BAUMAN, 1999, p. 190) diante das "armadilhas assimilatórias".

INDICAÇÃO DE LEITURA

TRUZZI, Oswaldo. Assimilação Ressignificada: Novas Interpretações de um Velho Conceito. **DADOS/Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, vol. 55, no 2, 2012, pp. 517 a 553. Disponível em: <http://dados.iesp.uerj.br/artigos/?id=914>. Acesso em: 13 jan. 2021.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Z. **O mal-estar na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BAUMAN, Z. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

AUTONOMIA

Arnaldo Nogaro – Rosane de Fátima Ferrari – Luana Fussinger

Na origem grega, *auto-nomia* (lei própria), significa independência, autodeterminação, direito de autodirigir. Para Ferreira (1999), autonomia tem vários sentidos, entre os quais a faculdade de governar-se a si mesmo; direito de se reger por leis próprias; liberdade ou independência moral ou intelectual; condição pela qual o homem pretende poder escolher as leis que regem sua conduta. Em síntese, a autonomia é a maneira de o homem conceber, mas também de transformar o mundo. É o resultado da interação do pensar e do agir humano.

Autonomia é algo que o sujeito desenvolve, constrói. É empreendimento da pessoa que procura resultado, orientação para suas ações. Um indivíduo autônomo age livremente de acordo com plano próprio, ou seja, com concepções construídas de forma consciente ao longo dos anos de sua vida. A autonomia, enquanto atributo identificado com o indivíduo, surge diante da necessidade que nós possuímos de defender-nos perante a ingerência de estranhos em nossas vidas. O direito de defender-nos, de preservar nossa identidade humana e profissional nos autoriza a tomar determinadas decisões, de nossa vontade, como mecanismos de proteção e de sobrevivência no seio do grupo. Assim, a autonomia fica compreendida e se desenvolve em um contexto de relações. Mas há um ponto nevrálgico de ser levado em consideração: ela ocorre nas relações; é primordialmente decisão dos sujeitos, isso a caracteriza como tal. Ninguém é autônomo primeiro para depois decidir, a autonomia vai acontecendo pelas inúmeras decisões que vão sendo tomadas em nossa vida.

Segundo Abbagnano (2007), é um termo introduzido por Kant para designar a independência da vontade em relação a qualquer desejo ou objeto de desejo e a sua capacidade de determinar-se em conformidade com uma lei própria, que é a da razão. Kant contrapõe a autonomia à *heteronomia,* em que a vontade é determinada pelos objetos da faculdade de desejar. A independência da vontade, em relação a qualquer objeto desejado, é a liberdade no sentido negativo, ao passo que a sua legislação própria (como "razão prática") é a liberdade no sentido positivo. Esse ficou sendo o conceito clássico da autonomia. Mais genericamente, falamos hoje, p. ex., de "princípio autônomo" no sentido de princípio que tenha em si ou ponha por si mesmo a sua validade ou a regra da sua ação.

As obras de Bauman em que há maior incidência do conceito são: Vida Fragmentada; A Sociedade Individualizada; Comunidade; Ética Pós-Moderna; Legisladores e Intérpretes; Modernidade e Ambivalência; Vida em Fragmentos.

O conceito "autonomia" aparece adjetivado em suas obras e ele utiliza-o para pessoas, objetos, instituições, organismos, ou seja, com caráter pessoal e impessoal. Assim, encontramos: autonomia moral; autonomia social e individual; autonomia do outro; autonomia comunitária; autonomia relativa; autonomia do jovem; autonomia humana; autonomia "de jure"; autonomia de escolha; autonomia de cultura; autonomia corporativa; autonomia do amado; autonomia das universidades; autonomia nacional; autonomia da pessoa; autonomia dos seres racionais; autonomia do *self*; autonomia da crise; autonomia militar.

Vamos encontrar referência aos pensadores aos quais ele recorre quando deseja ampliar e orientar nossos pontos de vista sobre o assunto, tais como: Castoriadis, Robert Linhart, Kant, Lévinas, Livingstone, George Steiner, Giddens, Rorty, Jameson, Eyerman, Jacques Julliard, Bertrand Russel.

INDICAÇÕES DE LEITURA

Além das adjetivações, que permitem compreender o que Bauman quer expressar, há algumas ideias em suas obras que traduzem, com muita precisão, a riqueza de seu pensamento e sua compreensão a respeito do conceito que nos auxilia a uma reflexão mais profunda sobre o que sua obra representa no cenário mais amplo das diferentes áreas do conhecimento. Recorremos a algumas como formas de ilustrar o que afirmamos e também como formas de incentivar o leitor à leitura ou consultar as referidas obras. "Não é possível haver autonomia sem fragilidade" (**Ensaio sobre o conceito de cultura**, 2012, p. 130); "Autonomia e heteronomia individual na sociedade moderna estão distribuídas desigualmente" (**Ética pós-moderna**, 1997, p. 38); "Tal como ocorre com a autonomia, também a dignidade da sociedade e a de cada um de seus membros são intimamente conectadas" (**Bauman sobre Bauman**, 2011, p. 92); "O projeto moderno de autonomia individual foi subordinado e incluído pela liberdade de escolha do consumidor". "Os ricos têm toda a liberdade e autonomia que é possível imaginar. Os pobres não podem imaginar liberdade e autonomia de outra forma que não seja a deles mesmos se tornar ricos" (**Legisladores e intérpretes**, 2010, p. 256, 262); "O mercado abomina a autogestão e a autonomia. É preciso batalhar pela autonomia se quisermos que a diversidade signifique mais do que a variedade de estilos de vida" (**Modernidade e ambivalência**, 1999, p. 290); "A autonomia do comportamento moral é final e irredutível" (**Modernidade e Holocausto**, 1998, p. 20); "A faixa de autonomia individual está em expansão, mas também se torna sobrecarregada com funções que outrora eram do estado" (**Vida a crédito**, 2010, p. 59).

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FERREIRA, Aurélio B. De Holanda. **Novo Aurélio séc. XXI**: o dicionário da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

CIVILIDADE

César Augusto Danelli Jr – Fábio Roberto Pillatt

Em termos gerais, considerando, em um primeiro momento, o léxico usual, corriqueiro, civilidade é o substantivo feminino: (1) designativo de "conjunto de formalidades, de palavras e atos que os cidadãos adotam entre si para demonstrar mútuo respeito e consideração; boas maneiras, civilidade, cortesia"; (2) denotativo de "fato e [d]a maneira de observar essas formalidades" (HOUAISS, 2001); de "[p] olidez, urbanidade, delicadeza, cortesia" (FERREIRA, 1986). Em termos específicos, já estabelecendo relação possível com o arcabouço teórico de Zygmunt Bauman, um dos traços fundamentais e, ao mesmo tempo, característicos da modernidade líquida – sobretudo nas cidades (principal *locus* sociológico dessa categoria) –, é o fenômeno do enfraquecimento da civilidade que, por sua vez, desdobra-se, pouco a pouco, no esvaziamento dos espaços públicos, provocando efeitos na pretensão de manutenção da democracia e na coexistência baseada na alteridade, conforme descrito em Bauman (2008). Nesse sentido, a mixofobia enraíza-se a partir do receio de se estar em copresença física com desconhecidos, deteriorando, gradativamente, a civilidade (BAUMAN, 2017). Assim, o espaço social interliga-se umbilicalmente às condutas com relação ao outro, precisamente, no que diz respeito ao espaço publicamente dividido e politicamente construído. Essa noção de espaço público atravessado por atmosfera político-social deriva, especialmente, das tematizações de Hannah Arendt, aparecendo, por conseguinte, no conceito de civilidade articulado por Bauman. Desse modo, considerando também as interpretações desenvolvidas por Richard Sennett, Bauman indica civilidade como ação que se traduz na "[...] capacidade de interagir com estranhos sem utilizar essa estranheza contra eles e sem pressioná-los a abandoná-la ou a renunciar a alguns dos traços que os fazem estranhos" (Bauman, 2001, p. 133).

Como pensam Almeida, Gomes e Bracht (2013), uma das grandes tarefas, nessas condições, é estabelecer uma conversação, abrindo mão de suposto metafísico-dogmático ou alguma verdade absoluta que não possa ser reformulada diante da posição alheia, do inesperado, que balança nossos corrimãos de verdades estáveis, retirando nossa segurança e nos lançando diante do mar das incertezas que nos cerca, (ainda que não as reconheçamos). Nessa direção, o suposto fundamental da civilidade gira em torno das possibilidades de conviver com aquilo que nos aparece, de alguma forma, estranho, ou então, dos desafios que se apresentam no encontro inesperado com o diferente, sem que isso represente, necessariamente, intolerância, imposição e, sobretudo, violência e, até mesmo, derramamento de sangue. A perspectiva que o conceito de civilidade aponta remete à capacidade de interação cívica

com o estranho no espaço compartilhado, comportamento oposto aos de violência, coerção e opressão na resolução de conflitos observados tão naturalmente nesses tempos líquidos (Bauman, 2018, 43).

INDICAÇÃO DE LEITURA

Não obstante, ainda que, aparentemente, possa parecer desnecessário mencionar, considerando, apressadamente, questão superada, cabe destacar que, para uma leitura mais aprofundada sobre a temática da civilidade, conferir o Capítulo 03, Tempo/Espaço, da obra *Modernidade Líquida*, de Zygmunt Bauman.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Felipe Quintão de; GOMES, Ivan Marcelo; BRACHT, Walter. **Bauman & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013 – (Coleção Pensadores & Educação).

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **A sociedade individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos à nossa porta**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BAUMAN, Zygmunt. **Nascidos em tempos líquidos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

FERREIRA, **Aurélio Buarque de Holanda**. Novo dicionário da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

HARARI, Yuval Noah. **21 lições para o século 21**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa**. CD-ROM. Rio de Janeiro: Instituto Antônio Houaiss - Editora Objetiva, 2001.

COGNITIVO

Arnaldo Nogaro – Rosane de Fátima Ferrari – Luana Fussinger

O termo cognitivo está ausente em muitas obras de Bauman e nas que é referido apresenta pouco incidência, por isso não abriga grande polissemia. Os sentidos são bastante próximos e com relativa uniformidade. Recorremos aos dicionários de Língua Portuguesa e de Psicologia para trazermos elementos que possam servir de parâmetro comparativo com os sentidos encontrados em Bauman. Segundo o dicionário Houaiss (2001), cognitivo pode ser compreendido sob a perspectiva de quatro significados: relativo ao conhecimento, à cognição; relativo ao processo mental de percepção, memória, juízo e/ou raciocínio; diz-se de estados e processos relativos à identificação de um saber dedutível e à resolução de tarefas e problemas determinados; e, dizem-se dos princípios classificatórios derivados de constatações, percepções e/ou ações que norteiam a passagem das representações simbólicas à experiência e, também, da organização hierárquica e da utilização do pensamento e linguagem daqueles mesmos princípios.

No dicionário de Psicologia, Dorin (1978) identifica cognitivo como termo geral que abrange vários modos de conhecimento (percepção, recordação, imaginação, julgamento, etc.). Para Ausubel, abrange complexos processos que relacionam o novo material com os aspectos reveladores da estrutura cognitiva, enquanto a percepção abrange consciência imediata do conteúdo. Porém, quando a mensagem se tornou significativa, os dois processos superpõem-se em um só. É nesse sentido que o termo tem sido utilizado pelos vários teóricos da aprendizagem.

Bauman, ao tratar do conceito "cognitivo" em suas obras, apoia-se em alguns autores como Gadamer, Edmund Leach, Husserl, Lévinas, para sustentar seu ponto de vista. Discorre sobre o conceito na obra "Ética pós-moderna" (1997, p. 168), compreendendo-o como "[...] espaço cognitivo construído intelectualmente, por aquisição e distribuição de conhecimento". Comparou o conceito com a figura de um arquipélago. "Se pudesse projetar o espaço cognitivo sobre o mapa da cidade, ou sobre o mapa de um país ou do mundo moderno em seu conjunto, tomaria a figura de um arquipélago, antes que de um círculo ou qualquer outra figura compacta e contínua." (1997, p.181). As ilhas, segundo o autor, "[...] não são contíguas, mas também não são intercambiáveis; cada uma abriga conhecimento, significado e relevância diferentes". (BAUMAN, 1997, p.182).

Nesse sentido, destacou a ambivalência do espaço social/cognitivo, "[...] que o que une as variegadas características imputadas à categoria cortada do espaço social/cognitivo como 'outsiders' *é* o traço da ambivalência. Todos os traços adscritos aos

'outsiders' significam ambivalências". (BAUMAN, 1997, 185). Conceituando o termo ambivalência como "[...] coisa fora de lugar, algo que deve ficar em outro lugar para não embaçar as divisões que fundam a ordem social". Em outras palavras, "[...] os 'outsiders' são o ponto de conjunção para os riscos e temores que acompanham o espaçamento cognitivo." (BAUMAN, 1997, 186).

Todavia, descreve Bauman (1997, p. 186), "[...] enquanto retém seu poder mobilizador, assim sustentando o espaço cognitivo como interesse contínuo e tarefa diária proporcionam contribuição considerável, talvez decisiva, para tornar o mundo dos estranhos vivível". Registrou que em se tratando da "[...] construção e manutenção do espaço social como processo essencialmente cognitivo, os sentimentos são suprimidos ou - quando eles se mostram - reduzidos a papel servil". Justificando, registra que "[...] provas e tribulações do espaçamento são de natureza primariamente cognitiva: a mais comum e pertinente de suas aflições endêmicas é a perplexidade cognitiva: imprecisão de regras, repercutindo como falta de conhecimento de como continuar". (BAUMAN, 1997, p. 188).

Exemplifica os critérios intelectuais próprios do espaçamento cognitivo, "[...] parece abominavelmente 'primitivo': uma indústria de cabana comparada com uma fábrica cientificamente administrada. Os objetos do espaçamento cognitivo são os outros *com* os quais vivemos". (BAUMAN, 1997, p. 189). Segundo ele (1997 *apud* PEREIRA, 2014, p. 31), o espaço cognitivo "[...] seria produto do conhecimento, do pensar científico que perpassa a sociabilidade, principalmente por meio da ética, visando a instituição de uma moral padrão. É o espaço da proteofobia – o medo do caos, da confusão e da incerteza." O espaçamento cognitivo, não pode - não deve - manter os objetos no lugar. A imobilidade é seu pecado mortal, solidez e longevidade dos mapas seu perigo mortal. (BAUMAN, 1997).

Na obra "A sociedade individualizada", Bauman (2008) questiona o marco cognitivo e o conjunto de valores nos quais está contida como regra; um marco é um conjunto que constitui uma barreira para a total compreensão da gravidade da situação e para a busca de alternativas exequíveis:

> O marco cognitivo no qual a discussão da pobreza crescente costuma ser colocada é puramente econômico (no sentido dominante de "economia" como, acima de tudo, o agregado de transações mediadas por dinheiro) - o da distribuição de riqueza e renda e do acesso a emprego remunerado. [...] Nem o marco cognitivo nem o conjunto de valores estão errados em si mesmos. Para ser mais exato, estão errados não naquilo em que se concentram, mas no que desculpam em silêncio e deixam longe dos olhos. (BAUMAN, 2008, p. 150)

Em "Vida a crédito" (2010), registra que a grandeza da ciência consiste no convite permanente à crítica e à refutação. A história da ciência também é uma longa trilha de descobertas e invenções incompreensíveis, um cemitério de erros, equívocos e falsas pistas. Perseguindo essa ideia, escreve que verdades "[...] científicas, como acredito, têm o status de hipóteses sempre abertas, jamais totalmente livres do risco de anulação". (BAUMAN, 2010, p. 202).

Conforme a famosa observação de Gadamer, no livro "Verdade e Método", "[...] a compreensão mútua é instigada pela 'fusão de horizontes' - quer dizer, horizontes cognitivos, induzidos e ampliados no curso da acumulação da experiência de vida". Esta fusão, segundo o autor é "[...] resultado da experiência compartilhada, e esta é inconcebível sem que haja um espaço compartilhado". (*apud* BAUMAN, 2004, p. 63).

INDICAÇÕES DE LEITURA

Além das adjetivações que permitem compreender o que Bauman quer expressar, há algumas frases em suas obras que traduzem, com muita precisão, a riqueza de seu pensamento e sua compreensão a respeito do conceito que nos auxiliam à reflexão mais profunda sobre o que sua obra representa no cenário mais amplo das diferentes áreas do conhecimento. Recorremos a algumas como formas de ilustrar o que afirmamos e também como forma de incentivar a leitura ou consultar as referidas obras. Retiramos excertos que consideramos mais apropriados para ilustrar os sentidos dados ao termo "cognitivo" nas obras de Bauman.

"A circunferência do maior deles aparece embaçada em nosso mapa cognitivo: é um lugar distante, em meio à neblina, e contém o 'grande desconhecido'" (**Aprendendo a pensar com Sociologia**, 2010, p. 106); "Não é minha intenção repetir a história mais uma vez, mas sim questionar o mapa cognitivo e o conjunto no qual a discussão da pobreza cresce costuma ser colocada é puramente econômico" (**A sociedade individualizada**, p. 149); "[...] a compreensão mútua é estimulada por uma 'fusão de horizontes': os horizontes cognitivos, ou seja, aquelas estabelecidas e ampliadas no curso da acumulação da experiência de vida" (**Tempos líquidos**, 2007, p. 97); "A primeira delas era 'iluminar as pessoas', isto é, promover os homens e mulheres desorientados e perplexos pela separação da monótona rotina de vida comunitária com giroscópios axiológicos e quadros cognitivos que lhes permitam navegar nas águas turbulentas e pouco familiares que demandam habilidades de que nunca antes precisam" (**Comunidade:** a busca por segurança no mundo atual, 2001, p. 114); "Temos todo direito possível de selecionar o mesmo foco cognitivo ao lidar com sistemas socioculturais, como na realidade faz a maioria dos sociólogos" (**Ensaio sobre o conceito de cultura**, 2012, p. 126); "Quem quer que administre a atividade do espaçamento social/cognitivo deve ter consciência do espaçamento moral, que só pode parecer não-racional, caprichoso e errático"; "O espaçamento moral simplesmente despreza as realizações do espaçamento cognitivo"; "Pode-se dizer que a proteofobia é a força propulsora do espaçamento cognitivo – a proteofilia gera os esforços do espaçamento estético" (**Ética pós-moderna**, 1997, p. 190, 191, 192); "[...] vantagens ou desvantagens relativas da capacidade de gerar felicidade da sociedade de consumidores são destituídos de valor cognitivo" (**A ética é possível num mundo de consumidores**, 2015, p. 120); "A memória é apenas um processo cognitivo e um sistema de códigos culturais que nos conectam com os outros e com um passado comum?"(**Cegueira Moral**, 2014, p. 113); "No que diz respeito a solu-

cionar o mistério do mal, o arcabouço cognitivo moderno não se saiu melhor que os paradigmas anteriores" (**Medo líquido**, 2008, p. 81); "[...] com uma visão não emocional, a diferença estava também a salvo e fora do foco cognitivo" (**Modernidade e ambivalência**, 1999, p. 269); "[...] contra a isenção dos vínculos humanos da regra estabelecida pelos padrões consumista os quais são ao mesmo tempo cognitivos e comportamentais" (**Vida líquida**, 2009, p. 141).

REFERÊNCIAS

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

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido:** sobre a fragilidade dos laços humanos. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **A sociedade individualizada:** vidas contadas e histórias vividas. Tradução José Gradei. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida a crédito:** conversas com Citlali Rovirosa-Madrazo. Tradução Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

DORIN, E. **Dicionário de Psicologia**. São Paulo: Melhoramentos, 1978.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

PEREIRA, Guilherme Mendes. **Kony 2012:** Ativismo Civil e a Vida Moral no Cibermundo. Dissertação de Mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Orientador: Prof. Dr. Francisco Rüdiger, Porto Alegre, 2014.

CONSUMISMO

Daniela Lippstein

Para Bauman, consumo e consumismo são práticas distintas, enquanto o primeiro é um ato individual intrínseco ao comportamento humano, o segundo é um "atributo da sociedade" (BAUMAN, 2008, p. 41). Ao ponto, o consumismo é uma prática de consumo que não segue ética ou valores coletivos, do contrário, faz adotar posturas impulsivas, indiferentes e irresponsáveis diante da vida humana e do meio ambiente, colaborando para injustiças sociais (BAUMAN, 2008).

Significa dizer que o consumismo é uma prática irracional e desnecessária, que não observa a procedência dos produtos consumidos, como, por exemplo, a modalidade de trabalho envolvida ou o impacto ambiental no processo de produção, é, também, desmedida, impulsiva e egoísta, pois norteia o estilo de vida de muitas pessoas como prioridade e legitima o discurso da exclusão social (BAUMAN, 2008, p. 119 - 120).

Outrossim, seduz as pessoas pela falsa promessa de preenchimento de seus vazios existenciais e carências, travestido de satisfação pessoal, realização e sucesso. Na busca pela aceitação, as pessoas acreditam estar fazendo o melhor para o seu bem--estar, garantindo sua posição e inclusão social pela métrica da demonstração de sua capacidade de consumo. Por isso, em nome do conforto e do respeito, a sociedade de consumidores ignora qualquer método reprovável para a realização dessas promessas. Entretanto, tais desejos jamais são saciados e a busca é contínua e incessante, quando um desejo é realizado logo outro irá surgir e, assim, sucessivamente (BAUMAN, 2008, p. 42; BAUMAN; BORDONI, 2016, p. 93 - 95). Por consequência, esses comportamentos desencadeiam em "síndrome consumista", acompanhados por excesso, velocidade e instantaneidade (BAUMAN, 2008, p. 111).

INDICAÇÃO DE LEITURA

SEN, Amartya. **Sobre ética e economia**. Coimbra: Almedina, 2012.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo**: a transformação das pessoas em mercadoria. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt; BORDONI, Carlo. **Estado de Crise**. Trad. Renata Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

CONSUMIDORES FALHOS

Daniela Lippstein

Em um contexto social, em que o consumismo é estilo de vida, compreendido pela prática do consumo além do que é imprescindível, de forma compulsiva, desnecessária e insustentável, a manutenção dessa condição é considerada requisito para inclusão e participação social (BAUMAN, 2008). Desse modo, a capacidade de consumo é relacionada ao sucesso, ao bem-estar e à felicidade e aqueles que não se sujeitam ou não respondem satisfatoriamente à "ideologia da felicidade pelo consumo" são o avesso daquilo que é socialmente desejável (BAUMAN; BORDONI, 2016, p. 93).

Logo, os consumidores falhos são aqueles, na análise de Bauman (2008, p. 160), que compõem a "baixa colateral" do consumismo, que não correspondem satisfatoriamente ao padrão social de consumo. São consideradas pessoas pobres, com certo nível de renda para as suas necessidades básicas, mas não o suficiente para alimentar o sistema do consumo desnecessário e frívolo, por essa razão, são indesejados, rejeitados e marginalizados.

Outrossim, os consumidores falhos até praticam certo nível de consumo ínfimo, mas não o bastante para ser considerado satisfatório, sendo, portanto, consumo falho, porque não atende às expectativas da sociedade do consumo, razão pela qual são considerados "Consumidores Falhos". Subjugados à lógica do consumismo, são "incapazes", "inabilitados" e "irrealizados", não se encaixam nas pretensões dos consumidores pós-modernos, fazendo com que a incapacidade de consumo se equipare à condição de humanos insuficientes (BAUMAN, 1998, p. 227).

Por não colaborar para a manutenção do consumismo, os pobres são inúteis à sociedade dos consumidores, formada, por sua vez, pelas pessoas "normais" e "decentes". Por consequência, são excluídos socialmente, sendo-lhes negada qualquer atribuição moral ou ética. Ao mesmo passo, uma vez negado qualquer reconhecimento de pertencimento à comunidade humana, socialmente organizada, instaura-se, do mesmo modo, a exclusão no pensamento e espaço público (BAUMAN, 2008, p. 162).

Nessa conjuntura, qualquer sofrimento experimentado pelos pobres ou consumidores falhos é desconsiderado, não há, nesse contexto, qualquer empatia por parte dos consumidores ávidos, "decentes" e "normais". Indiferença moral e ausência de compaixão, geradas pela discriminação em razão da capacidade ou poder de consumo, alimentam, por sua vez, a injustiça, tencionam a violência e o estabelecimento de conflitos (BAUMAN, 2008, p. 163 - 164).

INDICAÇÃO DE LEITURA

BAUMAN, Zygmunt. **A riqueza de poucos beneficia todos nós**? Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

SEN, Amartya; KLIKSBERG, Bernardo. **As pessoas em primeiro lugar**: a ética do desenvolvimento e os problemas do mundo globalizado. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Zahar, 1998

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo**: a transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt; BORDONI, Carlo. **Estado de Crise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

DURKSONIANISMO

Fabrício José Dudek Kalfels – João Nicodemos Martins Manfio

As ideias do sociólogo Émile Durkheim, acerca da realidade social, foram criadas "sob as condições de rápida e total secularização da vida social e política francesa, através do abalo da religião institucionalizada e do fracasso e perda do controle da poderosa legitimação 'imperial' do poder do Estado." (BAUMAN, 1977, p. 31). Nesse contexto, a emergência pelo restabelecimento da autoconfiança em declínio ansiava por resposta convincente que poria fim à crise. Para Bauman (1977, p. 31): "Durkheim desnudou e expôs a "natureza social de Deus", tendo mostrado que, em todos os tempos, mesmo em eras com maior devoção religiosa, Deus, nada mais era que a sociedade disfarçada [...]"; consequentemente, o desaparecimento de Deus e seu poder não teriam importância, sendo Deus a sociedade, surgiria, provavelmente até "rejuvenescida e mais vigorosa, enfrentando os seus membros sem máscara e ditando as sentenças em seu próprio nome" (BAUMAN, 1977, p. 31).

> O indivíduo submete-se à sociedade e esta submissão é a condição da sua libertação... Ao colocar-se sob a asa da sociedade, ele torna também a si mesmo, até certo ponto, dependente dela. Mas esta é uma experiência libertadora. (DURKHEIM, 1965 *apud* BAUMAN, 1977, p. 33).

Bauman (1977, p. 34-35) faz duras críticas à Durkheim, ao conceituar a sociedade "quase que por força da definição" (p. 34), pois o homem "com a sua essência desfeita em bocados" (p. 34) e, não podendo por força própria recompor-se, "[...] só se humaniza quando se submete à sociedade" (p. 34). Assim sendo, portanto, não há alternativas, não há "maneira de definir 'ser humano' a não ser que nos reportemos à definição geralmente imposta por uma dada sociedade" (p. 34). O sociólogo polonês questiona: "[...] a sociedade não pode ser má; como poderia sê-lo, se ela é o único fundamento, a única medida, a única autoridade por trás da moralidade, o conhecimento do bem e do mal?" (p. 34-35). Conclui: "O homem, portanto, só pode ser um ser moral como resultado da sua obediência à sua sociedade. A conformidade social e a humanidade se fundem." (p. 35).

Acerca da inspiração intrínseca ao sistema teórico durkheimiano e suas raízes, que se entrelaçam com Augusto Comte, Bauman questiona, sarcasticamente:

> [...] o que vem a ser esse algo que não está presente na natureza não-humana, mas que na verdade confronta os seres humanos com o poder avassalador típico das coisas naturais? Que vem a ser esse algo, que é experimentado com

> a perfeição e elasticidade das coisas, mas que não apresenta nenhuma das características que costumamos atribuir às "coisas comuns"? A resposta — a única realmente importante — foi esta: as ideias. (1977, p. 37).

As ideias, conclusão de Durkheim, sendo "aquilo que nos confronta como se fossem coisas [...] um postulado supostamente revolucionário" (BAUMAN, 1977, p. 37). Prossegue Bauman (1977), afirmando que "uma vez que foi revelado que uma subclasse de coisas consiste em ideias socialmente apoiadas" (p. 37), bastaria, portanto, simples silogismo para que se pudesse extrair a conclusão: "as ideias deverão ser estudadas como coisas" (p. 37). Ao fim, conclui que "algumas coisas são ideias" (p. 37). Continua Bauman:

> A característica distinta da sociologia de Durkheim — característica que foi adotada e absorvida pela maior parte da sociologia do século XX — foi a decifração da experiência da "segunda natureza" como um corpo de ideias comumente aceitas, que se impõem com uma força irresistível graças ao fato de que definem o significado do ser humano, moral e bom. (p. 37-38).

Bauman, em vista disso, demonstra sua crítica resultante na conformidade necessária do sujeito diante da sociedade, o qual é outorgado o grau divino por Durkheim e sua força manifestada, tal como o sociólogo polonês descreve: a "segunda natureza" são as ideias comuns e aceitas que dão o significado, não possível sozinho ao ser humano, do ser humano, do que é moral e, também, do que é bom.

> [...] a sociedade, sendo o único cenário para a existência humana do *homo sapiens* consiste, portanto, na conformidade dos seus membros com os ideais centrais ancorados à sociedade. Portanto, se a sociedade não sucumbe é porque existe a conformação de seus membros a esses ideais. (BAUMAN, 1977, p. 38).

Bauman (1977), assim como faz com Durkheim, faz duras críticas à proposta teórica do sociólogo Talcott Parsons, onde:

> [...] a sociedade está organizada em torno do conceito de paradigmas normativos entrelaçados, cuja influência compulsiva sobre o comportamento individual é alcançada e continuamente sustentada pelo esforço geminado da "manutenção do paradigma e da direção da tensão" (ação preventiva e penal contra desvios, assim como estímulos positivos de uma conduta conformativa), e a "integração" (sobretudo processos comumente descritos sob o título de socialização). (p. 41)

Segue Bauman (1977, p. 41), tecendo interseção entre os pensamentos dos dois sociólogos descritos anteriormente: "da mesma maneira que em Durkheim, refletem exigências do todo social". A teoria parsoniana especifica quais são os aspectos do comportamento individual que devem predominar, ter relevância para o bem-estar de todos e, ainda, "que devem ser observados", condição: "se a sociedade quiser sobreviver [...] Os paradigmas normativos especificam, dir-se-ia, condições

mais gerais e necessárias para a existência social." Tais paradigmas normativos não têm, diretamente, objetivos de coletividade, societários, às necessidades de conservar união, cooperação comunitária, etc.

> Através da sua própria estrutura hierárquica, eles apontam, em última análise, precisamente para esta direção; mas, principalmente nas suas ramificações mais baixas, mais específicas e particularizadas, poderão muito bem ocultar o seu objetivo final, visível somente quando visto de cima — nos resultados de instruções meticulosas, aparentemente não preocupadas com o bem-estar da totalidade. (p. 41).

Dessa forma, para Bauman (1977): "o indivíduo poderá estar ciente das consequências mais remotas da sua conduta diária relacionadas com o sistema" (p. 42) poderá seguir tranquilamente o cotidiano, mesmo que muito não lhe esteja visível. Para a sobrevivência da sociedade, é necessário consenso geral nessa teoria. Com fortes críticas, Bauman escreve:

> O efeito total da "hierarquização do consenso" de Parsons — a sua ligação dos preceitos mais estreitos à sobrevivência da sociedade, a sua firme suposição de que qualquer ordem vinda de "fora" dos fins e dos motivos do ator, por mais difícil e incrível que pareça, pode ser apresentada, em princípio, como emanada dos comandos mais cruciais da sobrevivência da sociedade — tudo isto, no seu conjunto, concorre para santificar e enobrecer, de uma maneira verdadeiramente leibniziana, tudo o que se experimenta na vida social como real, incluindo os seus aspectos menos visíveis. (1977, p. 42).

É possível ver, na argumentação de Bauman, fortes relações entre Durkheim e Parsons. Não considera que seja mentira a mensagem de Parsons, pelo contrário, que há uma descrição "justa e consciente" (1977, p. 45) do que é a sociedade.

> Enquanto vivermos e desejarmos permanecer vivos numa sociedade organizada como "uma estrutura da oportunidade para satisfação de um individualismo egoísta" (STANLEY, 1973), não podemos deixar de considerar como um pesadelo (e chamemos-lhe "lei da selva") a ausência de um poder coercivo suficientemente forte para reprimir o próprio individualismo egoísta que ansiamos por satisfazer. (BAUMAN, 1977, p. 45).

Afinal, para Bauman (1977), "quando a situação da vida humana é constituída por troca de mercado, considerado como o único mecanismo através do qual as condições de sobrevivência individual poderão ser satisfeitas" (p. 45), o indivíduo reorganiza seu ambiente social na linha de seus próprios interesses, assim como os outros. Se não houvesse coerção, o mundo seria insustentável, diante desse cenário, conclui. Segue, portanto, que "no âmbito do mercado institucionalizado, é entre uma coerção 'dura' e uma coerção 'suave'" (p. 46).

De acordo com Bauman (1977), "a sociedade de Durkheim-Parsons está inteiramente fundada numa coerção 'suave' [...] graças ao triunfo do seu poder moral, pode muito bem renunciar ao uso da força física" (p. 46). Considera, ainda, que pode ser vista como "projeção utópica do princípio do mercado liberal" (p. 46),

eliminando alternativas a esse princípio, desempenha papel crítico, "concorrendo para conduzir a 'humanização' de condição essencialmente inumana aos seus limites acessíveis. É, portanto, um 'reformatório dentro de uma atitude conservadora'" (p. 46), postula a coerção como inevitável ao passo que considera supérfluas as mais cruéis formas de coerção. Diante de tal cenário, Bauman conclui, com sarcasmo:

> O seu pendor utópico pode ser posto em relevo quando os homens estão face a face com a alternativa mais feia que luta para se realizar; daí a celebração do "durksonianismo" inspirado pela descoberta dos horrores nazis e stalinistas; e a adoção do "durksonianismo" no Leste Comunista, por parte do movimento intelectual suavemente crítico, suavemente conservador ou moderado. (1977, p. 46)

As duas primeiras menções ao termo "durksonianismo", pautam-se, então, em uma extensa crítica à sociedade de Durkheim-Parsons em contraste com genocídios nazis e stalinistas.

A ideia de que sociedade seria como "instituição educacional" permeia a lógica durksoniana. Nela a harmonia humanizadora volta e meia acionaria "necessárias" medidas correcionais para ajustar todo e qualquer tipo de deslize por parte dos indivíduos. Em nome do projeto de "engenharia social", embasado "sempre em boas intenções", a sociedade poderia usufruir de harmonia e ordem. É essa peculiaridade, dentro da teoria desses autores, que chama atenção e faz Bauman questionar. Ao captar e interpretar essas ideias e ver como na prática se empreende, Bauman fulmina o termo uma vez que pode viver de perto (durante o holocausto e depois no regime stalinista e sua expulsão da Polônia) consequências e resultados dessa busca incessante por consenso e harmonia empreendidos. Bauman, desde então, se afasta de termos e "empreendimentos sociais" que impunham modelos de organização social, o que vai inspirar diversas de suas obras posteriores quase sempre alimentando a dúvida e o diálogo como forma de desvendar as entranhas das instituições sociais em suas inflexões, bem como o comportamento social dos sujeitos no bojo dos eventos.

INDICAÇÕES DE LEITURA

BEILHARZ, P. **Zygmunt Bauman**: Dialetic of Modernity. SAGE: London, 2000.

BEILHARZ, P. **Intimacy in postmodern times**: A friendship with Zygmunt Bauman. Manchester University Press: Manchester, 2020.

BLACKSHAW, T. **Zygmunt Bauman**. Routledge: London, 2005.

REFERÊNCIA

BAUMAN, Zygmunt. **Por uma Sociologia Crítica**: um ensaio sobre senso comum e emancipação. Tradução: Antônio Amaro Cirurgião. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

EDUCAÇÃO

Felipe Quintão de Almeida – Ivan Marcelo Gomes

> "Pensar tira nossa mente da tarefa em curso, que requer sempre a corrida e a manutenção da velocidade" (BAUMAN, 2001, p. 239).

Embora não tenha elaborado uma teoria sobre a temática ou, mesmo, escrito extensivamente sobre ela, Zygmunt Bauman tratou da Educação em sua obra, seja em livros, em artigos ou, então, em inúmeras entrevistas que concedeu. Arriscamo-nos a dizer que suas análises sobre a Educação são mais recorrentes naquilo que comentadores chamam de "fase mosaica" (TESTER, 2004) de sua escrita, oportunidade em que muitas questões do amor à arte líquida foram problematizadas pelo sociólogo. Ainda, retrospectivamente, é possível dizer que seus escritos revelam, ao menos, dois modos de se pensar a Educação. Tais formas estão relacionadas, diga-se de passagem, às duas chaves de leituras utilizadas por Bauman em suas reflexões. Na primeira delas, a ordem como tarefa da modernidade. Na segunda, o conceito de liquidez.

O primeiro modo de interpretação sobre a Educação é inseparável da crítica da modernidade que vinha sendo construída por Bauman, nos anos 1980, que se manifesta de forma clara em sua trilogia: "Legisladores e intérpretes: sobre a modernidade, a pós-modernidade e os intelectuais", "Modernidade e Holocausto" e "Modernidade e ambivalência", livros publicados entre 1987 e 1991. Nessa primeira forma, evidente em um dos livros supracitados, Bauman (2010) vai demonstrar como a escola foi uma instituição funcional ao estabelecimento da ordem como tarefa da modernidade. Pode-se pensar na "forma escolar" moderna como aquela em que ambições legisladoras dos intelectuais e as ambições ordenadoras do Estado "jardineiro" se concretizaram sem disfarces. Em tal contexto, foi tarefa da escola precaver-se contra o reino da ambivalência, da ambiguidade de sentido, da contingência, do caos, da diferença. A instituição cumpriu, assim, função normalizadora, homogeneizadora em busca da ordem na sociedade. Segundo as palavras do próprio sociólogo (2010, p. 101-105),

> Se a ideia de escola se intricou de tal modo à de educação desde o começo da Era da Razão, isso foi somente no sentido de moldar toda a sociedade, o ambiente humano, para fazer com que os indivíduos aprendessem, se apropriassem e praticassem a arte da vida social racional. De forma alguma a educação era vista como uma área separada da divisão social do trabalho; ao contrário, ela era função de todas as instituições sociais, um aspecto da

> vida cotidiana, um efeito total de projeção da sociedade segundo a voz da Razão. [...] Nessa perspectiva, todas as formas de conduta humana passaram a ser vistas como produto de uma educação falha; a tarefa não consistia em apresentar processos educacionais a uma sociedade educacionalmente virgem, mas em substituir a velha educação prejudicial, administrada por professores errados, não esclarecidos ou mal- intencionados, por uma educação útil e benéfica do ponto de vista individual, administrada em nome da razão. O tema de longe mais frequente e elaborado com maior cuidado no debate foi a proposição de regras para o comportamento diário dos educandos; de forma ainda mais sintomática, os métodos pelos quais a observação dessas regras devia ser assegurada em toda e qualquer ocasião. A metodologia mais amplamente considerada, e absolutamente inesperada, foi a vigilância. As futuras figuras da autoridade pedagógica – diretores e professores das escolas - foram vistas, antes de tudo, como especialistas em supervisão e imposição de disciplina.

A Educação escolarizada representou, portanto, um projeto capaz de fazer da formação dos indivíduos exclusiva responsabilidade da sociedade e, em especial, dos governantes. Isso, pois, era direito e dever do Estado formar seus cidadãos e garantir sua conduta correta; vale dizer, comportamento na direção do projeto racional e, no caminho, introduzir ordem em uma realidade antes despojada de seus próprios dispositivos de organização.

A escola era a sede a partir da qual se universalizavam os valores utilizados para a integração social. Os intelectuais (professores e/ou educadores) eram os únicos capazes de fornecer a receita aos incultos e vulgares do que seria uma vida correta e moral. E a Educação, por sua vez, uma declaração da incompetência social das massas e uma aposta na ditadura do "professorado" (déspotas ilustrados), guardiões da razão, das boas maneiras e do bom gosto.

Não é de se estranhar, portanto, que Bauman tenha concebido a Educação escolarizada como conceito e prática de uma sociedade amplamente administrada. A leitura da instituição educacional como mais um *canteiro de jardim* (lotado de plantas precisando de cultivo e proteção) e dos professores como *legisladores* da "vida correta", levou Bauman a concluir que o objetivo da Educação (processo capaz de levar da sujeira à beleza ou da ambiguidade à clareza de sentido), na modernidade sólida, era "ensinar a obedecer" (2010).

Esse diagnóstico a respeito da Educação escolarizada será atualizado na analítica baumaniana. Entrar-se-ia, assim, no segundo sentido a respeito da Educação que se identifica em escritos do sociólogo. Tal modificação seria resultado das diferenças produzidas pela "passagem" da modernidade sólida à modernidade líquida ou, se preferirem, da sociedade de produtores à sociedade de consumidores. Se na sociedade de produtores a ambição moderna centrava-se na ordem como tarefa - com a consequente planificação do adestramento, rotina e previsibilidade -, é exatamente uma alteração substancial nessa "atmosfera" em que o conhecimento é transmitido que marcará uma modificação radical de sentido na tarefa da Educação escolarizada naquilo que Bauman chamará, reiteradas vezes, de modernidade líquida.

No livro "A Sociedade Individualizada" (BAUMAN, 2008), o pensador revisou aquela interpretação da Educação escolarizada como fábrica da ordem, destinada à produção de corpos dóceis, disciplinados e eficientes. A conclusão que chegou pressuposta, porém não explicitada, em "Legisladores e intérpretes", é que essa concepção de escola e de Educação enfrenta grande crise desencadeada pela "falência" das instituições e da "filosofia" herdada da modernidade anterior, sólida, pesada.

Na segunda forma de o sociólogo abordar a Educação em seus textos, o autor desenvolve o argumento de que, concebida para um mundo ordenado, em que tudo o que estava sólido se desmanchava no ar sob a promessa de estruturas ainda mais duráveis do que as que caíam em ruínas, a "forma escolar" sólida tinha em seu horizonte perspectivas de longa duração, baseadas em processo educativo que, indiferente à novidade, ao acaso e à desordem, visava alimentar os aprendizes com uma Educação para toda a vida. Nesse contexto, o conhecimento adquiria valor proporcional à sua duração e a escola tinha qualidade na medida em que fornecia esse saber de valor duradouro, bem adaptado, portanto, ao mundo sólido. Para empregar as palavras do próprio sociólogo (2002, p. 45),

> Acreditávamos que o mundo ao redor era inalterável, duro, intratável e impenetrável, mas também regular – com as rotas diretas e os becos sem saída conduzindo sempre aos mesmos lugares, aguardando para serem descobertos e mapeados. Cabia a nós aprender suas posições de cor, seguir as primeiras e evitar os segundos [...]. O mundo e suas regras também pareciam duráveis, de qualquer modo mais duráveis do que as nossas vidas, risivelmente curtas e mortais, e acreditávamos que tudo que aprendêssemos do mundo tinha boa chance de nos servir para o resto de nossas vidas. Esperávamos que jamais sobrevivesse o momento em que a aprendizagem surgiria, retrospectivamente, como uma perda de tempo, menos ainda como uma receita para o fracasso em responder propriamente os desafios da vida.

Nesse contexto, a Educação pressupunha relação duradoura com o tempo, o que possibilitaria ao indivíduo em processo formativo a capacidade da autorreflexão e de julgamento. A Educação escolarizada foi, além disso, visualizada como atividade voltada para a entrega de um produto que poderia ser consumido hoje e sempre. É exatamente isso que os delirantes sistemas da semiformação em curso na sociedade impossibilitam, uma vez que eles dão um curto-circuito na durabilidade e na memória: em lugar dessa experiência com a durabilidade, surge um estado informativo e pontual, desconectado, intercambiável e efêmero, mais aproximado a uma espécie de *vivência* fluída e volátil o bastante para ser apagada da memória assim que surgirem outras novas informações. A ideia da Educação como um produto a ser adquirido e conservado já não interessa mais à Educação institucionalizada em uma sociedade que fez da liquidez, do consumo, da supersaturação da informação, em vez do conhecimento, seu ideal formativo.

Em um mundo volátil, fluido, em que a incerteza é diariamente fabricada, hábitos, valores arraigados e estruturas cognitivas sólidas estão em desvantagem. Bauman compreende que, com a passagem da modernidade sólida à líquida, tanto a

ordem imutável do mundo como a da "natureza humana" se encontram em apuros. Aprende-se com seu diagnóstico que esse tipo de ordem social imutável é tudo o que não se tem na sociedade que fez da liquidez seu paradigma. Para o sociólogo, o "mundo do lado de fora" das escolas cresceu de modo diferente daquele para o qual elas estavam preparadas a educar os alunos. Em tais circunstâncias, preparar para toda a vida vai adquirir um novo significado.

Bauman (2011) caracterizou o novo modelo de Educação para toda vida de diversas maneiras, muitas vezes valendo-se de metáforas. Uma delas discute a trajetória do míssil inteligente. Segundo ele, esse tipo de míssil, diferentemente de antigas versões balísticas, com um alvo já pré-programado, aprende na medida em que já está lançado à sua trajetória que sempre pode mudar, ser direcionada para aqui ou para ali, dependendo das circunstâncias do momento. Assim concebidos, eles apenas precisam, de um lado, da capacidade de aprender muito rápido as novas rotas traçadas em seu caminho, ao mesmo tempo em que devem desenvolver a capacidade, também rápida, de esquecer o que antes estava programado:

> They should not overly cherish the information they acquired and on no account should they develop a habit of behaving in a way that information suggested. All information they acquire ages rapidly and instead of providing reliable guidance may lead astray, if not promptly dismissed. What the '*brains*' of smart missiles must never forget is that knowledge they acquire is eminently *disposable*, good only until further notice and of only temporary usefulness, and that the warrant of success is not to overlook the moment when acquired knowledge is of no more use and needs to be thrown away, forgotten and replaced (BAUMAN, 2011, p. 18).

Com essa metáfora, Bauman revela qual é, hoje, o sentido de Educação para toda vida. Trata-se de lançar-se a um projeto aberto, mais preocupado em seguir assim em vez de alcançar qualquer produto concreto; que não está orientado previamente por objetivo fixo ou por modelo a que se quer chegar e que se conhece e se vê com claridade. Trata-se, ao contrário, de sempre estar apto, pronto para adquirir novas informações tal qual são demandas pelo mercado do conhecimento, para o qual toda "[...] lealdade, vínculos irrompíveis e compromissos de longo prazo são anátema – obstáculos a serem eliminados do caminho" (BAUMAN, 2002, p. 51). Os praticantes de uma vida fragmentada, em um mundo que se move a uma velocidade inferior em relação àquela do conhecimento que deveria estar ligada, não há interesse em uma Educação que busque lhes fornecer os instrumentos idôneos para um mundo invariável. Nessas circunstâncias, a Educação é marcada, sobretudo, pelo esquecimento e pela fraqueza do pensamento, não pelo tipo de aprendizado proporcionado por experiências educativas mais e mais profundas, no sentido da antiga noção de Paidéia ou da noção alemã de *Erfahrung*.

Pode-se deduzir dessas considerações, portanto, que é a partir do entrelaçamento do mundo e da própria experiência da vida fragmentados em uma sociedade que fez da sensação e da liquidez suas maiores expressões, que a Educação enfrentaria seu maior desafio na atualidade. Para Bauman, em tal circunstância, a necessidade

nevrálgica da atual configuração do discurso da Educação para toda a vida não é adaptar as pessoas a essa nova condição, ou seja, não é torná-las mais "expertas" aos ditames do mundo líquido, mas, sim, colaborar para tornar mais hospitaleiro à humanidade esse mundo em constante mudança. A finalidade da Educação seria não apenas preparar os "[...] recém-chegados à sociedade para a vida social na qual estão se qualificando, a fim de nela ingressar [...]" (BAUMAN, 2014, p. 171), mas "[...] fazer a sociedade sentir-se culpada", "[...] perturbando as consciências" (BAUMAN, 2007, p. 23), contestando "[...] o impacto das experiências do dia-a-dia, enfrentá-las e por fim desafiar as pressões que surgem do ambiente social" (BAUMAN, 2007, p. 21). O "sucesso" da Educação nessa tarefa, ao revelar a insatisfação com o nível de liberdade e democracia proporcionado pela vida líquida, dependem, por sua vez, de profundas alterações na sociedade. Demanda, por exemplo, uma alternativa à corrente colonização da esfera pública pela esfera privada e a criação de um novo espaço público, de uma nova Política que seja capaz de reconectar o fosso entre o direito à autoafirmação e à capacidade de controlar as situações sociais que podem tornar essa condição de liberdade algo factível ou, então, irrealista (BAUMAN, 2001).

INDICAÇÕES DE LEITURA

ALMEIDA, F. Q.; GOMES, I. M.; BRACHT, V. **Bauman e a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **Os livros no diálogo global das culturas**. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 142, p. 87-101, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. **Zygmunt Bauman**: entrevista sobre a educação. Desafios pedagógicos e modernidade líquida. *Cadernos de Pesquisa*, v. 39, n. 137, p. 661-684, 2009.

BRACHT, V.; ALMEIDA, F. Q. **Emancipação e diferença na educação**: uma leitura com Bauman. São Paulo: Autores Associados, 2006.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Z. **Modernidade e holocausto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Desafios educacionais da modernidade líquida**. Revista Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, n. 148, p. 41-58. jan./mar. 2002.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **A sociedade individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e intérpretes**: sobre a modernidade, a pos-modernidade e intelectuais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. **Liquid modern challenges to education**. Padova: Padova University Press, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. **Cegueira moral**: a perda da sensibilidade na modernidade líquida. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

TESTER, K. **The social thought of Zygmunt Bauman**. UK: Palgrave MacMillan, 2004.

ESPAÇO E TEMPO

Rosmari Marodin Gobo

Compreender o conceito de espaço e tempo, a partir da interpretação do filósofo social Zygmunt Bauman, requer situá-lo no contexto da modernidade sólida e da modernidade líquida, expressões cunhadas pelo pensador para explicar a historicidade dos tempos nos quais vivemos e legaram circunstâncias que a humanidade enfrenta, tanto de ordem moral quanto econômica. Entre elas, as fases do capitalismo e seu estágio flexível.

De acordo com Bauman, em *Tempos Líquidos* (2007), na passagem da modernidade sólida para a fase da modernidade líquida, as organizações sociais, as instituições, que eram referências a serem seguidas pelos indivíduos, não conseguem manter sua forma por muito tempo, pois se desintegram de forma mais rápida que o tempo a ser demandado para reestruturá-las. Nesse movimento, se situam valores, relações, costumes da tradição, religião, princípios morais, família tradicional, conceito de liberdade, previsibilidade e estruturas socioeconômicas.

Na interpretação de Bauman, um dos objetivos do projeto moderno tem sido eliminar a ambivalência, o ambíguo, o contingente, aquilo que deixa margens para interpretações e apresente pluralidade de sentidos. Desse modo, pretende tornar tudo conhecido e controlado pelo conhecimento científico e racional. Nesse sentido, a supressão da ambivalência é percebida pelo sociólogo como caminho para a racionalização técnico-científica, com o propósito de acabar com incertezas e imprevisibilidades. Dessa forma, os indivíduos se tornaram objetos de controle a serem moldados pela racionalidade científica e desafiados a incorporarem as mudanças propostas pelos modernos, tendo o tempo como fator flexível, a partir do movimento de expansão do espaço. Enquanto flexível, o próprio tempo passa a ser controlado, determinado e estabelecido artificialmente com finalidades instrumentalizadoras, precarização do mundo humano em que se encontram educação, trabalho, solidariedade e, especificamente, vida, existência e potencialidades constitutivas do próprio mundo e das experiências.

Para Harvey (2004), "as concepções do tempo e do espaço são criadas necessariamente através de práticas e processos materiais que servem à reprodução da vida social" (p. 189). Na compreensão do autor, essas práticas materiais podem variar geográfica e historicamente, revelando que "o tempo social e o espaço social são construídos diferencialmente" (Harvey, 2004, p. 189). Ou seja, em cada momento histórico, modo de produção e de organização humana o espaço e o tempo são percebidos e vividos de diferentes formas por atores sociais.

Harvey, em sua obra *A condição pós moderna* (2008), ao questionar o vínculo entre dinheiro e tempo-espaço, mostra que o dinheiro pode ser utilizado para dominar o tempo (o nosso e/ou o tempo de outras pessoas, tomando como exemplo o trabalho assalariado) e o espaço. No mesmo sentido, tempo e espaço podem ser utilizados com objetivo de lucro (se considerarmos os mecanismos da especulação imobiliária). Na perspectiva marxista de Harvey, "A hegemonia ideológica e política em toda sociedade depende da capacidade de "controlar o contexto material da experiência pessoal e social". Assim, "quem define as práticas materiais e os sentidos do dinheiro, do espaço e do tempo define as regras do jogo social". (Harvey, 2008) Ou seja, a capacidade que o sistema capitalista possui de reinventar-se para produzir a necessidade e os bens da sociedade de consumo são mais velozes que o tempo sentido, percebido e vivido por seres humanos.

Para Bauman, na sociedade contemporânea, a tecnologia contribui para fragmentar o conceito de espaço-tempo. As máquinas são mais velozes e conseguem produzir mais dentro de curto período de tempo e no mesmo espaço já que esses eventos são simultâneos. Outra categoria, destacada por Bauman (2001), é a instantaneidade viabilizada pelas redes sociais, pois o uso desses meios de comunicação leva as pessoas a compreenderem a possibilidade de ir a qualquer lugar no instante que surgir o desejo, através do espaço virtual, que encurtou distâncias e potencializou o uso do tempo.

Para Bauman (2007), o Estado Moderno que tinha a função de proteger os cidadãos e ser o fiador de políticas públicas garantidoras de certa segurança, se desloca para o espaço de um mundo globalizado, terceirizando suas funções e jogando os problemas do mundo comum para o mercado ou para a responsabilidade dos próprios indivíduos. Nesse tempo líquido, os cidadãos que possuem inúmeras opções de informações, de entretenimentos e de formação se veem enredados em um tempo de fluidez, de imediatismo, em uma sociedade de consumo onde nada é duradouro. Esse movimento contínuo, na busca de espaço para se manter no mercado e ter capacidade de consumir, leva as pessoas à insegurança e ao medo de perder seu espaço na sociedade de consumo e engrossar as estatísticas daqueles que ficaram de fora do processo global.

Bauman (2008) faz uma reflexão sobre a percepção do tempo na sociedade líquida na qual a fluidez cria uma cultura imediatista, de curto prazo, o que leva os indivíduos a se tornarem consumidores, que precisam realizar seus desejos e necessidades de forma instantânea, em fração de segundos. Os indivíduos que vivem na sociedade líquida têm pressa e não possuem tempo e energia para se concentrarem em um projeto de longo prazo pelo medo de perderem uma oportunidade do momento e serem superados pelas rápidas mudanças.

Para Bauman (2008, p.168), "a vida seja individual ou social, não passa de uma sucessão de presentes, uma coleção de instantes experimentados com intensidades variadas". O tempo atual não é mais percebido como tempo cíclico, linear. Na sociedade atual, o tempo é pontilhista, ou seja, é percebido de forma fragmentada,

pulverizada, em multiplicidade de instantes que não possuem coesão; não é algo contínuo, mas cheio de rupturas e descontinuidades "dentro de uma mesma realidade que se dá a partir de um contexto cultural onde se prioriza a ação individual" (BAUMAN, 2008, p. 168).

O que importa, na sociedade de consumo, são o tempo presente e a capacidade que cada indivíduo tem de navegar nas redes sociais em busca do consumo dos produtos "necessários" para viver feliz de forma imediata. Esse estado de espírito, que é sempre um devir, um vir a ser, é movimento de fluidez, de fluxo, de consumo e descarte de bens produzidos, que o capitalismo neoliberal impõe como promessa de realização pessoal necessária na sociedade contemporânea.

Para o sociólogo, na passagem da sociedade de produtores para a sociedade de consumidores, as tecnologias da comunicação como: computador, televisão, celular e internet contribuíram para as transformações sociais, possibilitando que as pessoas participem do espaço sem estarem presentes fisicamente naquele lugar. Nesse cenário de rápidas mudanças do projeto moderno emergem liquidez, angústias, efemeridade das relações de esse tempo, a mobilidade. Nada mais é rígido e duradouro. Tudo muda o tempo todo e nada é feito para durar.

Ainda, para Bauman, o intenso movimento do capitalismo global, nesse mesmo sentido, no início deste século, veicula informações e imagens de uma sociedade em rede que invade nossas casas, quebrando nossa individualidade, a das comunidades e dos lugares. Essas imagens publicizadas levam o grupo de países hegemônicos a passar a imagem de que todas as pessoas podem usufruir de conforto e de bem-estar, basta ter foco, esforço pessoal e manter a motivação.

A quebra das fronteiras empreendidas pelo processo de globalização é acompanhada de profundas mudanças no mundo do trabalho e na distribuição da renda, o que o torna precarizado, vulnerável, instável e injusto. Nesse contexto, ter emprego e usufruir das condições de cidadania, promessa da modernidade sólida, passa a ser apenas miragem na modernidade líquida, à medida que gera insegurança, medo, desemprego, doenças, violência e exclusão social aos habitantes do planeta, que passam a viver em um mundo globalizado cada vez mais móvel e desintegrado.

A partir das compreensões de Bauman, nas cidades de um planeta, interligadas cada vez mais, as construções são fortalezas planejadas com muros, modernos dispositivos de segurança e controle para que os habitantes, que possuem capital e *status* social vivam em espaços protegidos da ameaça de forasteiros, de refugiados, de vagabundos, de invisíveis da sociedade de consumo. Segundo ele "supõem-se que as comunidades fechadas sejam mundos distintos, um espaço isolado e separado dos socialmente "inferiores"" (BAUMAN, 2004, p. 130).

Qual o significado de espaço para os que estão abrigados em condomínios fechados e para os que estão fora desses lugares? "[...] Os moradores do condomínio cercam-se para ficar 'fora' da excludente, desconfortável, vagamente ameaçadora e dura vida da cidade - e dentro do oásis de calma e segurança [...]" (BAUMAN, 2004, p.131).

Na mesma perspectiva, "fecham" os outros moradores que habitam outros espaços e transitam nas cidades, convivendo com violência, medo, trânsito caótico, aglomerações e transporte precário. A esses são reservados espaços separados dos que possuem capital, poder, conforto e conectividade com internet de alta velocidade, para manterem-se o tempo todo conectados com o espaço global, usando as tecnologias que lhes proporcionam acesso às inovações, ao mercado financeiro, à segurança, ao lazer e ao bem estar.

Nesse mundo globalizado, que se tornou ainda mais complexo pela ação do capital, que determina mudanças constantes e velozes no espaço e no tempo, as pessoas são conduzidas à instabilidade emocional, à vulnerabilidade social, à insegurança frente à violência, às doenças, ao ódio, ao medo de perder seu emprego, sua casa, sua saúde, seu *status*, seus bens, seu espaço na sociedade de consumo. A ilusão de que a globalização é o caminho mais seguro para incluir a todos sem fronteiras, esconde a injustiça que condena milhões de seres humanos a viverem em um ambiente caótico de miséria, crime, desemprego e exclusão. A velocidade da circulação, do envelhecimento e do descarte das mercadorias gera o lucro hoje. Do *marketing* eficiente, que captura as pessoas pela imagem de uma propaganda bem elaborada, emerge a necessidade de consumo e as identidades fluidas. As pessoas precisam estar atentas ao tempo com que as mudanças ocorrem para não se tornarem obsoletas e perderem o rótulo de mercadoria vendável. Em entrevista ao jornal Extra, de setembro, de 2015, Bauman expressa, que: "Vivemos a passagem do tempo sem seta e sem direção, dissipado numa infinidade de momentos, cada um deles episódico, fechado, curto, apenas frouxamente conectado com o momento anterior ou seguinte, numa sucessão caótica". As pessoas correm o tempo todo atrás de algo para não perderem as oportunidades que são imprevisíveis e incontroláveis. Tudo se liquefaz, tempo e espaço assumem novas e rápidas configurações no capitalismo global.

Para Bauman (2007), a promessa de progresso e estabilidade, que embalava nossos sonhos de felicidade e segurança permanente, se afastou definitivamente quando aconteceu a separação entre poder e política, que limitou o poder de agir do Estado.

A falta do Estado como fiador de políticas coletivas, que permitiam a segurança e "os laços inter-humanos, que antes teciam uma rede de segurança digna de um amplo e contínuo investimento em tempo e espaço, e valiam o sacrifício de interesses individuais imediatos, se tornam cada vez mais frágeis e temporários [...]" (BAUMAN, 2007. p, 8).

De acordo com Bauman, o colapso do pensamento, do planejamento e da ação, em longo prazo, e desaparecimento ou enfraquecimento das estruturas sociais, torna os indivíduos reféns do mercado de trabalho no mundo globalizado em que a competição e a luta para se manterem em uma atividade laboral, em constante mudança, remete ao individualismo, ao medo, à angústia e ao risco de perder o momento de participar desse mundo.

Para Bauman (2007), segurança, autoconfiança e proteção, garantidas pelo Estado do Bem-estar, no século XX, foram substituídas pela construção de ações individuais que remetem o indivíduo à responsabilidade de resolver problemas gerados no coletivo. Solidariedade e fraternidade como valores de humanização estão cada vez mais distantes de ser uma bússola a guiar ações de cooperação e cidadania prometidas pela modernidade. Com o desmantelamento da segurança e da promessa do Estado de proteger seus cidadãos contra os perigos que o outro representa, e, nesse caso, pode ser mendigo, assaltante, pedófilo ou todos esses atores representados pela figura do imigrante ilegal de quem o Estado prometeu proteger seus cidadãos (BAUMAN, 2007. p. 30).

Como expresso nos dizeres de Bauman (2007, p. 30), "[...] a globalização é um processo parasitário e predatório que se alimenta da energia sugada dos corpos dos Estados-nações e de seus sujeitos" [...]. Nesse sentido, os Estados-nações perdem a capacidade de planejar e tomar decisões no espaço globalizado, que afasta cada vez mais o poder e a política, desafiando seus atores a encontrarem soluções para os problemas globais que atingem os cidadãos de todas as nações.

> Num planeta negativamente globalizado, todos os principais problemas - os metaproblemas que condicionam o enfrentamento dos outros - são globais e, sendo assim, não admitem soluções locais. Não há e nem pode haver soluções locais para problemas originados e reforçados globalmente [...] (BAUMAN, 2007. p. 31).

Na visão baumaniana, as comunidades que, no Estado moderno compartilhavam lugar, território, experiências de vida e de trabalho, passaram a viver novas experiências no espaço global, que encurtou distâncias, ressignificou conceitos, diluiu fronteiras. Desse modo, precarizou relações do mundo do trabalho, da educação, dos laços afetivos, das estruturas sociais, das políticas econômicas, da democracia, aumentou as desigualdades sociais em num tempo efêmero e fragmentado.

Nessa perspectiva, medo e incerteza, em relação ao futuro individual e coletivo, são os males que assombram as pessoas nesse início de século XXI, permeado por sentimento de impotência para fazer escolhas conscientes, que possibilitem nossa sobrevivência em um globalismo planetário móvel e sem fronteiras, em que o mantra repetido diariamente é movam-se, flexibilizem-se, acelerem, expandam-se, consumam, privatizem, rompam fronteiras, viajem, criem, adaptem-se, reinventem-se.

O que fazer com o excedente populacional que não tem lugar no espaço global e nem dinheiro para consumir e alimentar os lucros do capitalismo? A sociedade de consumo se reinventa, constantemente, para produzir novos bens e serviços mais sofisticados e desejados em nome do progresso e da inovação tecnológica. À margem disso, fica uma parcela da população que não se encaixa nesses padrões, fica excluída do processo produtivo e tende a ser removida para outros lugares que a torne ainda mais invisível e sem nenhuma proteção do Estado.

Como viver em liberdade e exercer a democracia em uma sociedade injusta, desigual, que exclui bilhões de seres humanos do direito à cidadania? Como e para onde remover os "indesejáveis", que chegaram atrasados na aldeia global, se todos os espaços estão ocupados pelos países que exercem a supremacia econômica? A solução encontrada é expulsar os migrantes, pobres, desempregados, refugiados, vagabundos e estranhos, para as fronteiras de seus lugares de origem ou para espaços empobrecidos. Nessa batalha, para se mantiverem vivos, muitos grupos, por vezes, entraram em conflito e se refugiam em outros espaços, que são transitórios e inacessíveis aos excluídos da globalização; são não-lugares, não-espaços.

Para Bauman (2007), refugiadas são pessoas que perderam suas identidades, seu lugar, seu espaço e continuam perambulando sem rosto por tempo indeterminado, em um mundo cheio de hostilidades e intolerância, sem poder contar com a proteção do Estado, que deveria garantir-lhes condições básicas de cidadania.

Os refugiados "são a própria encarnação do 'lixo humano', sem função útil a desempenhar na terra em que chegam [...], e sem intenção ou esperança de serem assimilados e incluídos no corpo social" [...] (BAUMAN, 2007, p. 46). Essa massa de excluídos de sua pátria, de seus espaços, passa a ser criminalizada, punida, desterritorializada e sem a égide do Estado-nação vaga sem perspectivas, à procura de espaço no planeta que, no tempo presente, encontra-se ocupado demais com empreendimentos econômicos que objetivam progresso e ordem, sem tempo para pensar onde colocar os excluídos do processo da globalização neoliberal. A partir disso, a estratégia utilizada é a indústria do medo, do medo do outro, do próximo. A paranoia não é mais o monstro, o comunista, uma agência de espionagem, mas o assaltante, o vagabundo, o refugiado, o mendigo, o estranho, os moradores de rua que dormem embaixo das marquises, nos bancos das praças, os famintos e pedintes que ficam nas portas dos *shoppings* e restaurantes de luxo. Esses seres indesejados, que estão sempre em movimento pelas cidades, lugar "reservado" aos que se enquadram nos padrões produtivos e de consumo, representam ameaça a quem "conquistou" lugar na cidade.

Outra categoria de análise do espaço/tempo, usada por Bauman, refere-se à elite global, que se abriga em condomínios de luxo, com conectividade veloz, infraestrutura completa como supermercados, cinemas, padarias, restaurantes, lojas, farmácias. Uma espécie de cidade dentro da cidade, onde essa elite encontra-se protegida dos intrusos por modernos sistemas de segurança. Porém, os moradores da "camada superior" não pertencem ao lugar que habitam [...] (BAUMAN, 2007. p. 80). Essa classe social desfruta de conforto, tempo de lazer e de segurança do espaço onde reside, sem necessariamente investir em negócios, pois seus investimentos estão espalhados pelo planeta e seguem a lógica dos fluxos econômicos globais. Suas vidas e seus espaços têm outros tempos e seus tempos têm outros lugares. Por outro lado, a classe inferior emerge na luta pela sobrevivência, disputando espaços nas cidades globais, que não são duradouros e, constantemente, reivindicados, coloca a cidade em movimento, a cidade líquido-moderna.

Na ambivalência da vida e das relações, pode-se despertar para o pensar utópico de que outro mundo é possível, onde todos os seres humanos tenham espaço para viver, sonhar, amar e onde seja possível desenvolver a solidariedade, mesmo nesses tempos sombrios que desafiam a pensar em que mundo se está vivendo e que lugar se ocupa nele, sem deixar de refletir que recursos naturais ir-se-á deixar no planeta para os novos que chegam ao mundo. Para Bauman (2007), incapazes de prever e minimizar o ritmo das mudanças e as consequências que essa corrida frenética possa produzir em nossas vidas, busca-se paliativos para "proteger" ou tentar proteger a si próprios e aos seus círculos familiares dos inúmeros perigos que a sociedade moderna, em seu estágio fluído, continua a produzir.

INDICAÇÕES DE LEITURA

BAUMAN, Zigmunt; DONSKI, Leonidas. **Mal Líquido**. Editora Zahar, 2019.

MARTINEZ, Inma. **La quinta revolución industrial cómo la comercialización del espacio se convertirá en la mayor expansión industrial del siglo XXI.** Espanha: Editorial: Deusto, 2019.

HARVEY, David. **A loucura da Razão Econômica**: Marx e o capital do século XXI. São Paulo: Boitempo, 2018.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Z. **Tempos Líquidos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BAUMAN, Z Amor **líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2004.

BAUMAN, Z, **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. Disponível em: https://extra.globo.com/noticias/saude-e-ciencia/zigmunt-bauman-estamos-constantemente-correndo-atras-que-ninguem-sabe-correndo-atras-de-que-273321.html.Acesso em 17/05/2020.

HARVEY, D. **Condição Pós Moderna**: uma pesquisa sobre a origem das mudanças culturais. São Paulo: Edições Loyola,17 eds. 2008.

ESTADO

Felipe Quintão de Almeida – Ivan Marcelo Gomes

Embora não tenha elaborado, por assim dizer, uma teoria do Estado, a análise do tema é bastante recorrente na crítica da modernidade de Bauman. Em sua interpretação, aquela instituição foi uma das instâncias responsáveis por colocar em prática o que seria a principal razão de ser da modernidade: a busca da ordem. Aprendemos com Bauman que a sociedade racionalmente planejada, absolutamente ordenada, constituiu-se na *causa finalis* do Estado moderno.

Bauman, assim como fizeram outros teóricos, como Adorno e Foucault, realizou leitura negativa e crítica dessa razão de Estado, denunciando os mecanismos utilizados para controle, submissão e normalização dos sujeitos, sua (des) subjetivação. Isso é o que aprendemos quando fazemos a leitura das obras "Legisladores e intérpretes: sobre a modernidade, a pós-modernidade e os intelectuais" (2010), "Modernidade e Holocausto" (1998) e "Modernidade e ambivalência" (1999), livros em que o sociólogo apresenta, de modo pormenorizado, sua própria interpretação do Estado moderno, que é por ele adjetivado de "jardineiro", pois estruturado em torno da função de "[...] planejar, projetar e administrar a reprodução da ordem social" (BAUMAN, 2010, p. 116), substituindo as antigas "culturas silvestres" por "culturas de jardim".

Foi à luz desse modo de pensar os modernos Estados-Nação que Bauman (1998a, 1999) construiu suas análises a respeito de dois importantes projetos ordenadores do século XX: o nacional-socialismo e o comunismo soviético. Em comum, a ambos, a experiências, a necessidade de controle total da vida que teria resultado em totalitarismos políticos e na completa colonização da esfera privada pela esfera pública, representada pelo Estado com pretensões homogeneizadoras, que resultaram no sufocamento da "diferença", da polivalência cultural, da política, da moral, transformando o estado de exceção no *nómos* do espaço político da modernidade.

Apresentamos, aqui, como a passagem da modernidade sólida à líquida, anunciada tantas vezes por Bauman, afetou sua própria interpretação a respeito do Estado jardineiro.

Já que a tendência totalitária do Estado-Nação, tão proeminente no que o autor (2001) chamou de modernidade sólida, se dissipa na variante líquida da modernidade, é menos provável (embora não seja impossível) que eventos idênticos à solução final alemã voltem, de fato, a acontecer, principalmente porque tal operação exigiria grande e poderoso poder estatal, do tipo jardineiro, algo muito difícil

de alcançar em "coabitações até segunda ordem", que caracterizam a relação entre Estado contemporâneo e aquilo que veio a se tornar a política com o desenvolvimento da globalização econômica.

Nesse sentido, a aprendizagem das lições dos campos de concentração teria, hoje, nova e fortalecida importância, precisamente pelo seu contrário: tentações totalitárias têm estado fora das administrações de um Estado desregulado e privatizado, para seguir o padrão liberal que afeta moedas e salários, encontrando seu próprio nível na competição da economia de mercado. O sucesso do Estado pós-era da jardinagem pauta-se no expediente de privatizar a dissensão, tornando-a difusa, ao invés de coletivizá-la e instigá-la a se acumular a despeito da singularidade, do particular. O antigo e arrogante hábito de explicar desigualdades humanas por inferioridade inata de raças foi substituído por representação aparentemente compassiva de condições humanas desiguais como o direito inalienável de toda comunidade à sua forma preferível de viver. Nesse contexto, os sentimentos identitários tribais ou, então, o nacionalismo ressurgente dos comunitarismos atuais, diferentemente das políticas do antigo Estado jardineiro, tendem a provocar erupções dispersas de violência muito mais que o extermínio sistemático daqueles os quais a ansiedade existencial do resto acaba por inculpar ou estigmatizar (BAUMAN, 1995).

Tendo, portanto, abandonado suas ambições planificadoras, coercitivas e a mobilização proselitista de outrora, é mais plausível esperar que os Estados, desconfiados das soluções universais, apelem para outras estratégias em vez das antigas práticas genocidas. A tese de Bauman (1995) é que os antigos mecanismos adiaforizantes e, consequentemente, produtores de violência, estão fazendo um caminho que vai da organização burocrática do mundo, típica dos campos de concentração, em direção ao mundo da vida diária, que cada vez mais é desregulamentada e individualizada.

Assim, ao invés da repetição de Auschwitz, o mais famoso campo de concentração nazista, é de se esperar o nascimento de novos (hiper) guetos, o acirramento do combate ao crime, a construção de muros para a proteção contra os estranhos, o investimento em indústrias de segurança, o endurecimento das leis de (i) migração e sobre refugiados, a proliferação de revoltas contra (trabalhadores) estrangeiros no país, a construção de centros de detenção (o nome saneado dos antigos campos de concentração), etc. Todos eles têm se tornado epítomes da extraterritorialidade em que as raízes da atual precariedade da vida humana são depositadas. Eles são "[…] prime targets on which the anguish generated by the suddenly revealed 'personal safety' aspect of existential insecurity can be condensed, unloaded and dispersed" (BAUMAN, 2002b, p. 84). Decerto, comenta Bauman (1995, p. 205), as prisões ou os campos de refugiados das democracias liberais atuais não são os antigos campos de concentração de outrora. Contudo,

> [...] the tendency to criminalize whatever is defined as 'social disorders' or 'social pathologies', with its attendant separation, incarceration, political and social incapacitation and disfranchisement of the genuine or putative carries of pathology, is to a large extent a 'totalitarian solution without a totalitarian

> state' – and the style of 'problem solving' it promotes has more to do than we would wish to admit with the 'totalitarian bent', or the totalitarian temptations apparently endemic in modernity.

Se, para Bauman, é inegável que os Estados contemporâneos não podem governar mais o esboço do plano, nem exercer, em absoluto, os sítios de construção da ordem, ainda assim eles têm buscado novos mecanismos que atualizem sua prerrogativa essencial de soberania básica, quer dizer, o direito de excluir. Isso significa que o volume total da violência que ele pode empregar, inclusive de violência com consequências genocidas, não chegou ao seu fim. Jamais devemos nos esquecer de que a era moderna (e sua política!) tem sido fundada no genocídio, procedendo, sempre que preciso, por meio de mais e mais genocídio (BAUMAN, 1995, 1997), de tal forma que o ato de traçar a linha entre o interior e o exterior, típica do trabalho de ordenação na modernidade sólida, parece não ter perdido nada de sua violência na variante líquida da modernidade.

Acontece que, ao invés de demonstrar sua força para manter "os seus de dentro" com segurança e livres na medida certa, separando a ordem do caos, o Estado pós-panóptico emprega o poder que ainda lhe resta diante de forças extraterritoriais do capital para manter sob seu comando, embora sem qualquer pretensão de um novo projeto ordenador, o caótico mundo daqueles que são refugados da globalização econômica. É uma espécie de gestor da desordem para que a economia globalizada possa trabalhar em paz. É por isso que ele tem defendido a ideia, segundo a qual a nova forma de legitimação, do que resta da antiga soberania estatal tem se concentrado nesses últimos tempos na questão da segurança pessoal:

> [...] ameaças e perigos aos corpos humanos, propriedades e hábitos provenientes de atividades criminosas, a conduta anti-social da 'sub-classe' e, mais recentemente, o terrorismo global. Ao contrário da insegurança nascida no mercado, que pelo menos tem o dom reconfortante de ser óbvia e visível essa insegurança alternativa com que se espera restaurar o monopólio da redenção perdido pelo Estado deve ser ampliada de modo artificial, ou ao menos muito dramatizada para encobrir e relegar a um plano secundário as preocupações com a insegurança economicamente gerada em relação à qual a administração do Estado não pode – e não deseja – fazer coisa alguma (BAUMAN, 2005a, p. 68).

Lado a lado do paradigma do estado de exceção como prática normal de governo, estaríamos presenciando movimento em direção à generalização sem precedentes do paradigma da segurança como técnica normal de governo. Essa é uma tese do filósofo Giorgio Agamben (2004), que ecoa em muitos escritos de Bauman (2002a, 2004, 2005a, 2005b, 2006a, 2006b). O fortalecimento de uma razão de Estado excludente, penal ou de guarnição, voltada para a justiça criminal que visa, também, proteger os interesses das corporações transnacionais, tem sido praticada de modo radical em muitos governos do Ocidente. A nova política do terrorismo global, após o fatídico 11 de setembro, e as guerras que desencadeou, constituem, para Bauman (2005a, 2006a), poderosíssimos argumentos para Estados

atuais legitimarem sua importância perante a opinião pública em uma sociedade dominada pelo medo. Em um mundo incerto, a segurança em meio à desordem mundial transforma-se no nome do jogo e sua aposta suprema. Nessas condições, tudo aquilo que

> [...] costumávamos associar à democracia, como a liberdade pessoal de falar e de agir, o direito à privacidade, o acesso à verdade, pode chocar-se com a necessidade suprema de segurança e, portanto, deve ser cortado ou suspenso. Pelo menos é nisso que insiste a versão oficial da luta-pela-segurança, e no que implica a prática oficial dos governos (BAUMAN, 2006a, p. 37).

Bauman toma de empréstimo a tese de Agamben, segundo a qual a sacralidade ainda é linha de fuga presente na política democrática contemporânea, vida nua alçada à preocupação primeira da (bio) política da modernidade e assevera, em prol de suas próprias teses sociológicas (Bauman), que, se os judeus encarnavam a figura dos antigos *homini sacri*, sob o jugo do poderoso Estado jardineiro, em busca da ordem e da eliminação da ambivalência, a mais recente categoria de *homini sacri* na modernidade líquida são os consumidores falhos, metaforicamente também chamados de refugo, lixo, vagabundos.

A ideia de que o direito a deixar viver ou fazer sobre (viver) não decorre da estirpe social ou racial, de que se pode e deve contrastar com o direito à felicidade de outros povos e com sua capacidade para livrar-se da preocupação de ser sacrificado em nome de um bem maior, aparece na sociedade de consumidores disfarçada de liberdade de escolha individual. Em nossa época, o Estado guardião assume a tarefa de isolamento dos indesejáveis dentro do próprio território (favelas, periferias, etc.), com o intuito de tornar mais habitáveis as ações vinculadas à pragmática do comprar e difundir a sensação de segurança entre os desejáveis e aptos consumidores.

Embora haja certa repulsa retórica à prática de genocídios, aos massacres, às guerras; enfim, a crueldade de uma forma geral, as práticas políticas de nossa atual democracia, centradas na eficiência do deus mercado consumidor e no seu progresso econômico (em outras palavras, na separação entre o poder extraterritorial do capital e o poder local dos governantes políticos, a marca da globalização), só contribui para aumentar ainda mais aquele abismo, acelerando, assim, a produção de novos refugos humanos, os *homini sacri* de outrora, que Bauman tem reunido sob a categoria de consumidores falhos (BAUMAN, 1998b, 2005a, 2006a, 2006b).

Diante dessa "nova" configuração da razão de Estado no mundo pós-jardinagem da modernidade líquida, haveria, desse modo, a necessidade de nova agenda pública da emancipação a ser devidamente preenchida pelos esforços críticos de plantão, ainda à espera de sua política pública crítica, "[...] que precisaria emergir junto com a versão liquefeita da condição humana moderna – em particular na esteira da individualização das tarefas da vida que derivam dessa condição" (BAUMAN, 2001, p. 59).

INDICAÇÕES DE LEITURA

ALMEIDA, F. Q.; GOMES, I. M.; BRACHT, V. **Bauman e a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **Trabajo, consumismo y nuevos pobres**. Barcelona: Gedisa, 1999.

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

BAUMAN, Zygmunt. **Archipielago de excepciones**. Comentarios de Giorgio Agamben y debate final. Madri: Katz, 2008.

BRACHT, V.; ALMEIDA, F. Q. **Emancipação e diferença na educação**: uma leitura com Bauman. São Paulo: Autores Associados, 2006.

REFERÊNCIAS

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

BAUMAN, Zygmunt. **Life in fragments**: essays in postmodern morality. England: Blackwell, 1995.

BAUMAN, Zygmunt. **Ética pós-moderna**. São Paulo: Paulus, 1997.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e holocausto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **The 20th century**: the end or a beginning? Thesis Eleven, London, n. 70, p. 15-25, Aug. 2002a.

BAUMAN, Zygmunt. **Reconnaissance Wars of the Planetary Frontierland**. Theory, Culture and Society, London, v. 19, n. 4, p. 81-90, 2002b.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **Vidas desperdiçadas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005a.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005b.

BAUMAN, Zygmunt. **Europa**: uma aventura inacabada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006a.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida líquida**. Barcelona: Paidós, 2006b.

BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e intérpretes**: sobre a modernidade, a pos-modernidade e intelectuais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

ESTRANHOS

Mariana Domitila Padovani Martins

Interessante observar que a chuva que cai sobre nossas cabeças não é a mesma que cai sobre a cabeça dos outros. Ou seja, que opinião, percepção e influência, que teremos frente à tempestade, certamente não serão a mesma que de um morador de rua, por exemplo. Também, claro, não será a mesma entre todos nós - fato que nos remete a uma das principais características do sujeito de nossa sociedade atual, em que a preocupação exacerbada com o "Eu", cega-o muitas vezes para a existência do "Outro", fazendo prevalecer uma individualidade associada ao individualismo em um mundo de várias percepções, necessidades e desejos. Zygmunt Bauman (1999, 2005, 2011, 2015, 2016, 2017) discute sobre essas problemáticas, mostrando-se bastante preocupado, devido a seus significativos impactos na vida da sociedade como um todo. Denominam de "refugos humanos" as pessoas que, por causa do sistema de globalização, de vida para consumir, são descartadas nas "latas de lixo" dessas esferas sociais.

> A produção de "refugo humano", ou, mais propriamente de seres humanos refugados (os "excessivos" e "redundantes", ou seja, os que não puderam ou não quiseram ser reconhecidos ou obter permissão para ficar), é um produto inevitável da modernização, e um acompanhante inseparável da modernidade. (BAUMAN, 2005, p. 12).

Em uma sociedade líquido-moderna, aquele que não tem poder de consumo, não é mais visto como sujeito. O outro - o diferente – não tem poder de consumo, sem condições econômicas, dignas de sobrevivência e/ou simplesmente impossibilitado de pertencer ao movimento dinâmico da roda giratória e sistêmica do capital, de seus produtos de consumo. Assim, o diferente em questões diversas, como cultura, escolhas sexuais, etnia, etc. - o outro, diferente de determinada maioria, torna-se ameaça, perigo e sujeito a ser limpo, desinfetado e/ou descartado. Contaminam o espaço visual, sonoro e sinestésico. "Os problemas do refugo (humano) e da remoção do lixo (humano) pesam ainda mais fortemente sobre a moderna e consumista cultura da individualização." (BAUMAN, 2005, p. 14 e 15).

A nebulosidade ou fragmentação do pertencimento social do "estranho", na sociedade de consumo (2008), torna-o invisível aos olhos de muitos, ferindo sua identidade de direito enquanto sujeito social.

> Tornamo-nos conscientes de que o "pertencimento" e a "identidade" não têm solidez de uma rocha, não são garantidos para toda vida, são bastante negociáveis e revogáveis, e de que as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de se manter firme a tudo isso – são fatores cruciais tanto para o "pertencimento" quanto para a "identidade". Em outras palavras, a ideia de "ter uma identidade" não vai ocorrer às pessoas enquanto o "pertencimento" continuar sendo seu destino, uma condição sem alternativa. (BAUMAN, 2005, p. 17 e 18).

Importante compreendermos que a Modernidade líquida é caracterizada por uma série de elementos que são percebidos pela sociedade e seus grupos relacionais como positivos ou negativos, dependendo do contexto e de quem as interpreta. O individualismo, composto logicamente pelo conhecido egoísmo, seria um deles. A individualidade também, o que ressalta a valorização do ego enquanto sujeito e não coisa. A questão é que, infelizmente, o individualismo impera em uma grande rede de situações. Desse modo, o mundo fica cada vez mais despreparado para enfrentar interações que envolvam o coletivo e que necessitem de respeito às diversidades, levando muitas vezes a momentos de conflitos e barbáries.

Por outro lado, a teoria da Modernidade líquida de Bauman também acredita na força dos aspectos positivos que caracterizam o atual contexto. Mesmo em meio ao túmulo, aos muros, aos egos exacerbados, à banalidade e ao medo, há também a necessidade dos laços humanos para gerar segurança. É como se fosse um fiozinho condutor de fé. Esperança, elemento tão trabalhado nas últimas obras de Bauman, principalmente no livro Babel (2016) - talvez o que resumiria bem o lado otimista da visão "baumaniana". Assim, entre ego e conflitos sociais; entre incerteza e ansiedades, haveria esperança. Alimento para o pensar e o agir.

Quando falamos em Individualismo, no século XXI, logo nos deparamos com diferenças entre os sujeitos sociais, entendendo como diversidade questões e características não simplesmente culturais-comportamentais, mas também diferenças étnicas e nacionalistas.

Podemos afirmar, frente aos últimos fatos terroristas (invasões, tiroteios e mortes em massa, homens bomba etc.), noticiados de forma intensa e, em uma visão basicamente mais crítica, sensacionalista pelos principais meios de comunicação, entre eles TV e internet, que estamos passando por "crise migratória". Como reforça Bauman (2017), crise que causa pânico moral, medo de que algo terrível possa ameaçar o bem estar da sociedade. Traz percepções referentes às possíveis origens e aos impactos desse pânico moral. Procura ressaltar os motivos que levam os políticos a utilizarem tais fatos como materiais de campanha eleitoral e como dispositivos de poder e controle. Mostra a importância aos olhos daqueles que governam países, por exemplo, do fomento da alienação e do medo experienciados pela sociedade.

Em *Estranhos à nossa porta* (2017), Bauman descreve possíveis impactos das notícias transmitidas por meios de comunicação de massa, mostrando fios condutores e criadores de realidades distorcidas, generalizadoras, sobre aqueles considerados

os "estranhos" na sociedade líquida. Afirma que os noticiários de TV, as manchetes de jornal, os discursos políticos e os tuítes da internet, são usados para transmitir focos e escoadouros das ansiedades e dos temores do público; atualmente sobrecarregados de referências à "crise migratória" – que aparentemente estaria afundando a Europa e sinalizando o colapso e a dissolução do modo de vida que conhecemos, praticamos e cultivamos. Os "estranhos", os migrantes e os refugiados, são vistos, muitas vezes, como coisas e não pessoas pelos espectadores e usuários receptores e potenciais "formadores de opinião". Notícias fomentadoras de medo servidor da cegueira moral, segundo o próprio autor.

Em (2015, 2016, 2017), discute a questão do interesse empresarial na mão de obra mais barata e, consequentemente, mais lucrativa, advinda desses movimentos de migração. Segundo ele, nas partes "desenvolvidas" do planeta, em que tantos migrantes quanto refugiados buscam abrigo, os interesses empresariais desejam com firmeza o (e dão boas-vindas ao) influxo de mão de obra barata de habilidades lucrativamente promissoras. Tal contexto representaria e reforçaria a ideia de que é improvável que a migração em massa venha a se interromper, seja pela falta de estímulo, seja pela crescente engenhosidade das tentativas de sustá-la.

Bauman (2017) faz referência a vivermos em uma era de construções de muros, em que a principal missão é impedir que os diferentes, os "estranhos", os "outros" cheguem perto de "nossos quintais", mostrando quanto estamos nos aproximando, ridiculamente da história do antigo filósofo Diógenes, empurrando o barril em que vivia de um lugar para outro ao longo das ruas de sua Sínope natal. Faz um alerta, trazendo a reflexão: Nós, enquanto sujeitos sociais, estaríamos mais preocupados em construir muros ao invés de pontes.

O autor aponta a questão de estarmos vivendo em bolhas, "câmaras de eco" e, frequentemente, fugirmos das responsabilidades, o que oferece um contexto de esvaziamento e fomento da cultura, segundo ele, do "conforto": nós nos acostumamos ao sofrimento dos outros. Ele não me afeta. Não me diz respeito. Não é da minha conta! Ou seja, acostumamos a aceitar facilmente o medo imposto através de noticiários e de decisões governamentais radicalistas. Aceito e me retiro do papel de protagonista da vida alheia e desfavorecida. Não me responsabilizo pelo sofrimento do outro e preocupo-me em preservar meu bem-estar e "distorcida estabilidade".

> Sou aquilo que posto, mas posso editar meus *posts*, o tempo todo, isso é um pouco como [...] "câmaras de eco", ou as "salas de espelho", cercando-me apenas de pessoas que concordam comigo. Mas é ainda mais que isso, porque me oferece a liberdade de abandonar essa câmara de eco quando quiser e construir outra nova para mim, se por algum motivo a antiga não me satisfazer mais. (BAUMAN, 2018, p. 65).

Bauman (2017) faz críticas embasadas a Donald Trump, considerando-o um dos tiranos contemporâneos, eleito por um povo afetado pela probabilidade de cair na pobreza. Reforça, portanto, um tema já tão discutido em suas obras anteriores, entre elas, *Identidade* (2005), *A vida para o consumo* (2008); A *Riqueza de poucos*

beneficia todos nós? (2015). Um tema acerca do indivíduo líquido-moderno, vivenciando efeitos de uma "Sociedade da Performance", que só se reconhece e é reconhecido como indivíduo, a partir do poder de consumo. Caso não tenha esse poder de consumo, não é e nem se sente parte da sociedade. Não tem direito de escolhas. Percebe-se descartado e é descartado como lixo ou ignorado, não visto – torna-se invisível. Torna-se o "estranho" no mundo líquido. Portanto, ser visto e percebido necessita de imagem de riqueza e poder de consumo, o que já oferece certo status de indivíduo e potencializa chances de consumir, nem que esse consumo seja através de muitas prestações e créditos. Uso hoje e pago amanhã ou em um depois muito imprevisível. Tudo contra o medo de ser classificado como não ajustado.

Bauman (2017, 2018) explica que, na Sociedade da Performance, há tiranos e tiranas a serem seguidos, obedecidos e que são extremamente sedutores através de seus argumentos proféticos. Segundo ele, o poder de sedução dos tiranos e das tiranas baseia-se em variadas promessas e em aspirações que até agora não foram testadas. Promessas de agir – talvez um agir encoberto pela cultura do conforto já mencionada em verbetes anteriores. Heróis milagrosos, sedutores e, consequentemente, tiranos.

Dentro de uma linha filosófica desde Kant até Giorgio Agamben, Bauman (2017) desconstrói a moral performática que nossa sociedade respira, dissertando que a cegueira moral nasce da cultura do conformismo que naturalmente propõe um "rótulo moral". Ou o indivíduo segue os pressupostos daquilo que é bem visto, segundo a maioria que representa o poder, ou não recebe o "rótulo moral" e, consequentemente, pode ser descartado, rejeitado, discriminado por seus pares ou grupos sociais. O que, segundo Bauman, é o pior dos castigos dentro do mundo líquido. Portanto, os formadores de opinião têm papel importante para a formação dos "rótulos morais" e seu habitual cumprimento; enquanto estrangeiros, refugiados, migrantes são classificados de forma generalista como terroristas, por exemplo. Ou seja, fale ou faça algo por um refugiado, sem o consentimento do governo, e estará sob a mira dos olhares julgadores e rejeitadores dos defensores dos rótulos morais. Infelizmente, mais uma vez o ser humano é desmoralizado na ideia da falsa moral.

Nesse sentido, Bauman (2017) ainda reflete frente à necessidade de pensar e de agir. Porém, alerta para o tipo de pensar e de agir contemporâneo, muitas vezes virtual. Explica que habitamos dois mundos diferentes – o "on-line" e o "off-line" - e que somos capazes de passar de um para outro de forma tão suave, imperceptível, sem fronteiras demarcadas ou controles de imigração; sem vistos ou passaportes. Com muita frequência, segundo ele, podemos estar nos dois mundos ao mesmo tempo. Assim, cada mundo tem seu próprio conjunto de expectativas à espera daqueles que nele ingressam e seus próprios padrões de comportamento, que se recomenda seguir – e que decerto seguem – variados "rótulos morais". Alerta que dentro do mundo *off-line* eu estou sob controle do governo, das instituições que frequento e grupos que participo. Já no *on-line* parece acontecer o contrário. Eu estou no controle ou simplesmente tenho a sensação de controle. Basicamente, para o autor: "Eu

pertenço ao mundo off-line, enquanto o mundo on-line pertence a mim." Passar do mundo *off-line* para o *on-line* assemelha-se a entrar em um mundo obediente à minha vontade, pronto e ansioso por concretizar meus desejos.

Portanto, frente a tantas diversidades, discórdias, revoltas terroristas, atitudes tiranas, gerando estado de cegueira moral, é importante entender, segundo Bauman, que a internet, sem dúvida, não é a causa do número crescente de internautas moralmente cegos e surdos, mas ela facilita e alimenta demais esse crescimento.

Seja na internet ou fora dela, no contexto de Sociedade líquida, a primeira reação à presença de um Outro tende, assim, a ser de vigilância e suspeita, medo e ansiedade. Bauman (2016, p. 09) define o fenômeno contemporâneo como Interregno, "no qual estamos vivendo agora: um espaço e um tempo estendidos, móveis e imateriais, sobre os quais reina o princípio da heterogenia de fins, talvez como nunca antes." Um interregno estabelecido, suspendendo a obediência aos princípios morais efetivos e não simplesmente de rotulagem, de forma sem conteúdo, de aparências.

Desse modo, segundo Zygmunt Bauman, infelizmente, "estamos vivendo a maior parte do tempo num mundo de guerra de todos contra todos, onde amigos de *Facebook* são divertidos para gritar juntos, mas, infelizmente de pouca ou nenhuma utilidade para fazer coisas juntos – ativismo de sofá." (MARTINS, 2020, p.192).

Assim, como fio otimista para encerrar, Bauman (2017) cita Richard Sennett e Kwame Anthony Appiah, explanando sobre a "conversa – o diálogo". Explica a fundamental importância da "conversa" como instrumento negociador dentro da crise migratória e, conseguinte, da relação com "os outros", os diferentes, ou mesmo aqueles considerados, infelizmente, "estranhos" em nossa sociedade.

Para Bauman, Sennett e Appiah, todo diálogo deveria ser "informal", ou seja, deveríamos abster-nos de fixar regras procedimentais da conversa antes dela começar. Portanto, para eles, a prova da conversa como caminho supremo, para a compreensão mútua, o respeito recíproco e o acordo final, está em entrar esse processo e conduzi-lo, tendo em vista negociar conjuntamente os obstáculos que tendem a aparecer no seu curso.

Segundo Martins (2019, p. 242), "Zygmunt Bauman, hoje considerado um dos pensadores mais influentes do mundo, semelhante aos refugiados, foi forçado ao exílio em várias ocasiões. A primeira vez em 1939, quando ele fugiu da Polônia para a Rússia." Desse modo, percebemos certa empatia do autor com o tema. Linhas da própria vida em outras vidas? Possivelmente.

INDICAÇÃO DE LEITURA

BAUMAN, Zygmunt. **Vidas desperdiçadas.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 2013.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 65. ed. Rio de Janeiro, São Paulo: Paz e Terra, 2018.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização:** as consequências humanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. **A vida para o consumo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **A arte da Vida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **A ética é possível num mundo de consumidores?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. **A Riqueza de poucos beneficia todos nós?** Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

BAUMAN, Zygmunt. **Babel: Entre a incerteza e a esperança**. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos à nossa porta**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BAUMAN, Zygmunt. **A individualidade numa época de incertezas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2018.

MARTINS, Mariana Domitila Padovani. **Estranhos à nossa porta.** Quaestio, Sorocaba, SP, v. 19, n. 1, p. 237-243, abr. 2017. Disponível em: <http://periodicos.uniso.br/ojs3/index.php/quaestio/article/view/2947/2644> Acesso em: 01 de maio de 2019.

MARTINS, Mariana Domitila Padovani. **Experiências no cotidiano escolar do ensino superior:** a prática do diálogo freireano em tempos líquidos. 288f Tese (Doutorado em Educação) - Universidade de Sorocaba / SP. Eliete Jussara Nogueira, UNISO, 2020.

FELICIDADE

Mariana Domitila Padovani Martins

Interessante observar que Zygmunt Bauman, principalmente a partir do conceito metafórico da Modernidade Líquida (2001), analisou a felicidade frente a diversos elementos, de maneira muito perspicaz e em variadas esferas daquilo que ele denominou de vida líquida. Para Bauman (2001, 2007, 2008, 2009, 2018), uma vida líquida está condicionada às mudanças constantes, diante da necessidade do desenvolvimento de novas capacidades e habilidades para sobreviver e adaptar-se ao mar de possibilidades e incertezas geradas pelas diversas áreas da vida.

> A liquidez da vida e da sociedade se alimenta e se revigoram mutuamente. A vida líquida, assim como a sociedade líquida-moderna, não pode manter a forma ou permanecer por muito tempo. [...] as realizações individuais não podem solidificar-se em posses permanentes porque, em um piscar de olhos, os ativos se transformam em passivos, e as capacidades, em incapacidades. As condições de ação e as estratégias de reação envelhecem rapidamente e se tornam obsoletas antes de os atores terem uma chance de aprendê-las efetivamente. (BAUMAN, 2007, p.07).

Nesse sentido, nas relações interpessoais, nos quesitos amorosos, sociais, profissionais e de convivência básica, por exemplo, encontramos dificuldades e oportunidades, que há poucos anos não encontraríamos. Modelos "perfeitos" de comportamento e sentimento são publicizados todos os dias por nossos meios de comunicação, incluindo redes sociais virtuais que, de modo significativo, transformaram parte de nossa maneira de ver e de nos relacionar com o mundo. Bauman (2007, 2008, 2009, 2018) explica que antes de se sentir feliz, por exemplo, faz-se necessário "parecer" feliz! Antes de entender efetivamente o assunto, faz-se necessário "parecer" entendê-lo! Portanto, só necessita postar, curtir, compartilhar e ser curtido, compartilhado e comentado; manter o movimento da inovação constante da identidade. A liquidez exige mover-se, muitas vezes, não importando para onde.

> A vida numa sociedade líquido-moderna não pode ficar parada. Deve modernizar-se (leia-se: ir em frente despindo-se a cada dia dos atributos que ultrapassaram a data de vencimento, repelindo as identidades, que atualmente estão sendo montadas e assumidas) ou "parecer". (BAUMAN, 2007a, p.09, grifos do autor)

Isso posto, a felicidade, em uma sociedade de consumo, ou seja, líquido-moderna, pode passar a ser percebida como objeto, condicionado ao consumo. É preciso "ter", mas não apenas um objeto de desejo, como na sociedade sólida,

um carro, uma casa; você precisa ter vários objetos, não necessariamente usufruir deles. Basta apenas comprar, visto o número crescente de "coisas" que as pessoas compraram e nunca usaram. "Ter" posses ou *likes* no *Instagram*, não importa, é uma felicidade coisificada, momentânea, para proporcionar *status* e validação social. Se comprar determinando produto ou marca, sou capaz de ser feliz e de ser reconhecido e de me reconhecer pertencente à sociedade. Se tiver determinada atitude; se tiver determinado número de seguidores ou curtidas e assim por diante. Caso contrário, posso ser descartado pela sociedade, o que pode ser extremamente doloroso, dentro da lógica dos aspectos da vida líquida.

> [...] "ser famoso" não significa nada mais (mas também nada menos!) do que aparecer nas primeiras páginas de milhares de revistas e em milhões de telas, ser visto, notado, comentado e, portanto, presumivelmente *desejado* por muitos – assim como sapatos, saias ou acessórios exibidos nas revistas luxuosas e nas telas de TV, e por isso vistos, notados, comentados, desejados... "Há mais coisas na vida além da mídia", observa Germaine Greer, "mas não muito... Na era da informação, a invisibilidade é equivalente à morte." (BAUMAN, 2008, p. 21, grifos do autor)

Portanto, parecer feliz, parecer saber, parecer estar atualizado, aparecer, pode proporcionar a sensação em si e não sua concretude. A regra hoje é: antes mostrar do que sentir ou ser efetivamente: "A noiva é tão bela quanto esse primeiro plano fotográfico sugere? A imensa maioria se diz feliz, contudo, a tristeza e o estresse, as depressões e as ansiedades formam um rio que engrossa de maneira inquietante" (LIPOVETSKY, 2007, p. 16).

A citação do trecho anterior foi retirada do livro *Felicidade Paradoxal* (2007), de Gilles Lipovetsky. Nele, os conceitos de "Hipermodernidade" e "Hiperconsumismo" poderiam traduzir o consumo irracional e compulsivo, impulsionado pela promessa de vida feliz, dialogando com os conceitos característicos da vida líquida de Bauman.

> [...] paradoxo merece ser sublinhado: eis uma sociedade em que mais de 90% dos indivíduos se declaram felizes ou muito felizes e na qual, ao mesmo tempo, as depressões e as tentativas de suicídio, as ansiedades e os consumos de medicamentos psicotrópicos se propagam à maneira de uma torrente inquietante. (LIPOVETSKY, 2007, p.201)

O sociólogo Erving Goffman, assim como Bauman e Lipovetsky, preocupados com os possíveis efeitos das interações sociais contemporâneas nos indivíduos e nas suas vidas, consequentemente, nas ressonâncias da felicidade humana, trabalham com a ideia de que é necessário imaginar que essas interações sociais estão ocorrendo no espaço de um "teatro imaginário". Desse modo,

> como membros de uma plateia, é natural sentirmos que a impressão que o ator procura dar pode ser verdadeira ou falsa, genuína ou ilegítima, válida ou mentirosa. Esta dúvida é tão comum que, como foi indicado, damos frequentemente atenção aos aspectos da representação que não podem ser facilmente manejados, capacitando-nos assim a julgar a fidedignidade das mais

> deturpáveis deixas da representação. [...] E se permitirmos, de má vontade, que certos símbolos de posição social estabeleçam o direito de um ator a um dado tratamento, estamos sempre prontos a precipitar-nos sobre as rachas da sua armadura simbólica, a fim de desacreditar suas pretensões. (GOFFMAN, 2007, p. 60)

Segundo Bauman, tudo isso reforça o medo de ser descartado ou mesmo de se sentir desatualizado. O medo de estar por fora do que está acontecendo de mais novo e melhor! O medo de não ser admirado e reconhecido se equipara a não ser visto e, portanto, praticamente não existir na sociedade líquido-moderna.

> "Destruição criativa" é a forma como caminha a vida líquida, mas o que esse termo atenua, e silenciosamente ignora, é que aquilo que essa criação destrói são outros modos de vida e, portanto, de forma indireta, os seres humanos que os praticam. A vida na sociedade líquido-moderna é uma versão perniciosa da dança das cadeiras jogada para valer. O verdadeiro prêmio nessa competição é a garantia (temporária) de ser excluído das fileiras dos destruídos e evitar ser jogado no lixo. (BAUMAN, 2009, p.10, grifos do autor)

Nesse ponto, é possível fazer uma breve comparação com a obra de Franz Kafka, *A Metamorfose*, por causa da ideia de descarte social ali presente. Caso o indivíduo não consuma ou não produza de acordo com determinado grupo social, ele é descartado.

> — Ele tem de ir embora – gritou a irmã de Gregório. — É a única solução, pai. Tem é de tirar da cabeça a ideia de que aquilo é o Gregório. A causa de todos os nossos problemas é precisamente termos acreditado nisso durante demasiado tempo. Como pode aquilo ser o Gregório? Se fosse realmente o Gregório, já teria percebido há muito tempo que as pessoas não podem viver com semelhante criatura. (KAFKA, 2000, p. 30)

Assim como aquele sujeito que não estiver expressando uma fachada, uma aparência, ou uma imagem pessoal, de acordo com padrões estéticos, comportamentais, morais, psicológicos e intelectuais, vistos e tidos como ideais, ele poderá também ser descartado facilmente pelo seu círculo social.

> Em outras palavras, devemos estar capacitados para compreender que a impressão de realidade criada por uma representação é uma coisa delicada, frágil, que pode ser quebrada por minúsculos contratempos. (GOFFMAN, 2007, p. 58).
>
> [...] não admira que as demandas por reconhecimento, como diz Jean-Claude Kaufmann, "inundem a sociedade". "Todo mundo busca ansiosamente a aprovação, a admiração ou o amor nos olhos dos outros." [...] O calor da vigilância atual pode muito bem transformar a aprovação e aclamação de ontem na condenação e no ridículo de amanhã. (BAUMAN, 2009a, p. 59, grifos do autor)

Segundo MARTINS (2020, p. 40), "criativamente Bauman também expressa que o reconhecimento é como o falso coelho em uma caçada: sempre perseguido pelos cães, jamais preso em suas mandíbulas".

Outros fatores interessantes a serem observados são nossas relações com o tempo, com as tarefas, com as metas e com o cansaço. É como se o tempo escorresse entre nossos dedos e, cada vez mais, de forma mais fugaz. A quantidade de tarefas que acumulamos, sob nossas responsabilidades, aumenta bombasticamente, enquanto o tempo parece reduzir-se significativamente. Em paralelo, nos deparamos com um cansaço (físico e mental) extremo, diante das exigências do "modelo de sujeito ideal: multitarefas, inovador e flexível" que a vida líquida parece apresentar.

> Vinte e quatro horas por dia, sete dias por semana, os seres humanos tendem a ser treinados, preparados, exortados, persuadidos e tentados a abandonar as maneiras que consideravam corretas e adequadas, dar as costas àquilo que prezavam e que imaginavam que os fazia felizes, e tornar-se diferentes do que são. Veem-se pressionados a se transformar em trabalhadores prontos a sacrificar o resto de suas vidas pela empresa competitiva ou pela competição empresarial [...]. (BAUMAN, 2009, p. 68).

> A infelicidade intima e profissional foi relacionada ao cosmo hipercompetitivo, cuja característica é tornar o indivíduo cada vez mais responsável por si próprio. Em um tempo marcado pelo enfraquecimento dos enquadramentos coletivos e pela exigência, martelada em toda parte, de tornar-se um eu, ator de sua vida, responsável por suas competências, a tarefa de ser sujeito torna-se extenuante, depressiva, cada vez mais difícil de assumir. (LIPOVETSKY, 2007, p.201).

Em *Sociedade do cansaço*, livro do sul-coreano Byung-Chul Han (2017), professor de filosofia e estudos culturais da Universidade de Berlim, encontram-se afirmações comuns para o problema das relações entre sociedade e sofrimento psíquico, dentre elas a de que: cada época tem suas enfermidades. Posicionando os sofrimentos psíquicos, atualmente como desvios neuroquímicos, ele afirma que nossa época se configura como "violência neuronal". Sua explicação passa pelos aspectos fisiológicos do sistema nervoso – sofrimentos psíquicos como síndrome de *Burnout*, transtorno de déficit de atenção, hiperatividade e depressão – e sua relação com o modo operatório do capitalismo contemporâneo. "O excesso de trabalho e desempenho agudiza-se em uma autoexploração. [...] Os adoecimentos psíquicos da sociedade de desempenho são precisamente as manifestações patológicas dessa liberdade paradoxal" (HAN, 2017, p. 30). Byung-Chul Han sustenta que as sociedades ocidentais não são mais designadas pela negatividade típica de épocas e dispositivos "imunológicos", cujos mecanismos de defesa são reação, estranhamento e isolamento do estranho como formas de proteção, "trata-se de uma violência imanente ao próprio sistema" (HAN, 2017, p. 20).

> A coação de desempenho força-o [o sujeito narcísico de desempenho] a produzir cada vez mais. Assim, jamais alcança um ponto de repouso da gratificação. Vive constantemente num sentimento de carência e de culpa. É visto que, em última instância, está concorrendo consigo mesmo, procura superar a si mesmo até sucumbir. Sofre um colapso psíquico, que se chama de *burnout* (esgotamento). O sujeito de desempenho se realiza na morte. Realizar-se e autodestruir-se, aqui, coincidem (HAN,2017, p. 85-86).

Reforçamos, portanto, a ideia de que dentro da vida líquida "o sujeito de desempenho pós-moderno não está submisso a ninguém, salvo a ele próprio" (HAN, 2017, p. 101). Em outras palavras, o sujeito narcísico e de desempenho solicitado em nossos dias não realiza a meta, uma vez que: concorrendo consigo próprio, é incapaz de chegar à conclusão. A ilusão da conclusão do homem resulta na frustração, ao mesmo tempo em que alimenta a lógica da coisificação do sujeito líquido-moderno. Concluir-se como produto acabado e pronto a ser distribuído e promovido. Vendido! Sujeitos-mercadorias.

> Além de sonhar com a fama, outro sonho, o de não mais se dissolver e permanecer dissolvido na massa cinzenta, sem face e insípida das mercadorias, de se tornar uma mercadoria notável, notada e cobiçada, uma mercadoria comentada, que se destaca da massa de mercadorias, impossível de ser ignorada, ridicularizada ou rejeitada. Numa sociedade de consumidores, tornar-se uma mercadoria desejável e desejada é a matéria de que são feitos os sonhos e os contos de fadas. (BAUMAN, 2008, p.22).

Na lógica da liquidez, o sujeito esforça-se constantemente para atingir e manter a "imagem" certa, ou seja, a forma perfeita em um mundo sem formas. Paradoxalmente, luta-se para descoisificar-se e coisificar-se nas prateleiras *off-line* e *on-line* dos supermercados da vida.

Bauman ressalta que, em todos os mercados, valem as mesmas regras. Sejam mercadorias, produtos físicos ou serviços, ou mesmo pessoas, sempre haverá regras de *marketing* promocional a serem seguidas.

> Primeira: o destino final de toda mercadoria colocada à venda é ser consumida por compradores. Segunda: os compradores desejarão obter mercadorias para consumo se, e apenas se, consumi-las for algo que prometa satisfazer seus desejos. Terceira: o preço que o potencial consumidor em busca de satisfação está preparado para pagar pelas mercadorias em oferta dependerá da credibilidade dessa promessa e da intensidade desses desejos. (BAUMAN, 2008, p.18).

Ainda na tentativa reflexiva de constituir um diálogo conceitual entre Bauman e Han, compreendemos que não vivemos mais em uma sociedade disciplinar, controlada por ordens ou proibições, mas sim em uma sociedade orientada para a realização de uma suposta liberdade, marcada pelo lema: "Sim, nós podemos". Porém, esse empoderamento cria uma "sensação de liberdade" e, consequentemente, produz problemáticas compulsões relacionadas ao autocontrole e ao autorregularão, amparados no lema: "Você deve!" – embasados pelos depoimentos estimulantes de positividade: "Você pode, eu posso e todos podem fazer Tudo! Ele fez, Ela faz, Todos fazem e são! Todos têm! Basta você querer, esforçar-se e fazer acontecer." - Essa lógica impõe-se com pressão e produz cada vez mais desequilíbrios de autoexploração em diversas esferas de nossa sociedade contemporânea. Ou seja, segundo Han (2015), nós supomos que somos livres, mas na realidade, voluntariamente, nos exploram intencionalmente até entrarmos em colapso.

Há, portanto, um excesso de positividade, em que o obstáculo não parece ser problema "nunca" (até que um dia a exaustão mental e física acontece). De acordo com Bauman (2009), basta aparecer uma pedra no meio do caminho e somos orientados via gurus de autoajuda, por exemplo, usufruir dos "cinco passos para..., dez ferramentas para..., três segredos para..." e pronto: pedra chutada, apagada, bloqueada, ou seja, deletada com um simples toque no celular. Algo que promove simulações do *online* no *offline*, representações de interações do virtual e suas possibilidades de manipulação nos meios presenciais. De acordo com Lipovetsky (2007), comportamentos que fomentam uma dinâmica social com indivíduos cada vez mais infantilizados e individualistas, em que a preocupação com a organização da própria vida e suas esferas, ocupa a maior parte do tempo.

> "[...] câmaras de eco", ou as "salas de espelho", cercando-me apenas de pessoas que concordam comigo. Mas é ainda mais que isso, porque me oferece a liberdade de abandonar essa câmara de eco quando quiser e construir outra nova para mim, se por algum motivo a antiga não me satisfazer mais. (BAUMAN, 2018, p. 65).

Assim, a busca constante da felicidade condicionada ao ter, ser ou fazer, por exemplo, resultando a falta de experiência e vivência com os obstáculos do dia a dia, suas aprendizagens frente a eles, e, portanto, o contato com outras pessoas de diferentes opiniões e comportamentos, gera, naturalmente, incapacidades em dialogar e negociar com o outro. Incapacidades cada vez mais constantes e difíceis de reverterem, reproduzindo um sistema social, em que o sujeito se percebe, segundo Bauman (2008), infeliz em diversas circunstâncias, sozinho no meio da multidão e, ainda, como um "objeto" indesejado, excluído ou esquecido nas prateleiras dos supermercados da vida.

Um cenário a ser problematizado, refletivo e repensado que, consequentemente, se oferece uma ideia paradoxal de felicidade aos sujeitos líquido-modernos, dentro de uma esfera de incerteza absoluta, em que essa é a única certeza que se constitui naturalmente. Modelos de ser e estar, estilos de vida, moralidades, escolas, empresas, empregos, mercados, produtos e serviços ora ou outra, domesticando pensamentos e comportamentos.

Portanto, propiciar questionamentos reflexivos à conscientização em nossa sociedade, por meio do diálogo entre indivíduos líquido-modernos, amparado por uma perspectiva humanista, mostra-se de fundamental importância para sustentar a autonomia desses sujeitos sociais, pois que "a autonomia do discurso nunca está completa. É continuamente posta em movimento pelas necessidades ou dúvidas que brotam da prática da comunicação." (BAUMAN, 1977, p. 172).

INDICAÇÕES DE LEITURA

BAUMAN, Zygmunt. **Nascidos em tempos líquidos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2018.

BAUMAN, Zygmunt. **O elogio da literatura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2020.

ECO, Umberto. **Pape Satàn aleppe**: crônicas de uma sociedade líquida. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2017.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo**: A transformação das pessoas em mercadorias. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

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

BAUMAN, Zygmunt; RAUD, Rein. **A individualidade numa época de incertezas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

GOFFMAN, Erving. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. 14ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço.** Tradução de Enio Paulo Giachini. 2 ed. Petrópolis, Vozes, 2017.

LIPOVETSKY, Gilles. **A Felicidade Paradoxal**: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

MARTINS, Mariana Domitila Padovani. **Experiências no cotidiano escolar do ensino superior:** a prática do diálogo freireano em tempos líquidos. 288f Tese (Doutorado em Educação) - Universidade de Sorocaba / SP. Eliete Jussara Nogueira, UNISO, 2020.

GÊNERO LÍQUIDO

Fernanda dos Santos Ueda

O gênero integra a dimensão central da vida pessoal, das relações sociais, da evolução histórica e da cultura. É uma arena turbulenta que todos enfrentam difíceis questões práticas sobre justiça, identidade e até sobrevivência. O gênero é também um assunto sobre o qual há um tanto de preconceitos e mitos. A liquidez, principal aspecto da obra de Bauman, torna-se protagonista para designar o gênero na contemporaneidade, cuja fluidez e a impermanência são características elementares.

Na Modernidade, a estrutura nuclear dos conceitos era sólida, produto de intensa estratificação da sociedade. O tempo passava no ritmo de gerações e, por conseguinte, conceitos sociais, políticos, econômicos perduravam, gerando a sensação de durabilidade e certeza. O conceito de gênero, por centenas de anos, foi exclusivamente vinculado ao sexo biológico. A construção de toda uma sociedade ocidental moderna estava vinculada ao binarismo de gênero, com repercussão em praticamente todos os aspectos no cotidiano de homens e mulheres. A dominação do homem sobre a mulher é tema difundido com direta correlação com a estipulação da construção e dos papéis de gênero. Saffioti (1987, p.47) já apontava que "calcula-se que o homem haja estabelecido seu domínio sobre a mulher há cerca de seis milênios. São múltiplos os planos da existência cotidiana em que se observa esta dominação". Há uma relação de permanente temporalidade e espacialidade nas relações de gênero, em que a dominação masculina sobre as vidas das mulheres se apresenta estruturada política e socialmente, funcionando como meios para operar submissão histórica.

Na Modernidade Líquida, diversidade e emancipação identitária dos indivíduos resultaram na reconfiguração dos papéis de gênero. Os valores decorrentes do gênero, nesse mundo líquido, fizeram surgir novos dilemas, tais como a fórmula do que são: família, estruturas jurídicas como adoção, casamento e divórcio, além de premissas básicas como o que são masculinidades e o que são feminilidades. Perguntas inquestionadas na Modernidade e agora presentes na contemporaneidade que discutem o que é gênero hoje? O que é sexo? E como se define qual o padrão de Homem e o de Mulher.

Judith Butler (2017, p. 25-26) aponta que:

> [...] a distinção entre sexo e gênero atende à tese de que, por mais que o sexo pareça intratável em termos biológicos, o gênero culturalmente construído: consequentemente, não é nem o resultado causal do sexo tão aparentemente fixo quanto o sexo.

Compreender o gênero permeia relações humanas, artes, cultura, cotidiano e Educação. Butler pontua que gênero não é só o resultado causal do sexo, nem lhe é imutável. Perpetuidade que a Modernidade congelou, fundamentada pela Biologia na construção humana pela genética (homens XY e mulheres XX) e anatômica (homens dotados de pênis e mulheres de vagina). O gênero é palco de discussões jurídicas, questões do dia a dia, identidade, reconhecimento e criminalidade.

Bauman aponta inquietações e repercussões da Modernidade Líquida sobre o gênero de forma muito sucinta em Aprendendo a Pensar com a Sociologia (2010), obra publicada originalmente em 2001, junto com Tim May.

> Em grande parte da história da humanidade, distinções hereditárias em corpos humanos foram empregadas como materiais de construção para sustentar e reproduzir hierarquias sociais de poder. A prática persiste em relação à categoria "raça", sempre que a cor da pele é definida como sinal de superioridade ou inferioridade e usada para explicar e justificar desigualdades sociais. O princípio se aplica às diferenças sexuais. Nelas, encontramos distinções biológicas dos sexos conformando a base para a desigualdade de gênero. **"Gênero" é categoria cultural que envolve a totalidade das normas às quais os membros das duas categorias sexuais são obrigados a se conformar em suas performances de masculinidade e de feminilidade**. O gênero classifica, divide e separa por meio da estipulação das atividades sociais consideradas apropriadas ou impróprias para cada categoria.
>
> Com base em tal história, as mulheres costumam ser excluídas das áreas da vida social reservadas aos homens, ou nas quais barreiras bloqueiam o caminho de sua participação, como, por exemplo, na política ou nos negócios. Ao mesmo tempo, aquelas atividades fundamentais à sociedade, como reprodução, tarefas domésticas e criação de filhos, foram colocadas à parte, como domínio exclusivamente feminino, e, de modo compatível, desvalorizadas. Essa não é uma divisão de trabalho dada simplesmente por funções reprodutivas diferenciadas. Ela sustenta relações de poder que tendem a favorecer os homens. (BAUMAN, 2010, p. 171, grifo nosso)

O autor deita raízes no gênero binário, em paridade com a separação dos sexos da Modernidade em homens e mulheres, para explicar relações de poder construídas em decorrência da desigualdade de gênero. O gênero na Modernidade Líquida não é interpretado por Bauman, que não desmembra o conceito para configurá-lo singularmente. Pode-se inferir que sua interpretação buscou explicar a subordinação do gênero feminino a um "segundo sexo" e em torno da "gerência do corpo" (BAUMAN, 2010, p. 172), sem esmiuçar o que Gênero representaria na Pós-Modernidade. Ele menciona que a identidade sexual "aparece como um conjunto de possibilidades" (BAUMAN, 2010, p. 170) e que a "sexualidade, como outros aspectos do nosso corpo, é tarefa a ser desempenhada." (BAUMAN, 2010, p. 170).

Foram analisadas 26 obras de Zygmunt Bauman, nas quais foram delineados os contornos da Modernidade Líquida. Há fragmentos sobre Gênero em 15 livros, cuja análise conjunta e estrutural ocorreu em horizontalidade com a definição de

gênero dada por outros autores, que se debruçaram exclusivamente sobre a temática. A construção do conceito de gênero, na atualidade, segundo Connel e Pearse, obedece a novos parâmetros.

> é a estrutura de relações sociais que se centra sobre a arena reprodutiva e o conjunto de práticas que trazem as distinções reprodutivas sobre os corpos para o seio dos processos sociais (CONNEL; PEARSE, 2015, p. 48)

Sobre o gênero feminino, Bauman cita a escritora Colette Dowling (BAUMAN, 2009, p.141), em trecho de sua obra Complexo de Cinderela. O sociólogo menciona as "Cinderelas da era vindoura", sobre o perigo da dependência que surge do cuidado do outro e da necessidade das mulheres de serem cuidadas. O sociólogo cita Arlie Russel Hochschild, que acreditava que dos restos da "Cinderela" surgiria uma "cowgirl pós-moderna." (BAUMAN, 2009, p.142), naquilo que "Dowling advertia às mulheres precavidas a investirem no eu como um empreendimento solo." (BAUMAN, 2009, p.142) Construção que várias autoras feministas tratam como "empoderamento" das mulheres.

Em Ensaios sobre o Conceito de Cultura, no capítulo Cultura como Práxis, verifica-se referência à dualidade inabalável dos gêneros, em que Bauman configura como "oposições sexuais".

> A práxis moderna corrói com vigor nossa crença aparentemente inabalável na irrevogabilidade dessa distinção estabelecida ao desafiar oposições sexuais consagradas em matéria de vestimenta, papéis no namoro e no intercurso, hábitos sociais, hierarquia de deferência etc. Não que os signos de fronteira tenham se tornado de repente ilegíveis ou tenham perdido seu poder de atração com uma recente mudança na moda: o que de fato ocorreu nesse caso, como em todos os casos semelhantes de signos específicos que perdem seu poder de significação, foi o afastamento da própria fronteira; os signos, sem deixar de existir no sentido físico, não são mais marcos fronteiriços, e seu oscilar desordenado não leva à "viscosidade" das áreas invadidas. (BAUMAN, 2012, p. 268).

Nas diferenças entre homens e mulheres há um distanciamento, na Modernidade Líquida, dos signos representativos das distinções sexuais tão solidamente construídos na Modernidade. Não que Zygmunt Bauman tenha apontado na sua extinção, mas numa oscilação dos territórios entre os gêneros.

Na obra escrita em 1995, A Vida Fragmentada: Ensaios sobre a Moral Pós-Moderna (2007), versão portuguesa, emerge a temática da identidade.

> Um homem ou uma mulher podem tornar-se, durante a sua vida, como que estranhos para si próprios quando fazem certas coisas ou se cometem com certos sentimentos que não correspondem ao quadro familiar da identidade, aos pontos fixos verossimilmente sociais da raça, da classe, da idade, do gênero ou da etnicidade»11. Nenhuma identidade é fixa, todas e cada uma delas têm de ser construídas — e, além disso, sem a mínima garantia de que a construção virá a ser concluída, com o telhado a cobrir o edifício completo. (BAUMAN, 2007, p. 243)

Trata-se da mudança da solidez no mundo nos aspectos da vida cotidiana, inclusive pela identidade decorrente do gênero. Identidade e Gênero não se confundem, embora se fundam no indivíduo. A identidade é um tônus, uma força, que se edifica de dentro para fora do indivíduo. Por sua vez, o Gênero é exercido por forças vetoriais externas, por construções sociais que plastificam e/ou modificam o ser humano. Pelas tensões de poder, o Gênero edifica as construções que destituem o ser humano do seu poder de fêmea para a fabricação do gênero feminino e da marginalização dos gêneros não conformes (gênero neutro). Para o gênero feminino, são as microtensões externas que transformam o indivíduo naquilo que a sociedade chama de fêmea para mulher. Aspectos marcados sobre os corpos e o terreno sexual, impregnados por fragmentação e descontinuidade, na volatilidade dos líquidos que só manterão sua forma enquanto contidos temporariamente pelos invólucros que exercem força externa. O Gênero é algo além do espaço de um indivíduo, mas eixo estruturador das organizações da sociedade.

Ao descrever a "sexualidade plástica", Bauman (2010) utiliza identidade sexual no capítulo que trata de "Corpo, sexualidade e gênero".

> No que diz respeito à identidade sexual, o corpo – sejam quais forem seus traços biológicos herdados – aparece como um conjunto de possibilidades. Há opções a escolher em termos de identidade sexual, com abertura para a experimentação, permitindo, assim, que algo seja retirado e substituído por outro algo. A original e aparente fixidez da "atribuição sexual" por todo o tempo não é uma sentença do destino. Nossa sexualidade, como outros aspectos de nosso corpo, é tarefa a ser desempenhada. É fenômeno complexo que inclui não apenas relações e práticas sexuais, mas também linguagem, discurso, indumentária e estilo. Em outras palavras, examinar como a sexualidade é mantida, e não simplesmente dada. (BAUMAN, 2010, p. 170)

O tema é retomado em A Vida Fragmentada (2007, p. 271), Aprendendo a Pensar com a Sociologia (2010, p. 169-170), O Mal-Estar da Pós-Modernidade (1998, p.184) e A Sociedade Individualizada (2008, p.290). Bauman menciona Anthony Giddens que apresenta a chamada "sexualidade plástica". E, a partir da ideia de Giddens, Bauman reforça que nosso corpo estaria em constantes mudanças e que não seria algo estático, bem como da dissolução do prazer sexual, que existiria dissociado do amor romântico e da reprodução.

> No clima atual, um aspecto de nosso corpo que vem pedindo intensa e particular atenção, bem como demandando cuidados, é o sexo. Nossa "atribuição sexual", como qualquer outro elemento referente ao corpo, não é qualidade determinada no nascimento. Vivemos no período do que Anthony Giddens denominou "sexualidade plástica". "Ser masculino" ou "ser feminino" é uma questão de arte que precisa ser aprendida, praticada e constantemente aperfeiçoada. Além disso, nenhuma das duas circunstâncias é autoevidente, amarrando-nos ao longo de nossas vidas, e nenhuma das duas oferece parâmetro claramente definido de comportamento. (BAUMAN, 2010, p.169-170).

No que tange a gênero, uma das facetas existentes desse poliedro reside exatamente como se exterioriza o sexo. Secundariamente, o erotismo e, por fim, o amor. Na Pós-Modernidade houve a cisão entre o sexo carregado de sua função primal de reprodução, com o erotismo, cuja substância se dá no prazer maior (o qual será parâmetro para todas as demais percepções do indivíduo) com o amor.

Ainda em A Vida em Fragmentos: sobre a ética pós-moderna (2001, p. 283-284), Bauman, ao pensar sobre o exercício das relações sociais sobre os corpos, discorre sobre a pílula contraceptiva e sua atuação da reprodução humana. A reprodução tomada como controle pelo gênero feminino foge ao total arbítrio dos homens. A concepção sempre foi o resultado lógico da cópula vagínica. Desde que o conhecimento da reprodução foi cientificamente adquirido, os homens passam a subjugar as mulheres com fim de dar certeza da perpetuidade de suas hereditariedades.

Uma das facetas derivadas do gênero é o controle social da sexualidade das crianças. Essas eram vigiadas para impedir a masturbação na Modernidade. Em 44 Cartas do Mundo Líquido Moderno (2011) e em o Retorno do Pêndulo (2017), Bauman cita Michael Foucault, ressaltando que os perigos da masturbação das crianças e a função parental da vigilância contra os prazeres dos sentidos foram substituídos pelo medo da agressão sexual.

Em A Sociedade Individualizada, Bauman (2008, p.275) fala "sobre os usos pós-modernos do sexo". Para o sociólogo, o sexo é algo natural. Algo que prescinde da humanidade e é compartilhado por inúmeros seres vivos. Na reprodução sexuada, o ato sexual vem carregado de prazer. Aqui se estabelece cisão entre os conceitos de sexo, erotismo e amor. Da pujança do prazer sexual, pela enorme disposição dos indivíduos estabelecerem mais relações sexuais dos que as necessárias para a reprodução biológica surge o cultural erotismo. Cuja origem se deu pela reprodução e por essa foi refreada, naquilo que o sociólogo (2008, p. 277) propõe como "a cultura precisa emancipar o deleite sexual da reprodução, sua aplicação utilitária primordial."

As identificações de gênero se multiplicam exponencialmente pela inquietude e fluidez da Modernidade Liquida, com base na convicção de cada pessoa nas masculinidades e feminilidades. É o que cada indivíduo "acredita ser" no campo dos corpos. As redes sociais já classificam seus usuários tal como o escorrer dos líquidos. A autoproclamação dos gêneros amplificou as possibilidades muito além do binário (homem e mulher), dos cisgêneros, transgêneros e dos não-binários. O gênero fluido, no qual há trânsito entre o masculino e feminino. O agênero ou gênero neutro em que não há identificação com quaisquer gêneros. O demigênero, em que a identificação é parcial por um dos gêneros. O intergênero correlato às pessoas de intersexo. Entre inúmeras outras possibilidades dentro dos não-assexuais e dos assexuais (românticos, sapirossexuais, etc).

A reestruturação da interpretação de Gênero na Pós-Modernidade impõe uma série de ressignificações, em novas derivações do gênero líquido. Uma delas é a interpretação de Família. A ideia da Família como consequência da prole decorrente da união entre um homem e uma mulher não mais se sustenta, quer juridicamente

quer no cotidiano das pessoas. Fato constatado pelo sociólogo na obra O Mal-Estar na Pós-Modernidade (1998, p. 183) O "nicho familiar" protegido pelo ordenamento jurídico e com forte conotação moral, dada pela religião, foi "inundado" pela Modernidade Líquida. Fenômenos como a parentalidade socioafetiva e a multiparentalidade são decorrentes da liquidez atual. A consanguinidade, antes o corolário dos laços familiares, é posta de lado em favor dos vínculos socioafetivos entre as pessoas, independentemente dos gêneros dos envolvidos. Como resultados da adoção por casais homoafetivos surgem questões como bimaternidade, bipaternidade e das possíveis combinações gerando a multiparentalidade.

Em uma ação em cadeia da Modernidade Líquida, as novas relações afetivas, na arena dos gêneros, deflagram consequências jurídicas profundas. Basta observar a permissão de mudanças sobre o registro das pessoas, não mais atrelado, obrigatória e perpetuamente, sobre o sexo biológico, mas em razão do gênero autoatribuído.

Entabulada uma varredura pelo espaço virtual, apurou-se a utilização de *Liquid Gender* (Gênero Líquido) por grupos ligados à defesa da população LGBTI+, como se observa na análise da revista inglesa Prospect Magazine:

> Uma pesquisa da YouGov de 2015 mostrou que metade dos jovens de 16 a 24 anos não se identificava como 100% heterossexual. Apenas 27 por cento da população insistiu que "não há meio termo você é heterossexual ou você não é".
>
> Para emprestar a terminologia do sociólogo Zygmunt Bauman, parece que vivemos em uma época de gênero "líquido" e sexualidade. Identidades sólidas e estáveis se dissolveram, substituídas por constantes e fluidas.
>
> Olhe para trás as manchetes, no entanto, e é claro que a ruptura com absolutos não levou a um abandono das categorias binárias antigas. Essa mesma pesquisa da YouGov mostrou que 89 por cento da população ainda se identifica como heterossexual, mesmo que 60 por cento destes apoiem a ideia de que a orientação sexual existe ao longo de um espectro. Apenas 17 por cento já tiveram uma experiência homossexual.
>
> Se gênero e sexualidade são tão fluidos, por que não vemos mais fluxo real? A resposta é que eles não são tanto fluidos como viscosos. Tanto a sexualidade quanto o gênero não são absolutos definidos em pedra, mas geralmente são mais pegajosos do que líquidos. Têm bordas macias, mas tendem a manter sua forma. (BAGGINI, 2018, tradução livre)

O gênero na Modernidade Líquida assume feições da pluralidade dos signos, da multiplicidade das relações sociais sobre a arena da reprodução e dos corpos. Não é somente a vastidão de identidades sexuais, mas também normas jurídicas, comportamentos, estética, consumo e tudo que gravita em torno da reprodução e da sexualidade dos corpos. Naquilo que Bauman define em seu livro Modernidade e Ambivalência.

> A idéia inerentemente polissêmica e controvertida de pós-modernidade refere-se em geral (ainda que tacitamente apenas) primeiro e acima de tudo a uma aceitação da inextirpável pluralidade do mundo; pluralidade que não é uma estação de passagem na estrada rumo à perfeição ainda não atingida (as imperfeições são muitas e variadas; a perfeição é, por definição, sempre uma), estação que mais cedo ou mais tarde será deixada para trás —, mas a qualidade constitutiva da existência. Além disso, pós-modernidade significa uma decidida emancipação face à ânsia caracteristicamente moderna de superar a ambivalência e promover a clareza monossêmica da uniformidade. Com efeito, a pós-modernidade inverte os sinais dos valores centrais à modernidade, como a uniformidade e o universalismo. (BAUMAN,1999, p. 109).

Pode-se afirmar que quando Bauman cunha *Amor Líquido*, *Tempos Líquidos*, *Modernidade Líquida*, *Medo Líquido*, o faz tecendo uma análise multifacetária, olhando o conceito como um poliedro tridimensional em permanente movimento. A liquidez não se conformaria somente à atuação nos corpos na sua sexualidade, mas nos demais pontos da sociedade que reconfigura os termos. Atuação na Economia, no trabalho e na remuneração desigual entre os gêneros. Na Estética, em seus signos e marcadores sociais de masculinidades e feminilidades; no Consumo e sua utilização para manutenção do poder entre os gêneros; na atuação dos corpos, em sua sexualidade e afetividade, aqui a multiplicidade que atribui o "sexo plástico", de Giddens, no amor, no *homosexualis* e no panóptico de Foucault, na disciplina dos gêneros e das crianças pela Educação.

A definição de gênero fornecida inicialmente por Bauman (2010, p. 170) ficou adstrita ao conceito binário ao pensar em "duas categorias sexuais" e "performances de masculinidade e feminilidade". A Modernidade Líquida fagocitou o binarismo de gênero, algoz arraigado de valor moral estático, rígido e inquestionável. Desconstruiu-se a ideia que gênero é algo único e irrevogavelmente atrelado ao sexo biológico, corolário da sexualidade da pessoa. Identidade de gênero não se confunde com orientação sexual ou com expressão sexual. Embrionariamente, já se vislumbra em Bauman que as ordens sociais e a aparente fixidez da sexualidade não se sustentam como já mencionadas anteriormente. Homens podem ser cis ou trans, Mulheres podem ser cis ou trans. Pode-se ser não-binário ou agênero; gênero fluido; dentro do sexo biológico, ser homem, mulher ou intersexual (sem prejuízo de sua identidade de gênero); temos heterossexuais, homossexuais, bissexuais, assexuais, com um vasto espectro na assexualidade (demigêneros e românticos), travestis, nas expressões de sexualidade: *crossdressers*, *dragqueens* ou *dragkings*; e, no exercício da sexualidade: homens que fazem sexo com outros homens e mulheres que fazem sexo com outras mulheres, sem estabelecimento de vínculo afetivo.

As categorias de gênero são totalmente inadequadas e insuficientes para compreender a flexibilização do gênero, que não é compartimentado e nem sedimentado, dentro das categorias binarias de macho e fêmea, e se adequa conforme as circunstâncias ao seu redor.

Aos 91 anos, Zygmunt Bauman, em Nascidos em Tempos Líquidos: Transformações no Terceiro Milênio (2018) busca analisar as gerações já imersas na liquidez em um diálogo travado com Thomas Leoncini.

> Aparentemente, nem o matriarcado nem o patriarcado são sinais distintivos dos tempos atuais; na verdade o que ocorre é uma contínua negociação e renegociação dos papeis masculinos e femininos sob o impacto da história e da biografia, ou de ambos os papeis: papéis líquidos, não fixos e, sobretudo, não cimentados definitivamente "na alegria e na tristeza, na riqueza e na pobreza até que a morte os separe"; Eles estão sempre pouco a vontade na sua forma atual; e, assim, não muito confiantes na sabedoria da próprias escolhas, e inquietos, porque incertos em sua relação às suas alternativas e opções; a incerteza, em suma, reina soberana. (BAUMAN, 2018, p. 85)

Os valores na Modernidade careciam de contestação e renegociação. São papéis claros, definidos e resistem bravamente a mudanças exteriores. Fissuras observadas na construção da teoria *queer* frente aos estudos de gênero em uma relação de similaridade e distanciamento. A similaridade pela ideia de percepção da sexualidade como construção social. Por sua vez, o distanciamento ocorre pela manutenção da ditadura heteronormativa em uma cultura que permanece no não reconhecimento das tensões dentro das próprias masculinidades.

O gênero sempre existiu, as relações decorrentes do sexo foram os primeiros freios de comportamento humano (BAUMAN, 2004, p. 55) e a largada da cultura. Embora as relações sociais, decorrentes do gênero, possam ser vistas como eternas companheiras do ser humano, suas substâncias primordiais e suas formas de atuação são fenômenos novos. O gênero hoje atua em uma encarnação liquefeita e aí reside a novidade. Não mais um conceito único, o gênero na Modernidade Líquida encontra-se no estado dos líquidos, sempre em movimento e devemos mapeá-lo em distintas trajetórias para buscar sua compreensão. Assim, em o estudo "O rizoma "género": cartografia de três genealogias" (2012) de João Manuel de Oliveira, que analisou o "género como máscara (Joan Riviére), o género como identidade (Jonh Money) e o género como relação (Margaret Mead e Simone de Beauvoir)". Oliveira potencializa o conteúdo de gênero ao focalizar as inúmeras dimensões do conceito, apresentando a figura do rizoma de Gilles Deleuze e Feliz Guattari.

> O género, do meu ponto de vista, é um rizoma. Pode ser desterritorializado e reterritorializado de múltiplas formas e com inúmeras invocações. Não se trata de um conceito único, trata-se de uma multiplicidade subsumida pelo mesmo nome ou em alguns nem sequer subsumida pelo mesmo nome – como no caso de Beauvoir, Mead e Riviére. É isso mau? Sim, nos modelos positivistas e assentes na lógica moderna do desperdício da experiência (Santos, 2000). Noutras epistemologias, essa multiplicidade fomenta as possibilidades de pensar o género de forma cada vez mais complexa e emancipatória. É essa sua ambivalência e definição múltipla que o tornam aliciante para pensar com ele as possibilidades dos feminismos contemporâneos, marcados e habitados pelo múltiplo e não pelo uno. (OLIVEIRA, 2012, p.51).

O sistema aberto do rizoma permite analisar o Gênero Líquido como conceito de transmutações e incertezas com capacidade para fluir pelo tecido social, impregnando as mais diversas esferas de atuação dos indivíduos. Encharca as relações de poder decorrentes da subordinação entre os gêneros e as hierarquizações consequenciais dentro de um mesmo gênero. Como todos os líquidos, o Gênero Líquido infiltra-se no ordenamento jurídico, no consumo, na economia, na mídia, nos corpos (pelas modificações e conformações), nas relações amorosas, nas redes sociais, no viver e no sentir. A partir dessas ideias, o Gênero Líquido é aqui analisado pela estruturação do conceito por várias frentes. Não só pela sexualidade, sob olhar dos órgãos sexuais ou dos efeitos hormonais decorrentes da atuação das gônadas no fenótipo dos seres humanos.

O Gênero Líquido, contrariamente ao binarismo de gênero, que configura o Gênero Sólido, tem por base a perspectiva social da impermanência da estrutura de relações sociais focadas no palco reprodutivo, com ênfase na inconsistência e fluidez do conjunto de práticas que trazem as distinções reprodutivas sobre os corpos para os processos sociais.

INDICAÇÃO DE LEITURA

BAUMAN, Zygmunt; MAY, Tim. **Aprendo a pensar com a Sociologia.** Tradução: Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

CONNEL, Raewyn; PEARSE, Rebecca. **Gênero: uma perspectiva global.** Tradução e revisão técnica: Marilia Moschkovich. São Paulo: nVversos, 2015.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a Teoria Queer.** Tradução e notas: Guacira Lopes Louro. 1 ed.; 4.reinp-Belo Horizonte: Autentica Editora, 2017.

REFERÊNCIAS

BAGGINI, Julian. **Gender is not a binary-nor is it fluid. The caso for "gender viscosity"**. Prospectmagazine. January, 1, 2018. Disponível em: https://www.prospectmagazine.co.uk/philosophy/gender-is-not-a-binary-nor-is-it-fluid-the-case-for-gender-viscosity. Acesso em: 06 maio 2019.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama; revisão técnica Luíz Carlos Friedman – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Tradução, Marcus Penchel. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **A vida fragmentada: ensaios sobre a moral pós-moderna**. Tradução, Miguel Serras Pereira. Relógio D' Água Editores, Março de 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida em fragmentos: sobre a ética pós-moderna**. Tradução Alexandre, Vieira Werneck. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas**. Tradução José Gradel. - Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **A arte da vida**. Tradução, Carlos Alberto Medeiros. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

BAUMAN, Zygmunt; MAY, Tim. **Aprendendo a pensar com a sociologia**. Tradução Alexandre Werneck. – Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. **44 Cartas do mundo líquido moderno**. Tradução: Vera Pereira. – Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. **Ensaios sobre o conceito de cultura**. Tradução, Carlos Alberto Medeiros. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 2012.

BAUMAN, Zygmunt; DESSAL, Gustavo. **O retorno do pêndulo: sobre a psicanálise e o futuro do mundo líquido**. Tradução Joana Angélica d'Avila Melo. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BAUMAN, Zygmunt; LEONCINI, Thomas. **Nascidos em tempos líquidos: transformações no terceiro milênio**. Tradução, Joana Angélica D' Ávila Melo. – 1. Ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução: Renato Aguiar. – 15ª ed – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

SAFFIOTI, Heleieth Lara Bongliovani**. O poder do macho**. São Paulo: Moderna, 1987. (Coleção polemica). Disponível em: https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiur6W0iNbmAhXUKLkGHS2WDdsQFjAAegQIBRAC&url=https%3A%2F%2Fwww.mpba.mp.br%2Fsites%2Fdefault%2Ffiles%2Fbiblioteca%2Fdireitos-humanos%2Fdireitos-das-mulheres%2Fobras-digitalizadas%2Fquestoes_de_genero%2Fsafiotti_heleieth_-_o_poder_do_macho.pdf&usg=AOvVaw0rf9cUD9QDxXVnZiVIqgub. Acesso em: 14 maio 2019.

HERMENÊUTICA SOCIOLÓGICA

Fabrício José Dudek Kalfels – João Nicodemos Martins Manfio

Bauman (2015, 2017) define sua forma de investigar/pensar Sociologia como Hermenêutica sociológica. Tal prática consiste "na interpretação das escolhas humanas como manifestações de estratégias construídas em resposta aos desafios de uma situação socialmente configurada e onde a pessoa foi colocada." (BAUMAN, 2015, p. 56). Em mesma obra, fazendo analogia entre as distribuições de cartas em um carteado com as possibilidades de escolhas de um indivíduo na sociedade, Bauman sugere que "o lugar em que se está numa situação manipula a distribuição de possibilidades [...] separa os movimentos viáveis dos inviáveis, assim como os mais prováveis dos menos prováveis" (BAUMAN, 2015, p. 56).

Defende ainda sua concepção de hermenêutica sociológica como algo diverso de uma variante da atividade sociológica, ou um estilo idiossincrático que a conduz, ou ainda que se diferencie de uma escola que seja autossuficiente. "A hermenêutica sociológica é o postulado de que o esforço de compreensão das realidades humanas deveria ser feito com ferramentas sociológicas." (BAUMAN, 2015, p. 57), prossegue:

> [...] exige que sempre que busquemos o significado dos pensamentos ou ações humanos devemos examinar as condições socialmente configuradas das pessoas cujos pensamentos ou ações pretendamos entender/explicar. Em outras palavras, a hermenêutica da conduta humana é basicamente uma operação sociológica, e não semântica ou filosófica.

Uma vez que as escolhas humanas são definidas a partir do lugar, como descrito por Bauman na analogia do carteado, o exercício da hermenêutica sociológica avalia a escolha individual como produto do raciocínio individual em dependência das possibilidades dadas socialmente. Não é surpresa que tal conceito irá convergir em um dado momento com a Psicanálise freudiana. Em um de seus diálogos, Bauman (2017, p. 115) revela a comparação das práticas de ambos:

> Chamo de "hermenêutica sociológica" minha maneira de fazer sociologia; isto é, a leitura, desconstrução e explicação dos pensamentos e fatos humanos em grande medida como reflexos subconscientes dos cenários sociais onde os pensadores/realizadores atuam, assim como do leque de opções estratégicas que esses cenários delineiam (e vice-versa, a psicanálise de Freud é, a meu ver, uma "hermenêutica psicológica").

Bauman (1998, 2016), ao explorar a metáfora de Odo Marquard em *Abschied von Prinzipiellen*, em que o autor faz uso dos termos da hermenêutica pluralizante e da hermenêutica singularizante[1], denota uma semelhança com sua prática:

> Se – relativamente a um texto sagrado – dois intérpretes, contradizendo-se um ao outro, afirmam: eu estou certo, minha compreensão do texto é a verdade e a verdade imperativa para a salvação pode custar um pugilato. Mas, se eles concordam, em vez disso, que "o texto pode ser compreendido de um modo diferente e, se isso não é bastante, de outro modo, e ainda outro", pode-se dizer que eles podem principiar a negociar, "e quem negocia não mata". A "hermenêutica pluralizadora", ao contrário da "hermenêutica singularizadora", prenuncia um "ser voltado para o texto", no lugar do "ser voltado para o assassínio" (BAUMAN, 1998, p. 248).

A busca pela distância da imposição da visão adquirida pelo intérprete do texto sagrado sobre outros e substituição dessas por um movimento compreensivo que estabelece a premissa da diversidade de interpretações, conecta a hermenêutica pluralizante de Marquard com a hermenêutica sociológica de Bauman, que sai do campo da metáfora de Marquard, das possibilidades, para um exercício prático, um modo de se fazer sociologia com a compreensão das possibilidades do sujeito.

Em *Legisladores e Intérpretes*, Bauman (2010, p. 22) define o propósito de seu escrito da seguinte forma:

> [...] explorar as condições históricas sob as quais a visão de mundo e a estratégia intelectual moderna se formaram; [...] é uma tentativa de aplicar a hermenêutica sociológica para entender as sucessivas tendências na metanarrativa dos intelectuais do Ocidente. Nessa metanarrativa, seus produtores, os intelectuais, permanecem invisíveis - "translúcidos". A ambição desse exercício de hermenêutica sociológica é tornar essa translucidez opaca e, por conseguinte, visível e aberta a exames.

Compreendendo a teoria do intelectual como fechada para exames, invisível, a prática da hermenêutica sociológica pretende desconstruir uma hermenêutica possivelmente singularizante, na ideia de Marquard, a fim de olhar o contexto sob o qual as interpretações dos intelectuais são feitas a partir da premissa de que suas teorizações são escolhidas na dependência de um contexto individual.

INDICAÇÃO DE DOCUMENTÁRIO

LAWNSWOOD GARDENS: a documentary about Zygmunt Bauman. Tradução e legendas em português: João Nicodemos Martins Manfio. Diretor: Pawel Kuckzynski. Produtora: Delos Films. Polônia, 2011. 53 min. HD.

[1] Estes conceitos, referidos em *O Mal-Estar da pós-modernidade* (BAUMAN, 1998) e *Babel* (BAUMAN, 2016) possuem traduções diferentes para designar os mesmos termos em alemão *singularisierende Hermeneutik* (hermenêutica singularizante ou singularizadora) e *pluralisierenden Hermeneutik* (hermenêutica pluralizante ou pluralizadora) utilizadas na obra *Abscheid vom Prinzipiellen* (1981) de Odo Marquard.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e intérpretes**: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. **Para que serve a sociologia?**: Diálogos com Michael Hviid Jacobsen e Keith Tester. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

BAUMAN, Zygmunt. **Babel**: entre a incerteza e esperança. Rio de Janeiro: Zahar, 2016

BAUMAN, Zygmunt. **O retorno do pêndulo**: sobre a psicanálise e o futuro do mundo líquido. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

HUMANIDADE

Olivério Vargas Rosado

A ambivalência presente na construção teórica de Bauman apresenta-se plural, também, na concepção de humanidade como conceito central nas suas tematizações. O termo humanidade aparece como sentido profundo que identifica os indivíduos, potencialmente, com capacidades racionais, características comuns de discernimento, possibilidades de tomada de decisões com base em compreensões construídas por experiências e reflexões, vivências de dependência de uns aos outros e exercícios de autonomia. Essa significação destaca-se ao longo de toda teorização baumaniana e convive paralela ao sentido de humanidade; também, enquanto, conjunto de indivíduos que detém capacidades, potencialidades e características semelhantes e produzem cultura. Desse modo, compreender humanidade como conjunto múltiplo, é a chave inicial para conseguir visualizar quão caro se torna a ambivalência na constituição do pensamento baumaniano (CASSOL; PITHAN DA SILVA, 2020).

Não se pode afirmar a existência de um sentido único de humanidade em Bauman, porque não seria sociológico e estaria distante da filosofia social que se acredita ser sua seara de compreensão. A pluralidade de sentidos e compreensões caracterizam as construções teóricas de Bauman e indicam quanto ele tem se mantido fiel à perspectiva sociológica pelo viés da pluralidade, da diversidade e sugere, desse modo, o método da hermenêutica pluralizadora (BAUMAN, 1998). Essa postura aproxima Bauman a Gadamer, filósofo que considera, em *Retrotopia* (2017b), o maior filósofo da modernidade. Nesse sentido, Gadamer (2001, p. 11), ao escrever que "Desde que somos diálogo, somos a história una da humanidade", sugere a abertura às possibilidades, às ambivalências e às contingências dos sentidos que os indivíduos podem, no mundo da cultura, construir e sustentar. A vida humana é ambivalente como a sociedade ao produzir na ordem das escolhas, das opções, da liberdade "condição natural da humanidade" (BAUMAN, 2011a, p. 61). Ambiguidade, nessa compreensão, é inseparável da humanidade e se apresenta constitutiva do humano (CASSOL; PITHAN DA SILVA, 2020); de modo que a "humanidade" é um projeto cultural, "um empreendimento que não está fora do alcance da capacidade cultural humana" (BAUMAN, 2012, p. 81), pois se podem encontrar confirmações dessas ações na experiência comum da vida cotidiana, visto que "conviver, conversar uns com os outros e negociar com sucesso soluções mutuamente satisfatórias para problemas comuns são a norma dessa experiência, não a exceção" (BAUMAN, 2012, p. 81).

A amplitude da teoria baumaniana orienta para a amplitude das compreensões e esclarece, nesse sentido, que:

> A universalidade da humanidade não se opõe ao pluralismo das formas de vida; mas o teste de uma verdadeira humanidade universal é sua capacidade de dar espaço ao pluralismo e permitir que o pluralismo sirva à causa da humanidade – que viabilize e encoraje "a discussão contínua sobre as condições compartilhadas do bem" (BAUMAN, 2003, p. 126).

O desenho de uma humanidade aberta ao diálogo e capaz de reconhecer a diversidade, a pluralidade, como um dos seus elementos constituintes, permite formar uma imagem do que se apresenta como sentido profundo e amplo de humanidade em Bauman. Pode ser, nesse sentido, que escreve: "A humanidade está em crise – e não existe outra saída para ela senão a solidariedade dos seres humanos" (BAUMAN, 2017a, p. 24). Sugere, então, o diálogo como primeiro caminho para abandonar a alienação mútua, que também tem se mostrado como possibilidade de superação das condições individualistas da humanidade, pois, "Tendemos a viver num mundo claramente separado [...] entre 'nós' e 'eles'" (BAUMAN, 2017a, p. 79). Embora seja possível considerar como humano o desejo por experiências mais individuais, isoladas, não parece ser a compreensão aqui. Bauman expõe o debate acerca da perda da humanidade, plural, múltipla e em construção, assim que fecha as portas, esquece e não vê o diferente, o outro indivíduo, a coletividade como manifestação da diversidade.

Na crítica de Bauman, "Pessoas solitárias na frente de um telefone, tablet ou tela de laptop, tendo apenas a presença de outros 'virais', parecem por a razão para dormir, junto à moral, liberando as emoções em geral controladas" (BAUMAN, 2017a, p. 106-7). São imagens de uma humanidade que se desumaniza em razão de instrumentalizações. Porém, são atitudes que se adiantam no mundo consumista regulado pelo mercado. O filósofo social indica que é próprio da humanidade não abandonar sua condição racional de discernimento. Ocorre uma grande perda do sentido do humano com o afrouxamento das capacidades de discernimento quando os indivíduos tendem, particular ou coletivamente, para movimentos alienantes e, nesse horizonte de análise, ensina que "Ter moral significa, em suma, saber a diferença entre o bem e o mal [...], significa reconhecer a própria responsabilidade" (BAUMAN, 2017a , p. 80).

Na perspectiva da ambivalência/plurivalência, a humanidade é possibilidade, porque, enquanto construção e autoconstrução permanente, escolha constante, é abertura, devir, no conceito de Heráclito, movimento, característica da modernidade, como indica alhures Bauman e, também, Ulrich Beck (2018) entre outros. É vir-a-ser como sugerem os existencialistas. Desse modo, o bem e o mal são possibilidades, opções do indivíduo que, enquanto tal, revelam sua posição moral e expõem a condição quase infinita em alternativas para o humano. Nessa linha de reflexão, para pensar a condição humana, é necessário distinguir *natureza* de *condição hu*mana, de modo que ao referir natureza, a remissão de sentido recai em algo que pode significar essência, que nasce com o ser humano, que o torna humano; algo que diferencie os indivíduos humanos dos demais seres animais, vegetais, minerais. Vários filósofos ocidentais, entre eles Platão, Aristóteles, Agostinho com seu *livre*

arbítrio, os modernos desde René Descartes com o racionalismo, passando pelos iluministas como Pascal, com seu caniço pensante, apresentaram os seres humanos como racionais, cuja característica central é a razão ou, para alguns pensadores contemporâneos, a racionalidade.

Em outras perspectivas, o que identifica o humano pode ser o conjunto de atitudes e ações como o labor, o lúdico, o racional, a capacidade econômica, o planejamento, a capacidade e a possibilidade de aprender e o trabalho. De alguma forma, a capacidade de possuir, de realizar e de pensar. Há pensadores e pensadoras que não acreditam em uma característica única e objetiva que defina o humano e, então, o veem de modo mais existencial, dialético e hermenêutico e visualizam a impossibilidade de efetuar uma caracterização definitiva, mas reservando a alternativa da interpretação e o esforço permanente de compreendê-lo. Nesse horizonte, parece ser mais relevante, que o estudo da natureza humana, que os elementos naturais que identificam a espécie, pensar a condição humana: o que impulsiona os indivíduos da espécie humana para a condição de possibilidade, de abertura, é a disposição a tornar-se, a fazer algo, a ver e a julgar sob determinados pontos de vista. Assim, a condição humana pode ser compreendida como modos escolhidos, selecionados, validados individualmente, as formas de viver selecionadas na ambivalência entre aquilo que é imposto e o autoimposto.

De um modo bem peculiar, Bauman invoca a validação da capacidade reflexivo-crítica dos indivíduos para a persecução do objetivo último da humanidade: patamares mais humanos de justiça, de dignidade, de felicidade, não em desconexão com a liberdade e a segurança (CASSOL, 2018), mas como instituição e autoinstituição. Nessa perspectiva, a humanidade é, também, pensada na dimensão política, social, econômica, histórica, afetivo-emocional desde o real, o concreto, o imaginário, o subjetivo. Porém, Bauman não apologiza a sociedade individualista antes, trilha a perspectiva da intersubjetividade, justamente porque, para Bauman (2017b, p. 94), a humanidade enfrenta uma situação revolucionária em que paira uma 'homogeneidade putativa', ocultando a realidade de uma "homogeneidade genuína". Essa compreensão de Bauman explica a sua compreensão de que é natural entre os humanos a diferença e que a igualdade é apenas cultural e motiva o desenvolvimento de respeito irrestrito pela humanidade e pela dignidade humana (BAUMAN, 2011a, p. 200), compromisso central da sua teoria.

O ser humano, homem e mulher, enfrenta influências externas, as experimenta e forma-se ao refleti-las ou assimilá-las, em acordo com o que compreende. Ou seja, os seres humanos podem ser condicionados por seus pensamentos e demais aspectos subjetivos, mas também, são extremamente sensíveis e sugestionáveis pelos fatores externos que presenciam e vivenciam como amizades/inimizades, círculos sociais/isolamento, estrutura/desestrutura familiar e econômica, entre outros; aspectos do mundo concreto e do mundo imaginário, do mundo socio-histórico e da

dimensão subjetiva. Esses fatores somados, não isolados, tecem a complexidade da humanidade que há nos indivíduos e que, de alguma forma, condicionam, definem a vida não de modo absoluto, mas como acontecimento em constante potência.

Zygmunt Bauman parece partilhar perspectivas do debate acerca da humanidade com a filósofa também contemporânea, Hannah Arendt, especialmente nas suas obras mais recentes, quando assume em *Em busca da política*, *Comunidade*, *Estado de Crise*, *Estranhos à nossa porta,* uma perspectiva mais sociofilosófica ocupada com pensar a condição humana, como, também, desenvolvia alhures em *Modernidade e Holocausto*, *Confiança e medo na cidade* e as instigantes perguntas transformadas em livros: *A ética é possível num mundo de consumidores?* e *A riqueza de poucos beneficia a todos nós*. A preocupação de Bauman com a dignidade humana (ALMEIDA, OMES, BRACHT, 2009) autoriza o diálogo com o pensamento arendtiano da humanidade – natureza humana – como condição para, desde já, ter direito aos direitos, a participar na esfera política para demandar. Para Arendt (2008), a condição humana tem relação com as formas de vida que os indivíduos assumem/escolhem para sobreviver e se desenvolvem, basicamente, através do labor, do trabalho e da ação. Essas características humanas permitem a existência, os artifícios, o desenvolvimento da vida em seus aspectos biológicos, básicos e culturais, mas não definem, pela condição humana, a finalidade boa ou má da ação e, inclusive, por si só, não regulam moralidade e eticidade dos resultados, de modo que é próprio do humano ser o que ele consegue ser, ser aquilo em que ele se torna. Assim, na concepção de Arendt (2008), o mundo humano, para existir, depende da existência de outros que tenham visto e ouvido e que se lembrarão do que viram e ouviram e cria tradição, cultura. Algo como a necessidade dos indivíduos de viver em sociedade, enquanto exercício de certa independência, porque se realiza na própria interação entre homens e mulheres. Porém, o humano, de alguma forma, é condicionado por tudo aquilo com que entra em contato, à medida que a torna essencial para a sua existência e, desse modo, para a humanidade.

Para analisar como essas situações condicionam os indivíduos a algum comportamento ou pensamento, é preciso considerar uma série de fatores gerais responsáveis pela reação pessoal nos momentos em que elas se manifestam e as motivações que produzem. Parece confirmar-se que os seres humanos têm sensações, percepções e emoções, algumas, em determinadas circunstâncias, controláveis e que fogem aos controles racionais. Também, por isso, cada indivíduo é diferente dos demais, especialmente se a reação que está prestes a acontecer é divergente em relação às compreensões e dos outros. Esse pensamento sugere que o ser humano é um conjunto complexo de fatores herdados, sob os quais não é possível decidir ou fazer escolhas, como constituição corporal, temperamento, inteligência, percepção enquanto habilidade natural, mas que podem ser trabalhados, aprimorados, com maior ou menor sucesso. Porém, fazem parte do empreendimento constante das vivências e permitem formação do caráter e incorporação de experiências em curso e daquelas desenvolvidas em situações anteriores e, por vezes, análogas. De algum modo, o que o indiví-

duo é não está pronto, mas é instituição e autoinstituição, como a dimensão cultural da humanidade que pode interferir na dimensão do *bios* e do *zoon*, que compõem o humano, visto que Bauman (2012, p. 107) parece concordar com Geertz, para quem "as bases biológicas do comportamento cultural da humanidade são a parte mais irrelevante, enquanto os fatores históricos são dinâmicos". Abre-se a relatividade sociofilosófica e a contextualidade sócio-histórica que, na compreensão de Bauman (1999, p. 212), indicam que "A individualidade depende da conformidade social; a luta pela individualidade requer que os laços sociais sejam fortalecidos e a dependências seja aprofundada"; pois, "O mundo subjetivo que constitui a identidade da personalidade individual só pode ser sustentado por meio da troca intersubjetiva". Nessa linha de análise, os modos de ação e reação, em relação ao coletivo, também provêm dos aprendizados, das composições compreensivas com aquilo que os indivíduos já lidaram, viram, ouviram e gravaram como sugere Arendt. Ao que se indica, a moral foi e continua a ser moldada também pelas escolhas efetivadas e levadas a curso, especialmente na seara do que é compreendido como certo e errado, de bem e mal (MIRA Y LÓPEZ, 2011), porque:

> não basta saber distinguir o bem do mal, e sim é preciso *sentir* a responsabilidade moral, sem que o individuo, embora conhecendo qual é o seu dever, fará o que dita o seu desejo. Dito de outra forma: *a capacidade de juízo moral é uma condição necessária, mas não suficiente, para assegurar a moral.* Quando aquela existe sem o elemento afetivo correspondente, o indivíduo sabe como teria de agir para ser bom, mas simplesmente prefere ser mau [...] (PIAGET, 1994, p. 03).

Desta maneira é possível pensar a conduta humana na esfera moral, pois tais percepções de bem e mal provêm, também, de culturas e de costumes herdados. Tais elementos culturais podem conter elementos nocivos que não são suficientemente refletidos e compreendidos antes da efetivação das escolhas. Porém, os indivíduos humanos têm a possibilidade de qualificar suas ações e isso permite pensar que o elemento humano – a humanidade em seus ambivalentes sentidos, como compreende Bauman no conjunto de sua obra, não é mau, mas condicionado ao mal e, também, não é bom, mas condicionado ao bem, a partir de contextos sócio-históricos e psicoemocionais e a intensidade com que esses interferem nas experiências e vivências dos indivíduos. O que, nesse debate, referindo-se às escolhas, implica, igualmente, como cada indivíduo e cada coletividade operam, trabalham, elaboram e enfrentam tais interferências. Talvez seja disso que Bauman (2017b, p. 155) possa estar se referindo ao escrever que "a tarefa presente de erguer a integração humana até o nível de toda a humanidade provavelmente se mostrará muito árdua, onerosa e difícil de levar a efeito e de se completar". Precisamente, porque envolve reflexão, compromisso, educação, não em alguns momentos da existência dos indivíduos e das sociedades, mas como ação contínua. Os medievais, inclusive, como Agostinho (1973), contribuem na dimensão da racionalidade do indivíduo ao exortar que não se pode perguntar de onde vem o mal, mas apenas por que o praticamos.

Esse debate remete ao pensamento de Arendt para lembrar que os condicionamentos variam com o contexto histórico, cultural, o meio onde e no qual os indivíduos vivem e com quem se socializam. À análise da constituição do humano no indivíduo, em aproximação com o sentido que se pode aprender de Arendt, pode-se adicionar uma compreensão hobbesiana quando relaciona as condições com comportamentos mais básicos e primitivos do ser humano. Hobbes (1979, p. 38) escreve, referindo-se a movimentos e sensações que "Estes pequenos inícios no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e nas outras ações visíveis, chamam-se geralmente *esforço*". Esse esforço, quando vai em direção de algo que o causa, chama-se "*apetite*", o que parece ampliar o pensamento que compreende as diferenças dos indivíduos que, em sua constituição, estão em constante mudança, expondo a impossibilidade de que sempre os mesmos elementos, as mesmas coisas provocam os mesmos apetites e aversões, portanto, as mesmas reações.

Ao ensinar que "seja qual for o objeto de apetite ou desejo, esse objeto é o que ele [o indivíduo] chama de *bom*; ao objeto de seu ódio ou aversão chama-se *mau* [...], pois as palavras 'bem', 'mal' e 'desprezível' são sempre usadas em relação a pessoa que as usa" (HOBBES, 1979, p. 48. *Destaques nossos*), abre a possibilidade e a necessidade da formação, da educação permanente e inclui constituintes, influências e interferências, tanto externas quanto internas nas compreensões humanas e, consequentemente, nas suas atitudes. Para Bauman (2010, p. 59), essas questões também ocorrem com a definição ou compreensão da verdade ou das verdades. Elas são instituídas pelo "homem", pois "a razão humana é a mais alta autoridade; o homem é autossuficiente como força ordenadora da realidade humana; a realidade é ela mesma maleável, pronta a ser feita, desfeita e refeita segundo a vontade - boa ou má - do ser humano". Talvez transcendendo, no âmbito das limitações conceituais, na visão pejorativa do humano, que recai sobre Hobbes, percebe-se a construção do pensamento sobre o bem e o mal baseada em sensações, influências e capacidades individuais de lidar com elas. Nesse sentido, Bauman (2010, p. 100-1), ensina que "O imenso potencial de humanidade não se pode realizar sem a ajuda de mediadores que interpretem os preceitos da Razão e atuam segundo eles, estabelecendo as condições que tornarão os indivíduos aqueles desejados, ou os obrigarão a seguir sua vocação humana".

Tais compreensões sugerem que os indivíduos não são maus ou bons em suas essências, mas condicionados a assumirem perspectivas de formação que os impulsionam para algumas direções que, inclusive, potencializam, regram e definem escolhas e a humanidade, enquanto conjunto de indivíduos, pode, tem a possibilidade de ser outra. Desse modo, parece que se abrem possibilidades para aparecimentos tanto de *prometeus* quanto de *procustos*, de espíritos apolínicos e dionisíacos, de anjos bondosos e maldosos, pois, na lição de Bauman (2017b), a constituição de uma humanidade que, ao desabrochar seu sentido natural, que revela o reconhecimento da alteridade como o próprio eu e que se ocupa, racional e espiritualmente de atitu-

des ao modo kantiano da possibilidade de ser exemplo de crescimento individual e coletivo, ainda está distante. Hannah Arendt (2012, p. 07) faz pensar nesse sentido, ao escrever que:

> O antissemitismo (não apenas o ódio aos judeus), o imperialismo (não apenas a conquista) e o totalitarismo (não apenas a ditadura) - um após o outro, um mais brutalmente que o outro - demonstraram que a dignidade humana precisa de nova garantia, somente encontrável em novos princípios políticos e em uma nova lei na terra, cuja vigência desta vez alcance toda a humanidade, mas cujo poder deve permanecer estritamente limitado, estabelecido e controlado por entidades territoriais novamente definidas.

As possibilidades que se apresentam ao humano, a cada indivíduo, e autenticam suas escolhas, seu livre arbítrio, satisfação de seus desejos e sua dimensão política, também tem produzido ações e compreensões que operam no sentido da banalização do mal. Por vezes, os indivíduos veem o mal como algo manifestado no contexto sócio-histórico e pessoal ao qual não conferem a devida atenção, não dedicam reflexão e não empreendem no sentido da problematização, atitude aguardada pela capacidade racional que a espécie humana detém. O mal e ampla gama de ações são naturalizados de modo a superficializar os modos de vida, comprometer a cultura e a dignidade humana; situações que vulnerabilizam e mascaram a própria condição humana. Nessa lógica, ao se banalizar o mal os indivíduos perdem o conceito do que é o bem, haja vista a atenção que a humanidade dispende acerca da condição humana. Esse ponto permite pensar a precariedade com que a humanidade tem lidado com o conceito do bem: parece ter a compreensão do que seja o bem a partir do que não seja o mal. Desse modo, tanto a partir de Bauman, quanto de Arendt (1983), há um alerta intenso sobre perder-se intensidade, profundidade, amplitude e complexidade conceitual tanto do bem quanto do mal e, inclusive, de sentidos mais amplos da condição humana, dos horizontes plurais que compõem o mundo humano e da diversidade de caminhos que se dispõem possíveis ao humano.

Aproximações entre Bauman e Paul Ricoeur também são possíveis. Nesse sentido, enriquecem o sentido de tal tematização. Ricoeur expressa em sua obra o não estranhamento do fato de que o mal adentrou o mundo ao mesmo tempo em que o humano, ao considerar que os humanos são os únicos seres que apresentam consciência ontológica e podem compreender as relações entre ser maior ou menor que si próprios. Ricouer encara o mau como algo que infecta de fora para dentro, situação que estaria em sintonia com o mito adâmico em que a serpente interpreta um mal já presente; porém, não manifestado, mas com potência de manifestar-se pela ação humana. Nessa linha de compreensão,

> Revela ao mesmo tempo esse aspecto misterioso do mal, quer dizer, que cada um de nós o começa, o inaugura [...] também cada um de nós o encontra 'já ai', nele, fora dele, antes dele. Para a toda a consciência que desperta para a tomada de responsabilidade, o mal esta 'já ai'. Ao transferir a origem do mal

> para um passado longínquo, o mito descobre a situação do homem, isso já aconteceu; eu não começo o mal, eu continuo-o; eu estou implicado no mal (RICOEUR, 1998, p. 279).

Para Ricoeur, não havia necessidade de saber sobre a origem do mal; mais relevante se faz compreender o mal manifesto já que é esse que causa os danos na sociedade e nos indivíduos. Para o filósofo, o mal é um problema ético no qual o indivíduo acaba por se envolver, pois o mal é algo que já se encontra na humanidade, enquanto possibilidade, porque é da condição do humano. No entanto, afeta o humano e exige dele uma posição, escolhas e responsabilidade com as consequências. Desse modo, Ricoeur percebe o mal mais do que um problema moral ou defeito de liberdade, mas como um estado em que alguém se encontra ou pode se encontrar. Na compreensão de Bauman (2010, p. 211), nascer humano não basta; a humanidade é uma construção diária, constante, de compromisso, como parece ser o sentido, ao escrever que "as humanidades não humanizam - ou, pelo menos, não necessariamente", porque os indivíduos esqueceram a humanidade que ainda subsiste em cada um e porque, também, o sentido profundo e amplo de humanidade não está limitado ao nascimento, à origem e à aparência dos indivíduos.

De outro ponto de vista, o nietzscheanisno parece ver o mal como uma ideia radicada em valores e crenças que a humanidade cultiva. Para Nietzsche, a maneira como os indivíduos pensam sobre o bem e mal também tem relação com um conjunto de comportamentos que se inverteram ao longo da história. O monoteísmo parece ser responsável por essa troca histórica de valores que primam pela vida, que valorizam a condição humana de ser mais, de transcender-se, optando pela condição de miserabilidade tanto na dimensão do espírito, da grandiosidade humana, quanto de suas vivências e experiências, por decorrência. Nessa perspectiva, para Nietzsche (2011, 2017), as ideias que os humanos cultivam acerca da natureza humana, bem como a ideia de Deus como ser supremo e a visão dominante sobre a moral precisam ser superadas, assim como a visão que o próprio homem tem de si mesmo. O filósofo debatia-se com a concepção daquilo que os indivíduos têm por boa ou má, como sendo, de alguma forma, a ideia daquilo que os manipula e os afasta da vida. Desse modo, não se expor, não enfrentar situações que desafiam, não se dispor à vergonha em público, por exemplo, porque constrange, porque parece mau, são situações que impedem o humano de dançar, de cantar, de viver. Enfrentar limitações, medos, parece ser predisposição, para Nietzsche, da superação da condição do mal, da falsa e da precária moral e indica a amplitude de possibilidades que se abrem aos indivíduos.

Humanidade parece ter relação essencial, na perspectiva baumaniana, com racionalidade, sensibilidade e criatividade (BAUMAN, 2012), enquanto habilidade, capacidade e possibilidade/potência de construir cultura, de regular e, talvez, organizar o mundo humano. Essa perspectiva transcende o determinismo e, parece desqualificá-lo, na compreensão daquilo que seja possível conceber como humanidade enquanto características intrínsecas do humano e, igualmente, apresenta o caminho da relatividade sociofilosófica como variável importante. Uma espécie de relativismo

que se não se resolve de vez, mas vai se equacionando com a abertura ao diálogo, à faculdade comunicativa e educadora/auto-educadora (constituinte) que acompanha o humano, pois se expressa nas ações dos indivíduos enquanto ocorrência constatável e enquanto possibilidade. Tudo parece indicar que "A humanidade não é uma essência a ser concretizada, mas uma construção pragmática, uma perspectiva a ser desenvolvida pela articulação da variedade de projetos individuais, das diferenças que constituem nossa humanidade no sentido mais amplo" (BAUMAN, 2012, p. 81, citando Jeffrey Weeks). Ao se compreender com a devida amplitude, os debates que podem aproximar os diversos tempos sócio-históricos e as plurais correntes de pensamento sociofilosóficas, que foram colocadas em diálogo nesse ensaio, pode-se sintetizar que "A humanidade é o único projeto conhecido que visa a ultrapassar o plano da mera existência, transcender os domínios do determinismo, subordinar o é ao deve ser" (BAUMAN, 2012, p. 296).

INDICAÇÃO DE LEITURA

HUNTINGTON, Samuel. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial.** Rio de Janeiro : Objetiva, 2001.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **Confissões e De Magistro**. São Paulo : Abril Cultural, 1973. Col. Os Pensadores.

ALMEIDA, Felipe Quintão de; GOMES, Ivan Marcelo; BRACHT, Valter. **Bauman & a Educação**. Belo Horizonte : Autêntica, 2009.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10.ed. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2008.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo : Diagrama & Texto, 1983.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade:** a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro : Zahar, 2003.

BAUMAN, Zygmun. **Ensaios sobre o conceito de cultura**. Rio de Janeiro : Zahar, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e Intérpretes**: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais. Rio de Janeiro : Zahar, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro : Zahar, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro : Zahar, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. **Retrotopia**. Rio de Janeiro : Zahar, 2017b.

CASSOL, Claudionei Vicente; PITHAN DA SILVA, Sidinei. Ambivalência em perspectiva: a questão de um paradigma em gestação no mundo líquido. In.: FÁVERO, Altair Alberto; TONIETO, Carina; CONSALTÉR, Evandro (Org). Leituras sobre Zygmunt Bauman e a educação. Curitiba : CRV, 2019. P. 37-54.

GADAMER, Hans-Georg. **Elogio da teoria**. Lisboa : Edições 70, 2001.

HOBBES, Thomas. **Leviatã** ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. 2.ed. São Paulo : Abril Cultural, 1979.

HOBBES, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MIRA Y LÓPEZ, E. **Manual de Psicologia Jurídica**. Campinas: Servanda, 2011.NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratrusta**: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal**. São Paulo : Lafonte, 2017.

PIAGET, Jean . **O Juízo Moral na Criança**. São Paulo: Summus, 1994.

RICOEUR, Paul. **A simbólica do mal Paris** : Editions Odile Jacob, 1998.

INCERTEZA/CONTINGENTE/ALEATÓRIO

Claudionei Vicente Cassol – Sidinei Pithan da Silva

A incerteza parece remeter a uma constante da existência tanto do concreto quanto do imaginário humano. Ela se apresenta como uma desconstrução de verdades que teimam em ser permanentes e de compreensões que se determinam ou são imperiosamente estabelecidas como absolutas. É no horizonte da incerteza que a realidade do contingente se faz presente como elemento constitutivo do conhecimento, das teorias, das narrativas, dos sentidos e do concreto e revela a necessidade de busca, de pesquisa, de esforço constante para ampliar as compreensões e realizar o movimento aproximador dos conhecimentos, das verdades que possam conferir mais segurança. O mesmo movimento que deseja proximidade com a verdade, tanto para a segurança quanto para a liberdade e, desse modo, indica a possibilidade de trilhar a realização individual no caminho da plenitude, também pode afastar a tranquilidade, a certeza e a efetividade desse encontro, porque há riscos sempre envolvidos no jogo da vida e há largas margens incondicionáveis tanto no horizonte do concreto quanto do imaginário. Assim, o conhecer é processualidade que se desenha sempre projeto inconcluso; no entanto, necessário.

Nessa perspectiva hermenêutica, a construção teórica de Bauman opera em uma relação paradigmática ambivalente (CASSOL, PITHAN DA SILVA, 2019), que se confronta com o horizonte sagrado das certezas, com o imperativo espaço do absoluto, do perene, da suprema verdade. A Incerteza também remete à realidade sempre presente das possibilidades, das multiplicidades e, desse modo, a algo eminentemente aleatório, inusitado, que pode irromper no cotidiano e no simbólico e interferir nas existências, nas atitudes e nas compreensões de mundo e de vida. Faz-se necessário destacar um esclarecimento básico nesse conceito: contingente, para Bauman, não está relacionado a número, a porcentagens, mas refere-se a incertezas e àquilo que pode, inclusive, ser o inusitado, o aleatório. Contingente é um conceito forte porque compõe o humano, os sentidos, a realidade; está na vida, na existência, no concreto e no simbólico, no significado das ações e das narrativas com tanta clareza e obviedade como o oxigênio que ventila os pulmões: sua falta/ausência provoca a morte tanto quanto seu excesso; porém, a continuidade da respiração vital lhe é dependente. Nessa lógica, incerteza, aleatório, contingência descortinam o intenso quadro de ambivalência/plurivalência de que são complexamente tecidos. Isso não é o mal, é o real.

Os movimentos de busca, os esforços de conquista, assim como o desejo, a ânsia de ser mais e de ter mais, refletem a angústia humana por domínio, controle, apropriação do conhecimento, como parece sugerir Søren Kierkegaard. A consciência da autonomia, da liberdade, assim como da abertura ao horizonte das multiplicidades e infinitudes contêm insatisfação e percepção da transitoriedade com que o indivíduo lida cotidianamente na trilha do contingente e, portanto, nem sempre suficiente para decretar segurança. As constantes e ininterruptas ações de questionar, de crítica e autocrítica, da não concordância e submissão incondicional, manifestam a condição humana da natureza contingente, do devir, da incompletude, da relatividade, da incerteza e remetem à possibilidade, ao inusitado, tanto quanto à necessidade do controle, da regulação.

O paradigma da ambivalência não identifica uma verdade, tampouco aponta o correto ou estabelece um caminho; mas reconhece o real e o imaginário como possíveis e, simultaneamente, contingentes em suas propostas. A linguagem parece se apresentar como o veículo de manutenção e qualificação do diálogo permanente entre os diferentes, desde as diversas compreensões. Em nossa interpretação, não há no horizonte do paradigma da ambivalência, um *locus* privilegiado, absoluto, soberano, capaz de efetuar uma síntese universal. Nessa dimensão, o pensamento de Bauman é desconstrutivo, porém, com sentido não niilista; e isso pode ser pensado no mundo da educação e no âmbito da solidariedade, pois em essas relações encontram-se residuais que permitem reconstruções, construções, instituições e instituintes que apresentam, pensam e debatem não um caminho absoluto/pleno/suficiente, mas possibilidades e necessidades de caminhar/pensar/realizar crítica, busca, movimento constante e, dessa forma, esforçar-se no transcender a oclusão do pensamento e compreender, com mais propriedade, a condição humana e o mundo que compartilhamos.

Ambivalência, em consonância com aquilo que aprendemos de Bauman, afasta-se das soluções patenteadas, de "remédios" isentos de efeitos colaterais e de movimentos em que os riscos estão ausentes; ambivalente é necessidade de incerteza, caráter inconclusivo, subdeterminação; é forma nunca satisfatória, portanto, contingente que pode prever o imprevisível, dizer o indizível, conhecer aquilo que, até então, esteve na dimensão do desconhecido, mas desenvolve sua existência, suas experiências, no mundo concreto que é o horizonte do planejar, da ação e do não previsto. Essa ambivalência equivale ao reconhecimento de nossa condição humana, que se faz na linguagem. O esquecimento de nossa condição de ser de linguagem e a falta desse horizonte produz uma esfera racional identitária que imaginou que poderia conhecer para prever e prever para controlar. Logo, reconhecer a linguagem é condição para entender que o conhecimento não espelha o real, mas é tão somente uma forma de interpretação. Tal poder excessivo, creditado à razão moderna, manifesto no positivismo, imaginou que poderia construir um modo de controle a partir da ideia de um mundo transparente à razão e gera um modo monológico e linear que, ao se impor na modernidade como uma forma possível, seu modelo se tornou

uma forma universal de pensar e planejar. Dela resultam formas classificatórias e purificadoras, que por não perceber o caráter finito da linguagem e do conhecimento, na sua relação com o mundo, extrapolaram o lugar da ciência, na construção do mundo. O mecanicismo moderno é um modo de pensar sem reconhecer as ambivalências do real e da linguagem; uma crença a imaginar que possui controle sobre as variáveis e que domina o curso da ação. Os campos de concentração, bem como governos totalitários no século XX, mostraram os horrores dessa aposta na visão científica e monológica que, por não reconhecer que o real nunca é plenamente apreendido e sempre passa pela mediação linguística e da consciência, conduziram a humanidade à calamidade triunfal.

Bauman, com mais propriedade, evidencia essa noção ambivalente ao compreender, a partir do pensamento de Canguilhem, que "o transe existencial humano é incuravelmente ambivalente, [...] o bem está sempre combinado ao mal", de tal forma ser "impossível traçar com segurança a linha entre a dose benigna e a venenosa de um remédio para as nossas imperfeições" (BAUMAN, 1998, p. 104). Desse modo, "ambivalência", é "Convite ao misterioso, à tolerância e à equanimidade; ao inconstante, não inteiramente determinado, compreendido e previsível". Em *O mal-estar da pós-modernidade* (1998), Bauman, situa a "ambivalência" no status de "Contingência e polifonia de verdades. Colapso da ordem em todos os seus níveis teóricos. Ausência da visão de uma boa sociedade capaz de dispor de um consenso. Incoerência dos desejos e atitudes, derrocada da ordem mundial, falência da energia e compreensão intelectual" (BAUMAN, 1998, p. 247)[1].

> [...] a vida de trabalho sempre foi cheia de incertezas, desde tempos imemoriais. A incerteza de hoje, porém, é de um tipo inteiramente novo. [...]. Os desastres mais terríveis acontecem hoje aleatoriamente, escolhendo suas vítimas com a lógica mais bizarra ou sem qualquer lógica, distribuindo seus golpes caprichosamente, de tal forma que não tem como prever quem será condenado e quem será salvo (BAUMAN, 2001, p. 170).

A compreensão da incerteza, do contingente, do aleatório no mundo compartilhado, na compreensão de Bauman (2017) e no mundo da vida, como concebem Husserl (0000) e Habermas (0000), indicam a existência de um paradigma ambivalente presente, desde o princípio na obra de Bauman, quando, por exemplo, discutem a questão da liberdade ao dizer que "A libertação é uma bênção ou uma maldição? Uma maldição disfarçada de bênção, ou uma bênção temida como maldição?" (BAUMAN, 2001, p. 26). Na sequência da obra *Modernidade Líquida*, utilizando Thomas Hobbes (1588-1679) e Émile Durkheim (1858-1917), parece afirmar que "A coerção social é [...] a força emancipadora e a única esperança de liberdade a que um ser humano pode razoavelmente aspirar" (BAUMAN, 2002, p. 27). Para Bauman, nessa perspectiva, "Viver tempos interessantes é uma mistura

[1] Essa tematização também está desenvolvida nas obras gadamerianas referenciadas na bibliografia deste texto e identificadas com anos 2001 e 2012.

de maldição e bênção" (BAUMAN, 2015) e concede indicativos da contingência das compreensões e das ações dos indivíduos, bem como de suas demandas e dos sentidos de seus interesses e desejos. A descoberta da contingência, da incerteza é momento em que não é mais possível se "esconder na luz" ou, dito de outro modo, em que tudo está resolvido e pronto. É preciso aprender mais, buscar mais, não parar o movimento da descoberta. A incerteza e o aleatório indicam que Bauman quer manter a ideia de contingência como presença constante no curso da existência, como uma abertura ao diálogo e às relações intersubjetivas como movimento de aproximação maior com convenções, regulações, que podem auxiliar os indivíduos a viver com mais segurança e a experimentar o desejo de liberdade. É também nesse sentido que Bauman sugere a necessidade de se usar linguagem, termos, palavras, discursos, de modo contextualizado, carregados de sentidos explicativos que os situem, os conectem com o mundo e com as compreensões dos coletivos, envolvidos como gestão de normatividades e consensualidades mais democráticas. As palavras, nessa exemplificação, precisam ser usadas com o amparo das capacidades de análises a cada curso da vida e em cada situação. Isso significa uma reflexividade permanente sobre os temas da vida, da política e da ética.

A proximidade, nesse sentido da compreensão baumaniana da incerteza, do contingente e do aleatório/inusitado, pode ser apreendido na percepção de que "A sociedade tem sua diáspora que está misturada em um só espaço" (BAUMAN, 2015). Desse modo, temos outro sentido para o contingente que pode ser assim compreendido: as realidades não são tão óbvias, não são tão reais ou, pelo menos, não demonstram ou não se constituem em tudo aquilo que expressam ser. Os elementos, portanto, contêm em si tanto a possibilidade de continuidade quanto do fim. Assim, "O que é eterno e imutável é também universal; embora a aceitação universal dessa ordem eterna e imutável possa ser atingida somente com base no conhecimento genuíno ou na sabedoria – não através da reconciliação ou do acordo entre opiniões" (BAUMAN, 2001, p 56), porque "O acordo fundado na opinião não pode nunca se tornar um acordo universal. Toda fé que pretende a universalidade, isto é, a aceitação universal, necessariamente provoca uma contra-fé com a mesma pretensão" (BAUMAN, 2001, p. 56).

O contingente e o aleatório, constituintes da incerteza a ponto de (con) fundirem-se com ela e formarem uma unidade que ativa o alerta do necessário aprofundamento da busca, da pesquisa, do conhecimento e deve ampliar nossas capacidades intelectivo-cognitivas, assim como a racionalidade e a sensibilidade, expõem o jogo da vida que corre livre no mundo compartilhado. Em essa perspectiva, "A consciência de que o jogo continua, de que muito vai ainda acontecer; e o inventário das maravilhas que a vida pode oferecer são muito agradáveis e satisfatórios. A suspeita de que nada do que já foi testado e apropriado é duradouro e garantido contra a decadência é, porém, a proverbial mosca na sopa" (BAUMAN, 2001, p. 75), porque aí se localiza o horizonte da possibilidade – que é multiplicidade e necessidade de escolha – cultura que os indivíduos ainda não incorporaram e demonstra quanto

é difícil se desprender de certezas, de dogmatismos e de fundamentalismos que, tanto quanto os superficialismos, volatilizações e diluições desocupam as mentes, as reflexões e os debates que alimentam a dinâmica da ciência, do conhecimento, da formação. A atitude educadora, ao atuar na contramão da oclusão mental voluntária e induzida, motiva a percepção de que "A vida está fadada a navegar entre [o sonho da permanência – que traz segurança – e a angústia do movimento gerador da incerteza – que autoriza a liberdade], e nenhum marinheiro pode alardear ter encontrado um itinerário seguro e sem riscos" (BAUMAN, 2001, p. 75).

Na sombra dessa *hermenêutica* que, para Bauman, pode ser uma linguagem de domínio público, compartilhada e compreendida pelas pessoas que se comunicam, desponta o diálogo como certeza na incerteza, possibilidade de caminhar junto no desconhecido e construir segurança na liberdade radical que é manifestação do espírito do contingente. Esse espírito provoca, convoca e desafia a novidade, a atitude criativa e estabelece o fenômeno mágico da solidariedade em que a incerteza é criadora de laços/pontes/elos que operam superações, navegações a partir das pequenas comunidades, dos pequenos grupos abertos, ou seja, reflexivos, críticos, dialógicos. Nessa narrativa, a incerteza é abertura à "pluralidade" (BAUMAN, 2001, p. 123), ao "Múltiplo, complexo e rápido" (BAUMAN, 2001, p. 123) e ao reconhecimento da realidade do "ambíguo, vago ou plástico" (BAUMAN, 2001, p. 123). A ampliação do horizonte de compreensão da incerteza, do contingente, do aleatório/inusitado, na hermenêutica de Bauman (2001), pode ensinar o "não apego" ou a impossibilidade de "compromisso duradouro com nada", tampouco com ninguém e, nessa dimensão, opera na seara do ambivalente e sugere a possibilidade de compreender o mundo, a vida e as relações, desde a um paradigma da ambivalência. Em outra perspectiva, ensina a grandeza de não temer o caminho errado, "pois nenhum caminho [é capaz de manter a] mesma direção por muito tempo e porque voltar atrás ou para o outro lado [é] opção constante e instantaneamente [disponível]" (BAUMAN, 2001, p. 144).

Nesse horizonte de interpretação, a incerteza, o contingente e o aleatório/imprevisível apresentam-se com "sabedoria necessária" (BAUMAN, 2001, p. 159) e sabedoria não "pura" como na ideia do "labirinto", a "imagem-mestra da condição humana – e significa 'o lugar opaco onde o desenho dos caminhos não obedece a qualquer lei. O azar e a surpresa mandam no labirinto, o que sinaliza a derrota da Razão Pura" (BAUMAN, 2001, p. 159). A possibilidade de um paradigma ambivalente contribui no esclarecimento desses sentidos como a "procrastinação", a título de exemplo, que se constitui em expressão do sentido de ambivalência e pode ser compreendida no ato de peregrinar, como diz Bauman (2001), para um local, almejando chegar; contudo, sempre pondo novos objetivos, novos locais. Nessa compreensão, há sempre chegadas, mas retarda-se o descanso no ponto final; no entanto, há outras estações que passam a ser, de algum modo, novas chegadas. Como diz Juan Goytisolo, citado por Bauman (2001, p. 234), "A intimidade e a distância cria uma situação privilegiada. Ambas são necessárias". Nessa mesma perspectiva teórica, Bauman (2001, p. 235) cita Jacques Derrida e, com isso, também aponta o

que pensamos ser possível com o paradigma da ambivalência: "Ser 'culturalmente sem Estado', [o que significa] ter mais de uma terra natal, construir um lar próprio na encruzilhada das culturas".

Incerteza e contingente podem ser ausência de significados "assegurados", mas, ao mesmo tempo, são "busca de uma forma, mas uma forma que nunca é fixada de uma vez por todas" (BAUMAN, 2001, p. 242). Na ambivalência, a incerteza, o contingente e o aleatório revelam que "uma relação de amor e ódio, mistura atração e repulsa: "o amor anseia por proximidade misturada ao ódio que aspira a distância" (BAUMAN, 2013, p. 128). Bauman compreende, nessa linha de análise, que "A modernidade é uma terra de ambiguidades" e, enquanto movimento da própria modernidade, a *modernidade líquida* "não se mostra menos defeituosa" (BAUMAN, 2001, p. 128). Nesse sentido, Almeida; Gomes; Bracht (2009) enriquecem o sentido ao pensarem a "modernidade líquida" também com alguns problemas como a modernidade sólida. Para eles, "a liberdade, na sociedade de consumo atual, se reduz à opção de consumo" (ALMEIDA; GOMES; BRACHT, 2009, p. 53) e autoriza, desse modo, o desenvolvimento de uma "indiferença" com a "má sorte dos *consumidores falhos* que não conseguem superar o enorme abismo entre o direito, a autoafirmação e a capacidade de controlar as situações sociais que podem tornar essa condição de liberdade algo factível ou então irrealista" (ALMEIDA; GOMES; BRACHT, 2009, p. 53). Outro problema que torna evidente a complexidade dos sentidos de incerteza e contingência é "a celebração líquido-moderna da diferença" que, segundo os pensadores, "pode ter como consequência a perda de sua particularidade como condição humana" (ALMEIDA; GOMES; BRACHT, 2009, p. 53). Há ainda a questão da "solidariedade", que se reduz "à fórmula tolerante do 'viva e deixe viver', degenerando-se em isolamento" (ALMEIDA; GOMES; BRACHT, 2009, p. 53).

Para Almeida, Gomes, Bracht (2009), a modernidade líquida, os tempos que compartilhamos, apresentam "Pluralidade" e "multiplicidade" de significados, de sentidos. (ALMEIDA; GOMES; BRACHT, 2009, p. 54) e compreendem, no rastro teórico de Bauman, que a "Ambiguidade ou dialética da modernidade" (ALMEIDA; GOMES; BRACHT, 2009, p. 72), "É a forma de existência dos objetos" (ALMEIDA; GOMES; BRACHT, 2009, p. 78) e, acrescemos a dinâmica da vida, da existência, das narrativas. Assim, é preciso "levar a sério a ambiguidade" (ALMEIDA; GOMES; BRACHT, 2009, p. 86) e "manter a consciência na contingência" (ALMEIDA; GOMES; BRACHT, 2009, p. 87). Não simplificação na linguagem, nos sentidos, nos conceitos como não há na vida, na existência. O diálogo é aproximador e sua concretude expressa à solidariedade da convivência no mundo compartilhado em que a riqueza de multiplicidade, de pluralidade revela a realidade da incerteza, da contingência e do aleatório.

INDICAÇÃO DE LEITURA

DEMO, Pedro. **Certeza da incerteza:** ambivalência do conhecimento e da vida. Brasília : Plano, 2000.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Felipe Quintão de; GOMES, Ivan Marcelo; BRACHT, Valter. **Bauman & Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos à nossa porta.** Rio de Janeiro : Zahar, 2017.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2001.

CASSOL, Claudionei Vicente; PITHAN DA SILVA, Sidinei. **Ambivalência em perspectiva:** a questão de um paradigma em gestação no mundo líquido. In.: FÁVERO, Altair; TONIETO, Carina; CONSALTÉR, Evandro. LEITURAS SOBRE ZYGMUNT BAUMAN E A EDUCAÇÃO. Curitiba : CRV, 2019.

GADAMER, Hans-Georg. Elogio da teoria. Lisboa : Edições 70, 2001.

GADAMER, Hans-Georg. La educación es educar-se. Disponível no endereço: https://pt.scribd.com/document/262141877/La-educacion-es-educarse. Acessado em 14/09/2016.

GADAMER, Hans-Georg. O problema da consciência histórica. 3.ed. Rio de Janeiro : FGV, 2012.

INDIVIDUALIZAÇÃO

Altair Alberto Fávero – Lidiane Limana Puiati Pagliarin

Para entender o conceito de "individualização", de Zygmunt Bauman, é preciso conhecer sua compreensão sobre o indivíduo e sobre a relação desse com a sociedade. Bauman parte da ideia do sociólogo Norbert Elias para construir seu conceito. Em várias de suas obras, especialmente em Modernidade líquida (BAUMAN, 2001), A sociedade individualizada (BAUMAN, 2008) e Bauman sobre Bauman (BAUMAN, 2011) é perceptível essa influência conceitual quando Bauman afirma que Elias rompeu com uma tradição de entender indivíduo e sociedade como elementos separados e marcados por disputa entre liberdade e dominação para o entendimento de uma relação de reciprocidade. Então, Bauman ratifica o conceito de Elias de que indivíduo e sociedade são interdependentes, ou seja, um só existe por causa do outro.

Nesse sentido, "a sociedade moderna existe em sua atividade incessante de 'individualização' assim como as atividades dos indivíduos consistem em reformulação e renegociação diárias da rede de entrelaçamentos chamada 'sociedade'" (BAUMAN, 2001, p. 43). Essa afirmação corrobora a relação existente entre sociedade e indivíduo e entende que ambos se retroalimentam.

Bauman avança no conceito quando afirma existir uma sociedade que tem por característica a fluidez e a rapidez, denominada de sociedade líquido-moderna. Para o autor, assim como na modernidade líquida a sociedade e o indivíduo se modificam, bem como o conceito de individualização que se transforma com essa dinâmica social, assumindo novos contornos. Dessa forma, de acordo com Pagliarin e Fávero (2019), mesmo em uma sociedade que se caracteriza como fluida, as relações entre indivíduo e sociedade continuam a existir, embora tais relações se transformem rapidamente.

Para Bauman (2009), na modernidade sólida, a comunidade tinha um significado maior para o indivíduo, pois ele nascia, crescia e formava sua identidade a partir da comunidade. O emergir da individualidade enfraqueceu os vínculos sociais e fez com que a comunidade perdesse o poder e/ou o interesse de regular normativamente a vida de seus membros. No entanto, os indivíduos ainda buscam a comunidade como possibilidade de tranquilidade e segurança.

Popularmente, o que caracteriza um indivíduo é a sua singularidade, sua peculiaridade, isto é, um ser único; é isso que a sociedade espera das pessoas, que elas sejam "diferentes dos demais" (p. 26). Porém, paradoxalmente, "ser um indivíduo significa ser igual a todos no grupo – na verdade, idêntico aos demais" (p. 26).

Ou seja, em uma sociedade de indivíduos, esses são semelhantes – e não singulares – por usarem símbolos comuns e por acompanharem mesma estratégia de vida (BAUMAN, 2009).

Nessa "inata *aporia*" (p.29, grifos do autor) que a individualidade carrega de ser uma "tarefa individual, a ser realizada individualmente por indivíduos que usam recursos individuais" (p. 29), ocorre uma "contradição insolúvel. Precisa da sociedade simultaneamente como berço e como destino" (p.29, grifos do autor). Essa tarefa é, ao mesmo tempo, contraditória e frustrante porque é impossível de realizá-la (BAUMAN, 2009).

Na sociedade líquido-moderna em que vivemos a individualização não é uma questão de escolha: "na terra da liberdade individual de escolher, a opção de escapar à individualização e de se recusar a participar do jogo da individualização está decididamente fora da jogada" (BAUMAN, 2001, p. 47), é uma questão de necessidade. Atualmente, individualidade significa, em primeiro lugar, autonomia da pessoa, que vem ligada às demandas de direitos e deveres. Cada indivíduo é responsável por seus atos, por seus méritos e fracassos, assim como é responsável por consertar seus insucessos. Somos indivíduos de jure, ou seja, não temos ninguém para culpar pela própria miséria, pois se entende que o culpado é o próprio sujeito com sua indolência e preguiça (BAUMAN, 2008; 2009).

A esse propósito, Bauman, em diversas obras, distingue indivíduos de jure e indivíduos de facto. Indivíduo de jure refere-se ao sujeito em privatização de impulso em compulsiva autocrítica, ou seja, que se culpa pela própria miséria. Indivíduo de facto refere-se ao sujeito que tem controle sobre seu próprio destino e opta por decisões que realmente desejam. Passar de um indivíduo de jure para um indivíduo de facto parece, segundo o autor, cada vez mais difícil. Para que essa transformação aconteça é preciso que o indivíduo se torne cidadão, ou seja, que pratique a autonomia e a autoafirmação.

No entanto, como a liberdade do indivíduo é limitada, a passagem de indivíduo de jure para indivíduo de facto não é nada simples. A individualização traz, junto com a liberdade, a tarefa de enfrentar as consequências. "Dentre essas consequências, abre-se um abismo entre o direito à autoafirmação e a capacidade de controlar as situações sociais para que a individuação aconteça. Outra consequência é que o indivíduo pode se tornar o pior inimigo do cidadão" (PAGLIARIN, FÁVERO, 2019, p. 169-170). Por isso, a individualização provoca empecilhos para a cidadania.

Na busca por sua singularidade, a lógica do consumismo ganha espaço por ser vista pelos indivíduos como útil às necessidades de "construir, preservar e renovar a individualidade e, particularmente, para lidar com sua já mencionada aporia" (p. 36). Nas palavras de Bauman (2009, p. 36, grifos do autor), "a luta pela singularidade agora se tornou o principal motor da produção e do consumo de massa". Isso quer dizer que em uma sociedade de indivíduos terem dinheiro e consumirem produtos são pré-requisitos para a pessoa ser um indivíduo. Logo, ser indivíduo na sociedade líquido-moderna custa dinheiro.

Nesse sentido, o consumismo interfere na identidade dos sujeitos, pois sucesso ou fracasso dos indivíduos está relacionado a ter ou não ter mercadorias novas que o mercado lança. Por isso, Bauman afirma que "a individualidade é e deverá continuar a ser por muito tempo um privilégio" (grifos do autor). É um privilégio, porque, em primeiro lugar, nesse jogo, há uma separação entre consumidores "plenamente desenvolvidos" e "a massa sem rosto dos que estão 'presos' e 'fixos' a uma identidade sem escolha". Em segundo lugar, a individualidade é um "privilégio em escala planetária" em um mundo dividido em enclaves, "onde as redes (fáceis de entrar, mas frágeis e superficiais) que oferecem conexões e desconexões instantâneas ao apertar de uma simples tecla estão substituindo rapidamente a densa malha de vínculos que era tecida" (BAUMAN, 2009, p. 39).

Portanto, a identidade não é algo herdado, é construído socialmente. Na sociedade líquido-moderna, essa identidade vai se redefinindo constantemente porque o estilo de vida vai se modificando. Além disso, na sociedade atual, é perceptível quanto a identidade é alterada pela ideia de consumismo e quanto as opiniões de outros indivíduos, da mesma comunidade, interferem na identidade dos sujeitos.

Nos diálogos que Bauman (2011, p.114-115) realiza com Keith Tester, em um capítulo dedicado a discutir a relação entre individualização e sociedade de consumo, ressalta que a relação entre "individualidade" e sociedade, "é mais uma faceta da complexa relação entre biografia e história" e de que Norbert Elias "acerta na mosca" quando indica por título "A sociedade dos indivíduos" a obra que aborda "a questão da individualidade". Não existem indivíduos sem sociedade e não existe sociedade sem indivíduos, pois falar de indivíduo implica em percebê-lo na interconectividade das relações sociais e essas não acontecem sem a existência de indivíduos. Falar em sociedade implica em apreender e articular a existência de um grupo de pessoas, compartilhando um mesmo lugar, interagindo em muitas atividades, conversando entre si, realizando um conjunto de tarefas que se entrecruzam, vivendo em íntima proximidade por um longo período de tempo, enfim, "estar em companhia".

Para Bauman (2011, p.117, grifos do autor), "a sociedade se tornou um objeto de cognição no momento em que começou a transformar seus membros em indivíduos", ou seja, no momento em que se afrouxam "os laços que dificultavam os movimentos humanos, na 'emancipação em relação às restrições'". As pessoas não nascem indivíduos, mas se "tornam" indivíduos, por meio de esforços e escolhas ou mesmo como recompensa de uma vida de trabalho.

Ao tratar especificamente sobre a relação entre individualidade e sociedade de consumo, Bauman (2011, p.129) ressalta que "os mercados parecem seduzir seus potenciais fregueses a usarem sua liberdade de escolha a fim de obter curas patenteadas para os desagradáveis efeitos colaterais dessa liberdade". De fato, trata-se de sobrecarregar "a tarefa de encontrar soluções biográficas para contradições sistêmicas", ou seja, o mercado entrona o indivíduo a fim de incentivá-lo para que faça uso de sua liberdade de escolha para adquirir tudo o que deseja. No entanto, esconde o amargo remédio produzido pelas consequências das escolhas. Nas palavras de Bauman (2011,

p.129), "o impacto mais pernicioso do mercado de consumo é a promessa de que a cura para todos os problemas de que você possa padecer está à espera em alguma loja e só poderá ser encontrada se você procurar de modo fervoroso". Trata-se de uma promessa que coloca o indivíduo como centro e que a solução é biográfica. No entanto, os efeitos dessa promessa, na visão de Bauman, são mortais, pois produzem descaso com relação ao aprendizado das habilidades de negociação com os outros e induzem ao enfrentamento solitário dos problemas. "A ascensão do consumidor é a queda do cidadão", diz Bauman (2011, p.130), pois "quanto mais habilidoso é o consumidor, mais inepto é o cidadão".

Bauman reconhece que o consumismo na sociedade líquida moderna entronou o indivíduo, tornou-se uma forma de vida. Porém, adverte que existem outras formas de vida e de que uma tarefa intransferível dos intelectuais de nosso tempo é insistir de que o consumismo não é uma solução do tipo "não há alternativa", pois se trata de escolha e poderiam existir muitas outras. "Viver numa sociedade de consumo", diz Bauman (2011, p.131), "significa ser mensurado, avaliado, louvado ou difamado pelos padrões apropriados à vida de consumo". Quem não se encaixa nesses padrões, pois não possui recursos para isso, torna-se um consumidor defeituoso, danificado ou falho.

A individualização vai por um caminho perigoso quando é pautada pelo consumismo. Talvez devêssemos pensar a individualização a partir de outros modos de vida, ancorada na perspectiva de certos relacionamentos que extrapolem a dimensão comercial ou mercadológica. Talvez seja urgente, como nos alerta Bauman (2011, p.139), pensar uma forma de relacionamento que "ofereça apoio às dificuldades e tribulações do indivíduo quando se entende que sua expectativa de vida vai além daquela dos guerreiros solitários e seus problemas". Se de fato existe uma "ideia de interdependência entre indivíduo e sociedade", como defendem Fávero e Pagliarin (2018, p.8), seguindo os passos de Elias (1994), e de que "nenhum dos dois existe sem o outro", então será necessário repensar as condutas sociais para além da simplificada relação mercadológica.

INDICAÇÃO DE LEITURA

FÁVERO, Altair Alberto; MARQUES, Marta. Individuação e socialização no processo educativo de redescrição. In: FÁVERO, Altair Alberto; TONIETO, Carina (orgs.). **Leituras sobre Richard Rorty e a educação.** Campinas: Mercado de Letras, 2013, pp.57-80.

FÁVERO, Altair Alberto. Trabalho, felicidade e consumismo na tensa relação entre indivíduo/sociedade. In: TREVISAN, Amarildo; ROSSATTO, Noeli Dutra (orgs.). **Filosofia e educação:** interatividade, singularidade e mundo comum. Campinas: Mercado de Letras, 2013, p.197-214.

RORTY, Richard. Educação sem dogmas. In: GHIRARDELLI JR., Paulo; PRESTES, Nadja Hermann (orgs.). **Filosofia, sociedade e educação,** ano I, n.1, Marília, 1997, p.69-80.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Bauman sobre Bauman**: diálogos com Keith Tester. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida líquida**. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **A sociedade individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de janeiro: Jorge Zahar, 1994.

PAGLIARIN, Lidiane; FÁVERO, Altair. **Os conceitos de indivíduo e comunidade para Elias e Bauman**: aproximações com a formação docente. In FÁVERO, Altair; TONIETO, Carina; CONSALTÉR, Evandro (org.). **Leituras sobre Zygmunt Bauman e a educação**. Curitiba: CRV, 2019, p. 165-176.

PAGLIARIN, Lidiane; FÁVERO, Altair. **Contribuições de Norbert Elias para a formação de professores nas sociedades complexas**. RIAEE – Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação, Araraquara, v. 13, n. 4, p. 1598-1611, out./dez., 2018.

LOUCURA

Bruna Sorensen – Heloísa Derkoski Dalla Nora – Eliane Cadoná

Neste verbete, construímos uma interpretação com base em obras de Bauman, acerca da temática Loucura. Tomamos como base os livros Modernidade líquida, Amor líquido, 44 cartas do mundo líquido moderno, Medo líquido, Tempos líquidos e Vida Líquida.

A Loucura, por ser tema de grande complexidade, consideramos, para a construção deste verbete, conteúdos a ele relacionados nas obras em questão, pois, na leitura atenta aos textos, observamos que os assuntos discutidos pelo autor trazem à tona a problematização sobre a questão da Loucura, ainda que sem fazer menção direta a ela.

Bauman não cita, com base nas obras aqui utilizadas, termos como sanidade, insanidade e psicopatologia; tampouco se debruça sobre a reflexão da Loucura em suas obras. Entretanto, eventualmente, o autor traz expressões que podem ser relacionadas a esse constructo a exemplo do termo doença mental. Desse modo, a relevância desse movimento de articulação de seus trabalhos à questão da Loucura se dá em função dos aspectos que discute no decorrer dos livros, trazendo pontos fundamentais para o estudo e compreensão do campo da Saúde Mental, por intermédio de um viés crítico da sociedade e das relações.

As compreensões do autor circulam em torno do Consumismo e do Individualismo e do modo como essas formas de produção de subjetividade transversalizam as relações de trabalho, comunitárias e familiares, e formam o que o autor denomina Modernidade Líquida. Isso quer dizer que, em suas obras, Bauman trata do tema em questão – a Loucura – a partir de uma perspectiva macropolítica, trazendo aspectos sociais, econômicos e políticos que interferem no cotidiano das pessoas e na relação consigo mesmas e com os outros, produzindo, assim, patologias sociais atreladas ao contexto em que vivem.

Bauman adentra, nas obras analisadas, em discussões acerca do cotidiano da cultura ocidental e da centralidade dada ao trabalho (trabalho esse, diga-se de passagem, com roupagem diferente daquela vista na Modernidade Sólida) e ao consumo. Exercita, no decorrer de seus escritos, uma discussão que traz as contradições entre os preceitos formados no que chama de Modernidade Sólida e que contrastam/apoiam/complementam o cenário da Modernidade Líquida.

De forma inteligente e, até certo ponto, irônica, Bauman reconhece que a sociedade é fruto de idas e vindas desses dois movimentos acima citados. Salienta, em nosso entendimento, que exercícios de massificação do consumo e flexibilização no

cenário do trabalho (faça de qualquer lugar, seja em casa, seja na rua, mas faça), como estruturas importantes para a produção da subjetividade contemporânea, necessitam instigar a fragilização de laços afetivos, de competitividade e de criação de espaços de interação pautados na desconfiança e na ideia do "outro" como inimigo e/ou como competidor/a.

Podemos pensar, com base nas perspectivas levantadas pelo autor que, se o final do século XIX e início do século XX forjaram-se episódios, com base na ciência, na produção de um jeito de pensar e exercer práticas sobre a Loucura, pautados em patologização e individualização de questões psíquicas, que fugiam de convenções sociais, a passagem do século XX para o século XXI inaugura formas diferentes de relações e, portanto, inicia-se aí uma nova interpretação da Loucura.

Se, para Bauman, o/a consumidor/a e o/a trabalhador/a "flexível" promovem, com sua ascensão, a morte do/a cidadão/a e, portanto, da criticidade, é nesse âmbito que também vemos nascerem novas formas de manifestação de sofrimento psíquico. Em outras palavras, ao moldar-se nesses novos padrões, o humano também passa a vivenciar uma busca insaciável pela ilusória completude por intermédio do consumo e pelo descarte das relações que já não servem mais a seus interesses.

Embora não mencione diretamente sobre a Loucura, sua reflexão nos leva a pensar na ausência de referências "saudáveis", nesse jogo contra a anulação social. Podemos então inferir que a Loucura, nas obras em análise, aparece nessa dinâmica relacional do sujeito com a sociedade, por meio da perda da capacidade de conexão com referências de realidade e ajustamento psíquico, junto às demandas do meio.

Bauman argumenta que, nessa passagem de um mundo sólido para um mundo líquido, o comportamento humano é dirigido para defende-se do medo primário, ou seja, o medo da morte, do qual decorrem medos secundários, que não são vivenciados propriamente pelo indivíduo, mas que estão colocados em um contexto social que ameaça e que ele luta para defender-se.

Nesse jogo, o humano tece estratégias micro e macrossociais, que o articulam nessa modernidade líquida que, ao passo que o ameaça, também conforta. Assim, o autor apresenta consumo, individualidade e preocupações com a saúde e manipulação do corpo como estratégias para legitimação desse funcionamento social, embora reforce, em vários momentos, a perda de referencial social para as ações humanas.

Contudo, essas estratégias, conforme entende Bauman, se não permitem a imortalidade, ao menos adiam a morte e conferem sensação de controle às ações humanas, diante de uma realidade que é, em parte, desconhecida e, essencialmente, incontrolável. Nesse caminho, as estratégias traçadas pelo humano o reafirmam nesse contexto de relações efêmeras e instáveis, mas que lhe garantem certo grau de exclusividade e de noção de sujeito no mundo.

Nesses termos, cabe considerar que, em alguns de seus escritos, Bauman coloca a fé na estabilidade do mundo, em sua previsibilidade, como um dos determinantes para a saúde mental. Entretanto, traz que há uma falsa sensação, na contem-

poraneidade, de que é possível aprender sobre, por exemplo, amor com experiências passadas, o que leva o sujeito a sempre procurar a próxima experiência, no intuito de "adquirir habilidades".

Ao falar que relações acabam se tornando bens de consumo e que nem sempre podem ser encaradas como tais, como é o caso da paternidade e da maternidade, o autor coloca que depressão, anorexia, bulimia e outros transtornos são enfermidades específicas da Modernidade Líquida e, portanto, produtos do modo como o convívio é forjado nas tramas das relações do consumo, do trabalho competitivo e da primazia da individualidade sobre a relação. Bauman traz que abdicar da autonomia e de ambições pessoais pode ser uma experiência traumática no Mundo Líquido.

Em suas obras, o autor faz uma articulação de como a tecnologia, por mais que pareça ter facilitado a vida das pessoas e as levado a atingir um maior número de relacionamentos, surgiu para preencher um medo da solidão. A tecnologia substituiu a conexão face a face e, dessa forma, as habilidades exigidas para tal contato que nunca são realmente aprendidas em nosso mundo. Tornamo-nos, desse modo, sujeitos distantes, em que exclusão ou morte social passa a ser regra para nos relacionarmos. Mantém-se, assim, mais uma vez, a falsa noção de controle e previsibilidade relacional, por meio do distanciando da ameaça que se tornou conviver com o outro e com seu mundo de significados.

Esse cenário é, portanto, terreno fértil para que o sofrimento se desenhe, uma vez que os aparelhos tecnológicos tiram a oportunidade de estarmos sozinhos um momento sequer do dia, o que mata nossa capacidade de criação e de reflexão, mantendo a solidão como algo desnecessário (senão perigoso) para a existência humana.

Bauman ainda fala sobre isso quando coloca os sites de relacionamento em questão. Ele traz o sexo virtual como sendo regra em nossa sociedade, pois oferece tudo o que o Mundo Líquido busca: conveniência, velocidade e segurança. Segundo o autor, a busca por parceiros dessa forma pode significar procura por gratificação momentânea e descartável, o que mostra que, na verdade, ganhamos em quantidade e perdemos em qualidade.

Paralelamente a isso, o autor discute o lado negativo da solidão, quando relata que cresce a quantidade de pessoas que vivem sozinhas apesar de todas essas relações constituídas virtualmente e/ou casualmente. Ele conclui que, ao invés de achar o que procuram, o sexo proporcionado pela internet acaba despertando sentimentos de humilhação, abandono e privação da experiência de calor humano nas pessoas. Assim, compreendemos como Bauman relaciona adoecimento humano e questões de saúde mental com relações e vínculos formados a partir do Mundo Líquido e, enfaticamente, da tecnologia.

Ao falar sobre desigualdade e saúde, Bauman também deixa claro como a doença é um produto da sociedade em que vivemos e como o Estado tem parte determinante nesse enredo. Para ele, o medo está em todos os lugares, provém de todas as fontes e o sentimento de insegurança que dele brota é o que causa angústia

e sofrimento. Assim sendo, o autor argumenta que, nas sociedades desiguais, o índice de doenças mentais é três vezes maior se comparado às outras, e que a pobreza tem forte impacto na expectativa de vida.

Bauman discute que os medos humanos, provindos da desigualdade e da pobreza, de perder condições de vida, de ser negada a dignidade, de ser humilhado, são angustiantes e aterradores. Como exemplo, toma a situação dos refugiados, colocando em evidência a falta de lugar no mundo enquanto sujeitos, para além da falta de território. Segundo ele, são esses medos que tornam as pessoas extremamente vulneráveis a distúrbios psicológicos, como ansiedade e depressão, fatores com forte impacto na expectativa de vida, principalmente da classe média, que sofre da instabilidade da solidez de suas conquistas.

Também, escreve que, no contexto em que vivemos hoje, as empresas farmacêuticas criam doenças para venderem seus medicamentos, ao invés do contrário. Coloca a busca pelo condicionamento físico "perfeito" como um exemplo e é retratado por uma luta infindável, já que é sempre possível torná-lo ainda "melhor". Nesse mesmo sentido, Bauman escreve que condutas que antes eram consideradas como normais, como a timidez, hoje foram caracterizadas como doenças pelos/as médicos/as. Ela, que hoje foi rebatizada como "fobia social" é classificada como extremamente comum e há empresas de antidepressivos lucrando com tal doença. Paralelo a tal fato, inaugura-se a era da solidão, recheada de *shoppings centers* vazios de relações e recheados de promessas de aquisição de conforto, beleza e felicidade, o que torna o cenário em questão contraditório.

Em suas obras, Bauman estabelece a perda de relação com o passado, localizando o sujeito quase que de forma solta no mundo, em busca de referenciais que o orientem, mas não por muito tempo. Ao tratar dos problemas sociais, enfatiza a busca de resoluções locais para problemas globais, o que leva a entender a saúde, a doença e a Loucura como constructos alicerçados em parâmetros que deslocam o sujeito da sua relação com o mundo e o adoecem, uma vez que individualizam os problemas e fornecem soluções pouco eficazes e de curto prazo.

É interessante considerar que a posição de Bauman não é de crítica, mas sim de constatação da estrutura social pela qual o mundo e as relações se articulam. Ele não estabelece dicotomia entre bom e ruim, justo ou injusto, como algumas pessoas são levadas a crer ao entrar em contato com seus argumentos. A partir da explanação de seu ponto de vista sobre a realidade, ele promove reflexão sobre os ideais, considerando a importância da análise reflexiva acerca de seus propósitos.

Dessa forma, o autor se aproxima de outros tantos que descrevem a loucura como uma construção e um produto do seu próprio tempo e cultura, a exemplo de Michel Foucault. Nesse Mundo Líquido, descrito por ele, a instabilidade das relações, a solidão proporcionada pela falta de contato efetivo entre as pessoas e a busca por afastar o medo da morte e da solidão criam padrões de relação vazios e insustentáveis, que produzem um sujeito sem referências. Em contrapartida, as grandes

empresas farmacêuticas ocupam essa realidade por meio da produção de outras doenças e pílulas mágicas, pensando talvez em qual seja a próxima sacada para promover, por intermédio de afetos, a produção de novos sujeitos por elas demandantes.

Há que se considerar também que a Loucura pode ser vista, aqui, em meio a esse cenário, como uma reação que fala do humano que resiste ao que lhe é imposto. Se for fato que a Modernidade Líquida instaura paradigmas atrelados ao consumo exacerbado, ao individualismo e à competição, é também verdade que há certo modo de resistência humana em não se enquadrar a tal lógica. Talvez seja romântico pensar assim, mas a Loucura aqui é, mais uma vez, e como já tanto nos mostrou a história, a recusa da inclusão de vidas e relações em determinados padrões. Não é à toa que rupturas, resistências e aberturas, para se viver de forma "diferente" e não padronizado, são movimentos que fazem parte da vida, visualizados em momentos contados sob diversas perspectivas.

INDICAÇÃO DE LEITURA

FOUCAULT, Michel. **História da loucura**: na idade clássica. São Paulo: Perspectiva, 2005.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **Medo líquido**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **44 cartas do mundo líquido moderno**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. **Tempos líquidos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MEDO

Rogério Henrique Castro Rocha

Jacqueline Russ (1994), em seu dicionário de filosofia, define medo (palavra que provem do latim *metus*, que significa terror ou receio) como um fenômeno psicológico marcado pela consciência de um perigo. O dicionário *online* de Português (Dicio, 2020) caracteriza medo como estado emocional provocado pela consciência que se tem diante de um perigo. O Aulete digital (2020) traz, por sua vez, no referido verbete, a noção de sentimento inquietante frente a essa mesma ameaça. Já Quintas (2016), ao abordar a questão do *medo do crime*, no campo de investigação da criminologia, área de estudo eminentemente multidisciplinar, destaca, dentre outras coisas, a complexidade do conceito e a existência de diferentes componentes na sua formação, devendo-se atinar para alguns fenômenos sociais importantes como o sentimento de insegurança, a preocupação com a suscetibilidade à vitimação e o *precaucionismo*.

No amplo rol das angústias surgidas da sensação de insegurança, o medo é, além de uma tendência mundial, a outra face da moeda na busca obsessiva por segurança, segundo Bauman (2009).

No plano estrutural das cidades contemporâneas, sobretudo das grandes metrópoles do mundo pós-moderno, por exemplo, as tramas que enfeixam o quadro complexo da vida social acabam por configurar uma nova arquitetura, traçada com base nas necessidades que emergem da velocidade de mudanças e na constância crescente de incertezas, que assombram tanto os estratos superiores quanto as camadas pobres das populações desses espaços.

Dessa forma, dentro do contexto teórico do pensamento baumaniano, o medo na cidade é a experiência da vida em um espaço-tempo que parece encolher-se (Bauman, 2010) dentro da sociedade do risco, na zona de limite entre ordem e caos. Confirma-se, ainda, como um dos efeitos que decorrem da necessidade de fechamento de integrantes das classes médias e altas, em bairros exclusivistas, com segurança privada e sistemas de vigilância diuturnas, visando à proteção do patrimônio e do bem jurídico da vida das camadas mais privilegiadas do tecido social. Tudo isso, em função dos problemas advindos de setores específicos da geografia citadina, vinculados quase sempre aos habitantes dos cinturões da periferia desses aglomerados, sobretudo no que diz respeito ao risco da ocorrência de crimes, distúrbios, desordens, incivilidades, bem como da violência que circunda o meio em que vivem boa parte das comunidades marginalizadas.

Partindo da ideia de certo 'destino' das cidades contemporâneas, no interior de suas dinâmicas estruturais, Zygmunt Bauman nos mostra como, nas áreas urbanas, um duplo movimento se estabelece, a partir da centralidade dos lugares e funções avançadas, presentes nos bairros nobres e disponíveis às suas populações, formadas majoritariamente por indivíduos pertencentes aos estratos econômicos mais ricos do corpo social, beneficiados por facilidades, serviços e equipamentos que existem nessas localidades e, de outra parte, fixando nas zonas periféricas toda a gente deserdada, marginalizada e pobre. Ainda sobre as questões citadinas que envolvem medo, Bauman (2009, p.34-35) ressalta que não é dado a todos escapar dos problemas do espaço físico das urbes, esse lugar de significações, sentidos e identidades. Por isso, alguns membros da elite, com independência para mobilidade, escapam de seus bairros, áreas e zonas para outras mais tranquilas assim que percebem ameaçadas à sua paz e conforto, enquanto seus vizinhos, incapazes de fazer uso da mesma alternativa, permanecem em meio aos perigos.

Com a constatação desse fenômeno mundial, o sociólogo polonês evidencia uma verdadeira fratura no corpo das sociedades, através da divisão dos centros urbanos em setores para ricos e para pobres, tendo aqueles a obsessão por mais segurança e uma consequente tendência ao medo (que pode ser projetado em múltiplos fatores, não só no medo ao crime), enquanto que a esses últimos resta a exposição às mazelas e à instabilidade de suas formas precárias de vida e organização, quase sempre não alcançadas pela proteção estatal da segurança pública. Fora das muralhas fortificadas dos condomínios, mansões e prédios, se tornam vulneráveis à suas próprias misérias, habitando setores do espaço urbano onde o cotidiano de delinquência e desagregação social, o que fomenta sentimento de total insegurança, o que faz disseminar a ideia de que o perigo está em qualquer parte, de modo físico ou simbólico.

Vê-se, portanto, que Bauman denuncia não só o individualismo exacerbado do homem desse tempo, mas a concentração de renda geradora de desigualdades quase insuperáveis e expõe fragilidades e vulnerabilidades dessas mesmas pessoas. Isso tudo, em um espaço-tempo caracterizado pelo enfraquecimento dos laços de solidariedade e imerso em um contexto histórico marcado por constantes incertezas, que terminam por maximizar percepções de medo e insegurança.

Como ninguém ao certo pode afirmar-se plenamente protegido contra os infortúnios da vida em coletividade, bem como, por outro lado, também não se pode dizer que a proteção do Estado lhe falte em absoluto, resta a todos, na perspectiva da sociologia baumaniana, e no íntimo dos limites físicos dos centros urbanos, a necessidade de administrar seus medos em um plano de condições invariavelmente desiguais, diversas e adversas. Seja ele o medo da fome, do crime, da violência e/ou do desemprego; seja o medo do imigrante refugiado, do estrangeiro, do diferente, do negro, do árabe ou simplesmente do outro que desconheço e, de plano, excluo do meu convívio.

INDICAÇÃO DE LEITURA

FRATTARI, Najla Franco. **Insegurança e medo no mundo contemporâneo**: uma leitura de Zygmunt Bauman. Sociedade e Cultura 11 (2), 2008.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Confiança e medo na cidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. A**prendendo a pensar com a sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MEDO. In: **Aulete digital**. Disponível em: http://www.aulete.com.br/medo Acesso em 17/12/2020.

MEDO. In: DICIO, **Dicionário online de português**. Porto: 7Graus, 2020. Disponível em: https://www.dicio.com.br/medo/ Acesso em: 17/12/2020.

RUSS, Jacqueline. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Scipione, 1994.

Dinis, M. A. P. **Dicionário crime, justiça e sociedade**. Lisboa: Sílabo, 2016.

MEDO LÍQUIDO

Eliete Jussara Nogueira

As emoções humanas são sentimentos e afetos que expressam o complexo psíquico de cada um, aprendidas por imagens e/ou palavras, na interação com outros humanos. Apresentam-se acompanhadas por reações orgânicas que buscam adaptação a situações vivenciadas, podem ter reações intensas ou breves e mostram, em uma perspectiva psicológica, uma descarga emocional. Com relação ao medo, uma das emoções humanas, pode-se descrever reações tais como: tremor, dificuldade em respirar, batimento cardíaco acelerado, sudorese nas mãos, entre outras respostas que cada indivíduo a sua maneira apresenta diante de algum tipo de perigo. De modo geral, podem-se ter medos objetivos, específicos e também desenvolver medos subjetivos criados pela nossa imaginação ou pela associação de traumas, dependendo da história de vida individual e de determinado contexto sócio-histórico. Jean Delumeau (2009), historiador francês, em seu estudo sobre o medo na sociedade ocidental, inicia dizendo que o medo é uma experiência humana, existente pela consciência da finitude, com caráter múltiplo, instável, ambíguo e em grande medida é responsável pela sobrevivência da espécie, mas também pode causar uma involução. O autor apresenta o medo na cultura ocidental em representações literárias no confronto com fatos históricos, com objetivo de mostrar a construção social do medo na sociedade.

O medo, portanto, pode ser analisado em diferentes áreas de conhecimento: psicológica, biológica, histórica e para o contexto deste presente texto, será apresentado o verbete 'medo líquido' em uma perspectiva sociológica, dentro do conceito de Modernidade líquida, cunhado por Zygmunt Bauman (2001). Na análise da liquidez da sociedade atual, o sociólogo contrapõe a sociedade da modernidade (do Iluminismo), por ele identificada como sólida, com seu novo momento. Outros intelectuais também desenvolveram leituras desse momento da modernidade, por exemplo, David Harvey (1989), geógrafo, o primeiro a cunhar a expressão "pós-modernidade" ou a "condição pós-moderna", por falta de um nome melhor, para identificar o período com características distintas da modernidade pautada pela razão, ele apresenta um momento de crise da modernidade. Gilles Lipovetsky (2005), filósofo, que denomina a condição social atual como "Hipermodernidade" ou a modernidade que chegou em seus excessos. Gilles Deleuze (1992), filósofo, que apresenta a "Sociedade do controle" em substituição da "Sociedade disciplinar" (definida por Michel Foucault na descrição dos dispositivos de vigilância usados nos séculos XVI, XVII e XVII), na sociedade do controle não é preciso vigiar, pois somos controlados pelas tecnologias. O filósofo Giorgio Agamben (2009, p.67), com sua interpretação do contemporâneo, que tal qual a moda, "tem sempre a forma de um

limiar inapreensível entre um 'ainda não' e um 'não mais". Enfim, em uma breve leitura desses e de outros autores que estudam o mundo hodierno, pode-se citar algumas características, tais como: hedonismo, busca pelo prazer individual; culto ao corpo; juventude prolongada; avanço das tecnologias da informação; globalização; fundamentalismo; autoritarismo carismático; consumismo; individualismo; redefinição do tempo e espaço; fim das certezas; tempo imediatista; fim do sentido da história para compreender o mundo; valores morais norteados pelo consumo; diferentes formas de relações interpessoais, descompromissadas, virtuais; ausência de teorias universais e/ou ideologias que consigam explicar o mundo. Características de um tempo em que a modernidade atingiu seu final ou que se revestiu e tornou-se muito mais complexa.

Zygmunt Bauman (2001), ao olhar para o contexto social hodierno, cunha o termo - Modernidade Líquida – utilizando a palavra líquida como a melhor metáfora para compreender a sociedade. Já que a condição de uma substância líquida, não tendo uma forma definida (sólida), necessita sempre de um "recipiente" (natural ou artificial), para ser apreendida. Em essa metáfora vê-se que está em concordância com um mundo também sem forma definida, de difícil descrição pela rapidez em que as mudanças ocorrem, parece que tudo se "desmancha no ar". Para o autor tudo que antes estava definido solidamente entre certo ou errado, isso ou aquilo, tem agora uma conotação múltipla, em que pode ser isso e aquilo, a quantidade de informações produzidas e divulgadas rapidamente trocam as certezas sólidas por incertezas. Assim, a característica da liquidez afeta também a relação com a ética, com os valores, os comportamentos e as relações entre pessoas, que escorrem entre os dedos e se alteram ao sabor do consumismo em uma rapidez nunca vista. Com objetivo de defender o pressuposto de uma sociedade líquido-moderna, Bauman apresenta a ideia geral no livro Modernidade líquida e depois aprofunda em temas cotidianos com exemplos para mostrar sua tese inicial. É o caso de livros como: Amor líquido; Tempo líquido; Medo líquido; Mal líquido; Vidas desperdiçadas; Vida líquida; Vida em fragmentos; Vida a crédito; Vida para o consumo; entre outros. Dessa forma, mostra que a sociedade atual tem valores do instantâneo e da descartabilidade, já que a durabilidade deu lugar à velocidade. A essência foi trocada pela aparência e carrega a possibilidade de transmutar toda a realidade em objetos de consumo. A condição humana nesse mundo líquido dificulta identificar claramente os perigos, mas todos estão expostos em algum grau às suas consequências.

O tema do medo é abordado por Bauman (2009, 2010, 2019), que mostra a obsessão por segurança e nossa fragilidade diante do mal. Em esses escritos, o medo interfere na cidade e sua arquitetura, no comportamento social dentro de uma sociedade capitalista parasitária; e, ao mal generalizado e difuso, em comum percebe-se a importância dada ao medo como estratégia de controle social. Segundo Bauman (2008), seu livro Medo Líquido, é "um inventário (muito preliminar e incompleto) dos medos líquidos-modernos" (p.33), é um convite com mais perguntas do que respostas e que, sem dúvida, nos faz pensar não apenas nos nossos medos, mas na

condição social que somos treinados a conceber. Construído em seis capítulos, com uma introdução "Sobre a origem, a dinâmica e os usos do medo"; um primeiro capítulo sobre "O pavor da morte"; seguido do "O medo e o mal"; "O horror do inadministrável"; "O terror global"; "Trazendo os medos à tona"; e "O pensamento contra o medo", o autor inicia, dizendo que medo é "o nome que damos a nossa *incerteza*: a nossa *ignorância* da ameaça e do que deve ser *feito* – do que pode e do que não pode – para fazê-la parar ou enfrentá-la, se cessá-la estiver além do nosso alcance".(p.8 – grifo do autor).

Há o medo primário, reconhecido como natural de todo animal que ajuda a identificar os perigos e possibilita nossa sobrevivência, o medo da morte, mas Bauman (2008) nos alerta para o medo de segundo grau, um "medo derivado", que orienta nossa percepção e direciona nossas escolhas. De acordo com o autor, os perigos dos quais se tem medo podem ser de três tipos: os que ameaçam o corpo e a propriedade; os de ordem mais geral que ameaçam a ordem social e a confiabilidade nela (renda, emprego); e os perigos que ameaçam o lugar da pessoa no mundo (identidade de gênero, ética, religiosa, exclusão social). Na sociedade líquido-moderna, o medo é líquido e assustador:

> O medo é mais assustador quando difuso, diverso, indistinto, desvinculado, desancorado, flutuante, sem endereço nem motivos claros; quando nos assombra sem que haja uma explicação visível, quando a ameaça que devemos temer pode ser vislumbrada em toda a parte, mas em lugar algum se pode vê-la. (BAUMAN, 2008, p.8)

O problema quando o medo não faz sentido facilmente, de difícil compreensão, flutuante, é que se torna mais aterrador, pois desperta o sentimento de impotência frente a nossa capacidade de reagir ao perigo, de tal forma aumenta a incerteza e a necessidade de segurança. Os medos derivados estão sempre ancorados no medo da morte ou na consciência da finitude. Em a sociedade líquido-moderna esse medo se apresenta como exclusão. Para mostrar a exclusão social em curso na sociedade, Bauman disseca os programas de *Reality Show*, toma como exemplo o *Big Brother*, em que a regra do jogo é a eliminação de pessoas até ficar apenas uma. Não há nessa regra qualquer tipo de mérito ou comportamento que justifica a eliminação, apenas é a regra do jogo. "Não há uma forma garantida de evitar a eliminação". (idem, p.37). Pessoas boas ou não são votadas para sair, de modo adequado e em silêncio, como deve ser em outras circunstâncias da vida, como em demissão do trabalho por exemplo. A questão que o autor coloca é "quem manda quem para a lata do lixo", (p.39) e mostra ainda que a regra do jogo é uma forma de banalização da exclusão, uma forma de entorpecimento sobre a "morte", que se traduz na exclusão de pessoas e não importa o que façam elas serão eliminadas, essa é a regra.

O que se aprende com esse *Reality Show*? Para Bauman, tais programas são os contos de fadas da atualidade, aprendemos valores morais. Os contos de fadas apresentavam histórias em que o mal era punido e o bem de alguma forma recompensado. Os programas de *Reality Show* constroem também uma moral, porém de

maneira diferente em que não importa o mérito, já que todos um a um serão eliminados, como um destino inevitável, como a morte, e apenas um vencerá. A ideia principal não é manter as pessoas dentro, em um jogo coletivo, mas mandá-las para fora e que não voltem. O destino é a eliminação ou aceitar uma condição de exclusão sem questionar ou propor alternativas coletivas para o "jogo".

> O que os contos morais de nossa época nos dizem é que os desastres ocorrem de forma aleatória, sem motivo ou explicação necessária; que há apenas um elo muito tênue (se é que há) entre o que os homens e mulheres fazem e aquilo que lhes acontece; e que pouco ou nada se pode fazer para garantir que esse sofrimento seja evitado. Os contos morais de nossa época falam da ameaça maligna e da iminência da eliminação, assim como da quase impotência dos seres humanos em escapar a esse destino. (BAUMAN, 2008, p.43)

Os contos morais da modernidade líquida espalham a ameaça da exclusão, silenciam a indignação com a regra excludente, não permitem outra solução, uma solução coletiva, com mais de um vencedor, de tal forma banaliza-se a visão de morrer. "São ensaios diários da morte travestida de exclusão social, na esperança de que, antes que ela chegue a sua nudez, nós nos acostumemos com sua banalidade." (idem, p.44). As estratégias do jogo reforçam a individualização, a busca pela felicidade individual como forma de conviver com o fantasma da exclusão, de "suportar o insuportável".

Em outro argumento sobre o medo, Bauman (2008) afirma que "o medo e o mal são irmão siameses. Não se pode encontrar um deles separado do outro. Ou talvez sejam apenas dois nomes de uma só experiência – um deles se referindo ao que se vê e ouve, o outro ao que se sente. " (p.74). Entendendo o Mal como o inexplicável, Bauman (2009) enfatiza que fomos treinados a não ver o mal e ele pode ser realizado por pessoas comuns, de tal forma dissemina-se a crença de que não podemos confiar nas pessoas. Esse medo difuso provoca incertezas e incentiva a lógica no consumo com artefatos ou fetiches de segurança, gerando uma crise de confiança (medo de tudo de todos a todo o momento).

As condições sociais são agravantes do medo. Exemplificando com os desastres naturais ocorridos em diferentes países, mostra como as abordagens sobre tais catástrofes nos leva a pensar que são eventos aleatórios que podem atingir qualquer um, mas os fatos mostram que eles atingem mais pobres, negros e latinos, pois são os que moram em lugares "inadequados". Conclui-se que o padrão de uma vida digna para ser vivida ou os benefícios da ciência médica só são garantidos para quem pode pagar, o medo se apresenta aqui como a insegurança pela ameaça constante do lugar em que se vive. Mas o mal causado pela ausência de critérios morais é ainda mais devastador que as catástrofes naturais e ele se materializa na burocracia, na exigência à obediência às normas e não às avaliações morais. A estratégia da burocracia está a serviço da mecanização ética e a responsabilidade sobre o mal cometido se torna "flutuante", não sendo possível identificá-lo, transforma-se então em responsabilidade de ninguém e as escolhas morais são amortizadas pelo mercado consumidor.

> Se a burocracia da era sólido-moderna "adiaforizava" ativamente os efeitos moralmente impactantes das ações humanas, a tecnologia emancipada dos nossos tempos líquido-modernos obtém efeitos similares por meio de "tranquilização da ética" de tudo (BAUMAN, 2008, p.118)

A "tranquilização da ética", por meio de produtos e fetiches tecnológicos ou farmacêuticos, quebra as relações tradicionais, permite a consciência "limpa" e a cegueira moral, podendo o indivíduo prosseguir a vida sem culpa, pois todo problema ético pode ser resolvido rapidamente com o consumo de produtos industriais. Na trajetória de não conseguir administrar nossos medos, Bauman apresenta ainda a "globalização negativa", como o desconhecido que adentrou ao nosso lar de modo incontrolável, um destino inevitável e como efeito colateral "desdenham a soberania nacional e desrespeitam quaisquer fronteiras entre os Estados" (p.126). A globalização, querendo ou não, torna-nos responsáveis pela miséria de todos, porém não há mais soluções locais e o medo, a insegurança, nascem do sentimento de impotência diante de problemas globais.

> Não existem – nem pode existir – soluções locais para problemas globalmente originados e fortalecidos. A reaproximação do poder e da política terá de ser atingida, se é que o será, no nível planetário. [...] O futuro da democracia e da liberdade tem que ser assegurado em escala planetária – ou não o será. (BAUMAN, 2008, p. 166)

Ao trazer os medos à tona, Bauman, analisa a liberdade e na outra face da mesma moeda, a segurança. Ambas podendo gerar a perda de controle da própria vida, impossibilitados de encontrar uma solução individualmente para perigos produzidos socialmente, o ser humano enfrenta o medo difuso, flutuante, indefinido, incontrolável, líquido e a estratégia da "elite global" é "desviar os olhos dos amedrontados, afastando-os das causas de sua ansiedade existencial" (idem, p.207).

A trajetória do medo líquido não é uma linha reta, apresenta transmutações, mas ainda está alicerçada pelo medo da morte ou pelo conhecimento da finitude, inevitável, irreparável. "Cada morte é perda de um mundo" (ibidem, p.208).

Algumas perguntas ficam em suspensão para refletir:

> As palavras seriam capazes de mudar o mundo? Dizer a verdade é suficiente para garantir a vitória sobre a mentira? Será a razão capaz de sustentar por si mesma diante do preconceito e da superstição? Será provável que o mal acabe sucumbindo perante a glória luminosa da bondade, ou a feiúra perante o esplendor ofuscante da beleza? [...] O conhecimento não necessita do poder para mudar o mundo? Da mesma forma que o poder precisa do conhecimento para mudá-lo da maneira certa e com propósito correto? (BAUMAN, 2008, p.210)

O autor coloca as questões sobre o poder do conhecimento para entender e abrir uma discussão do papel dos intelectuais diante do mundo. Conversa com Jacques Derrida, Michel Foucault, Ralph Miliband, Karl Marx, Antonio Gramsci, Geörgy Lukács, entre outros, com destaque especial para Theodore W. Adorno (da

escola de Frankfurt) que Bauman vai se apoiar para desenvolver a tarefa de cortar as raízes do medo líquido. Destaca a tarefa de repensar como abordar, enfrentar os medos desse século em duas agendas: na "esperança e oportunidade de atingir um equilíbrio aceitável entre liberdade e segurança" e tornar possível "o ato corajoso de ter esperança" (p.228). Na comunicação do pensamento, como arma de luta, usa a alegoria da mensagem na garrafa como tarefa do intelectual para um mundo melhor.

> A alegoria da "mensagem na garrafa" implica dois pressupostos: que havia uma mensagem adequada para ser escrita e digna do trabalho necessário para se colocar a garrafa no mar; e que no momento em que for encontrada e lida (em um momento que não pode ser definido de antemão) a mensagem ainda será digna do esforço, da parte de quem a encontrou, de retirá-la e estudá-la, absorvê-la e adotá-la. (BAUMAN, 2008, p.224)

Uma mensagem a um leitor desconhecido para algum momento em um futuro indefinido, flutuante, fluido, líquido, é o que Bauman faz com seu conhecimento. Uma leitura que por vezes é desconcertante pela proximidade da realidade vivida nos tempos hodiernos, mas, ao mesmo tempo, permite desvendar o pensamento, treinado para não ver, que se não reduz nossos medos torna-os agora um pouco mais compreensíveis. O medo líquido não está sozinho ou é uma emoção individual, ele está em um contexto social mais amplo em que sua compreensão, para um possível enfrentamento, só seria possível com uma perspectiva coletiva de sociedade.

INDICAÇÕES DE LEITURAS

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo**: a transformação das pessoas em mercadorias. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

DUBY, Georges. **Ano 1000, ano 2000:** na pista de nossos medos. São Paulo: Unesp, 1997.

HANS, Jonas. **O princípio da responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUCC-Rio, 2006.

NOGUEIRA, Eliete Jussara; SOARES, Maria lúcia de Amorim. Desafios educacionais na modernidade líquida: cotidiano, medo e indisciplina. **Revista Educação e Cultura Contemporânea.** Rio de Janeiro: Estácio de Sá. v12, n27, 2015.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Chapecó, SC: Argos, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **Capitalismo parasitário**: e outros temas contemporâneos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010

BAUMAN, Zygmunt. **Confiança e medo na cidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **Medo Líquido**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. **Conversações**. Rio de Janeiro: Ed 34, p. 219-226, 1992.

DELUMEAU, Jean. **Histórias do medo no Ocidente**: 1350-1800, uma cidade sitiada. Tradução de Maria Lucia Machado e Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna:** uma Pesquisa sobre as Origens da Mudança Cultural. São Paulo: Loyola, 1989.

LIPOVETSKY, Gilles. **A Era do Vazio.** Barueri: Manole, 2005.

MODERNIDADE

Claudionei Vicente Cassol – Sidinei Pithan da Silva

A complexidade e a indefinição acompanham as tentativas de compreensão da modernidade em Bauman. Não há muito de pacífico e simples, do mesmo modo que, também, não há sentidos a *priori* e absolutos nas conceitualizações possíveis para a modernidade como uma categoria central nas análises baumanianas. Uma possibilidade mais segura, consagrada no percurso teórico do filósofo social, ronda uma consensualidade que olha o grande movimento da modernidade como dualista, ambivalente/plurivalente e, portanto, plural. Importante período da história humana, ainda indefinido, mas que já apresenta características que permitem compreendê-lo, pelo menos, de dois modos possíveis: modernidade sólida e modernidade líquida, trabalhados nessa obra, respectivamente, pelo Professor Altair Fávero e colegas e pelo Professor Alexandre Werneck.

O período compreendido como modernidade - no qual ainda nos encontramos - pode ser compreendido, com Bauman e a partir dele, como um período com início discutível, normalmente localizado entre o final do século XIII e o final do século XVII. Bauman (2015), em certo momento, situa o início da modernidade no ano de 1.775, por ocasião do terremoto de Lisboa, seguido de um incêndio que destruiu o que restava e de um *tsunami* que levou consigo tudo para o mar, mas reconhece que há debates que buscam marcar esse início em princípios e meados do século XX. Tanto a extensão do período quanto as variadas manifestações de ordem econômica, social, política e científica lançam luzes sobre a complexa tentativa de caracterizar e definir esse momento histórico. Contudo, alguns sentidos são possíveis de serem apreendidos a partir das análises tecidas pelas tematizações que Bauman desenvolve. As circunstâncias indicam que a modernidade se desenvolve como um tempo linear, um tempo em que ocorre o triunfo da razão sobre as paixões e a crença da grande contribuição dessa razão no progresso, no desenvolvimento histórico e moral da sociedade. A ambivalência desse plural e complexo período, também pode ter lançado as bases da "Condição necessária do genocídio" (BAUMAN, 1999, P. 111) ou, como refere Bauman em outro momento "el genocidio se justifique en términos que deniegan la libertad de elegir a las víctimas" (BAUMAN, 2002, p. 118; 2011, p. 98), porque assentou-se sobre uma ânsia de ordem, de singularidade, de ausência de ambiguidade, no seu momento inicial e promoveu uma regulação centralista com força suficiente para desenvolver e manter um ideário de Estado Jardineiro ou Estado panóptico. A sombra de uma potente racionalidade instrumental e instrumentalizadora se expande no ocidente como arauta da ordem civilizacionista. Para Bauman (1999, p. 111), "A modernidade proclamou a artificialidade essencial

da ordem social e a incapacidade da sociedade de alcançar uma existência ordeira para si mesma" e, nesse mesmo sentido, "Também proclamou a divisão da sociedade em atores e objetos de suas ações" (BAUMAN, 1999, p. 111). A modernidade tem como pretensões a busca por uma ordem social transparente, projetada e controlada, que pode ser definida com "engenharia social" e, também, o desmonte da realidade do *ancién régime*, herança do período teológico.

A modernidade pode ser estudada como um período da história intelectual essencialmente compulsivo-obsessivo, para Bauman (2010) que, de certa maneira continua no mundo que, nesse momento, compartilhamos. Ela transporta uma visão de mundo concebida como totalidade ordenada, passível de controle, de entendimento/conhecimento total/universal, como também, de domínio, de supremacia do planejamento e da classificação. A modernidade capacita um trabalho intelectual autorizado e autoritário na emissão de opiniões, de verdades, que se legitima por uma "razão legislativa" através de um intelectual legislador - intelectual geral - com conhecimento e poder de validar as condições de verdade, de ciência e de regulação. A análise de Bauman sugere que modernidade tenha algum sentido de obsessão, de apego viciante e, mesmo, compulsivo com fazer de modo diferente, com rupturas que não permitem às coisas e aos modos de ser, permanecer por tempo maior no estado que atingiram. A desacomodação parece ser constante, o que exige movimento ou uma espécie de não deter-se, não demorar-se, do mesmo modo que não aceitar as coisas como elas são. Por isso, essa mesma modernidade empreende com intenção de transformar as coisas e as pessoas em algo que possa ser considerado melhor, moderno, resultado e exemplo de progresso. Desencadeia-se um movimento que a pretexto de "modernizar", pretende o controle geral, a ciência/conhecimento de tudo para lhe dar uma utilidade. Gesta, nessa relação, a sociedade de produtores (BAUMAN, 2010) para, logo na sequência, declarar essa mesma conduta como insuficiente e implantar a cultura do consumo. Em uma rápida análise, a modernidade, no seu conjunto de ocorrência, sólido e líquido, pelo apressamento com que se desenvolve, tende a inviabilizar ou, pelo menos, dificultar a reflexão, a meditação, os diálogos e as elaborações que se demoram pela profundidade, seriedade e amplitude que caracteriza o pensar mais elaborado, crítico-reflexivo, bem como, formações, estudos mais integrais, unilaterais, exigentes de análises e argumentação.

O movimento da modernidade mais recente assume um sentido especial, em Bauman, porque se aproxima de uma consciência de si mesma enquanto grande movimento; mais consciente de suas limitações e de suas possibilidades, embora, também, ardilosa na consecução de suas ambições. A modernidade dos tempos que compartilhamos está esvaziada em suas ilusões. Parece haver uma operação de desmonte sem perspectiva de alguma permanência, que coloca os acontecimentos, as narrativas e os sentidos de grande parte de tudo, na condição do temporário. Para Bauman (2015), a modernidade, enquanto movimento sócio-cultural e, portanto, histórico, cultuou, desde seu advento, uma intencionalidade "desenraizadora". Contudo, "enquanto no passado [as ações eram feitas] para serem novamente

're-enraizadas', agora todas as coisas - empregos, relacionamentos, *know-how* etc. - tendem a permanecer em fluxo, voláteis, desreguladas, flexíveis". Essa grande característica da modernidade, a do movimento, talvez possa significar que mais recentemente os tempos em que vivemos estejam, na radicalização do movimento moderno, ocupados "não tanto em quebrar as rotinas e subverter as tradições, mas em evitar que padrões de conduta se congelem em rotinas e tradições" (BAUMAN, 2015).

Outra característica que Bauman (2001) destaca para a modernidade é a sua afeição a um tipo específico de "hospitalidade à crítica", que pode ser análoga ao acampamento, como refere em Modernidade Líquida. A modernidade tem se mostrado, recentemente, "Um lugar aberto, de livre trânsito, onde cada indivíduo é deixado à vontade. Os indivíduos não desafiam a autoridade do administrador, não questionam e, tampouco, negociam a filosofia administrativa do lugar e nem assumem responsabilidades administrativas, de gerenciamento, sobre o local" (BAUMAN, 2001, p. 31-2). Diferentemente da modernidade que legou o espírito de produção, de controle, de jardinamento, de arquitetura, a modernidade de hoje é "leve" e opera na dinâmica da "instantaneidade", o que significa que se caracteriza por "buscar a gratificação evitando as consequências, e particularmente as responsabilidades que essas consequências podem implicar" (BAUMAN, 2001, p. 148). Bauman mostra que a modernidade tem demonstrado capacidade ímpar de se remodelar, de redirecionar sua dinâmica para manter acesa a concepção de poder, de controle, exercida pelo Estado-Nação, pela forte regulação centralista da classe que revolucionou a sociedade e instituiu a nova ordem no ocidente lastreada pelo capital comercial, depois industrial e agora financeiro, volátil e fluido, mas não menos poder, não menos controle e não menos domínio de herdeiros da mesma classe social, da mesma casta e do mesmo capital.

De alguma forma, a modernidade, na crítica baumaniana, navega esplêndida no seu duradouro projeto de "impor a razão à realidade por decreto, remanejar as estruturas de modo a estimular o comportamento" (BAUMAN, 2001, p. 58), agora não mais fortemente racional, mas um comportamento mais controlado e de controle mais disfarçado e globalmente regulado. Talvez, novamente, "um mundo estritamente controlado" (BAUMAN, 2001, p. 64), em que a própria liberdade individual é radicalmente vigiada sem que os indivíduos percebam o enredamento capaz de produzir comportamentos de manada, compreensões e sentidos tutelados. A modernidade permanece na sua ambivalência e acresce um elemento mais perigoso nas suas características: parece haver uma espécie de adormecimento, extasiamento, que os indivíduos estão absortos em seus próprios mundos enquanto o mundo os controla, os produz, os engana. Bauman denomina alhures, esse fenômeno de oclusão mental. A "pequena elite que manejava todos os cordões" (BAUMAN, 2001, p. 64) continua pequena em número, mas se fortaleceu no poder econômico-financeiro e, também, ideológico, porque a política cedeu lugar a fundamentalismos e dogmatismos teleológicos. Riqueza e poder continuam sendo características e promessas da modernidade que detém grande capacidade de remodelagem interna, de se redefinir, para assegurar

sua permanência central na hegemonia, no controle econômico-financeiro; enquanto modernidade sólida indica "A duração eterna com principal motivo e princípio da ação" (BAUMAN, 2001, p. 64); na fluidez, institui a "instantaneidade" como "seu ideal último" (BAUMAN, 2001, p. 64), e, a partir dela, "dissolve - obscurece e desvaloriza" (BAUMAN, 2001, P. 64). Desse modo, a modernidade que "começa quando o espaço e o tempo são separados da prática da vida e entre si, e assim podem ser teorizados como categorias distintas e mutuamente independentes da estratégia e da ação" (BAUMAN, 2001, p. 15), continua com seu projeto.

INDICAÇÕES DE LEITURA

KUTZ, Robert. O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1992.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Entrevista a Alberto Dines**. Observatório da Imprensa. Disponível no endereço: https://www.youtube.com/watch?v=kM5p8DqgG80. Publicado em 15 de out de 2015. Capturado em 21/10/2015.

BAUMAN, Zygmunt. **La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones**. Buenos Aires; Barcelona; México: Paidós, 2002. Entrevista concedida a Keith Tester.

BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e intérpretes**: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais. Rio de Janeiro : Zahar, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro : Zahar, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro : Zahar, 2001.

BAUMAN,Zygmunt. **Bauman sobre Bauman**: diálogos com Keuth Tester. Rio de Janeiro : Zahar, 2011.

MODERNIDADE SÓLIDA

Altair Alberto Fávero – Evandro Consaltér

Para Bauman (2001), a modernidade sólida caracteriza uma sociedade engajada para a produção de bens e serviços, na qual se observava a predominância social e individual pela ética do trabalho. Nesse sentido, havia um adiamento dos prazeres individuais, pensando em um projeto de vida vinculado ao enraizamento, a um tipo de trabalho e arquitetura social materializados por determinada tradição, histórico e socialmente constituída. Assim, na modernidade sólida, o sólido era lapidado até que não se percebessem mais defeitos, chegando assim a determinado perfeccionismo.

A modernidade sólida, na análise de Bauman (2001), remonta aos séculos XIV e XV, tendo seu ápice nos séculos XIX e XX, na qual a sua principal compreensão de sociedade pauta-se na ideia de que o homem seria capaz de criar um novo futuro para a sociedade, que cresceria em paralelo a uma vida enraizada em instituições fortes e presentes, tais como o estado e a família. A confiança no homem e em sua autonomia, somada à capacidade de controlar os rumos do seu futuro promissor, caracterizavam os traços predominantes da modernidade sólida a ser construída. Dessa forma, era importante que o homem se adequasse à sociedade onde estava inserido. A religião e o nacionalismo davam um sentido para a comunidade e um sentimento de pertencimento.

Segundo os passos de Bauman (2001), pode-se dizer que a modernidade sólida era caracterizada pela rigidez e solidificação das relações humanas e sociais, pavimentada pela própria ciência e planejada pelo pensamento. Dessa forma, relações sociais e familiares eram rígidas e duradouras, pautadas pelo cuidado com a tradição. Assim, destaca-se a confiança na rigidez das instituições e na solidificação das relações sociais. Na era sólida, os valores se transformavam em ritmo lento e previsível, o que gerava certa nostalgia com a sensação de controle sobre: o mundo, a natureza, a tecnologia e a economia, por exemplo.

Na leitura de Bauman (2000), um dos principais valores que possibilitou a construção da modernidade sólida ou sociedade de produtores, foi a "ética do trabalho". No que consiste essa ética? Quais suas origens? Por que ela foi tão importante para o avanço industrial e a produção da riqueza? Que fatores fizeram que tivesse como efeito colateral a produção de sofrimento e pobreza? Por que em determinado momento a "ética do trabalho" entra em crise, promovendo a passagem para a "estética do consumo"?

Em seu livro Trabajo, consumismo y nuevos pobres, Bauman (2000) faz uma instigante análise desse processo. Em seu primeiro capítulo investiga o surgimento e a assimilação da "ética do trabalho". Para Bauman (2000, p.37-42), a ética do trabalho pode ser caracterizada por duas premissas explícitas e duas pressuposições tácitas. A primeira premissa explícita diz que se você quer conseguir o necessário para viver e for feliz, então deve fazer algo que os demais consideram valioso e digno de ser pago, pois se dou algo, recebo algo em troca. A segunda premissa diz que é ruim contentar-se com o que se tem, pois é moralmente danoso conformar-se com o que já se conseguiu; é ruim deixar de esforçar-se depois de ter alcançado uma suposta satisfação; não é adequado descansar, a não ser para recuperar as forças para seguir trabalhando, pois trabalhar é um valor em si mesmo e uma atividade nobre e hierarquizadora; trabalhar é bom; deixar de fazê-lo é ruim.

A primeira pressuposição tácita, que de certa maneira sustenta as premissas acima expostas, é de que a maioria das pessoas tem capacidade de trabalho, que pode vender e pode ganhar sua vida, oferecendo tal capacidade para ser recompensada em forma de salário. O trabalho é o estado normal dos seres humanos; anormal é não trabalhar. Isso significa que a maioria das pessoas, ao trabalharem, está cumprindo suas obrigações e seria "injusto" deixar de fazer aquilo que se deveria fazer. A segunda pressuposição é de que só o trabalho, cujo valor é reconhecido pelos demais pelo fato de ser remunerado, tem valor moral consagrado pela "ética do trabalho".

A ética do trabalho continua Bauman (2000, p.18) serviu para difundir o hábito de tornar as pessoas produtivas, pois possibilita combater, destruir e erradicar os obstáculos que impedem o novo e esplêndido mundo que se pretendia construir na modernidade. "O trabalho dignifica o homem", dizia uma encíclica papal; "o trabalho forja o caráter e produz a riqueza", corroborava o senso comum. Essa foi a crônica oficial que foi instaurada para construir a sociedade do progresso, da produtividade, do bom rendimento. Mas para isso era necessário disciplinar as pessoas, treiná-las e convencê-las de que a obediência era necessária para construir esse modelo societário. Era necessário instaurar uma instrução mecânica que pudesse habituar os trabalhadores a "obedecer sem pensar", ou seja, seriam "pequenas engrenagens sem alma integradas a um mecanismo mais complexo". Sendo assim, diz Bauman (2000, p.20-21), "a imposição da ética do trabalho implicava a renuncia à liberdade", pois significava impor o controle e a subordinação ante uma vida que para os trabalhadores não era "nem nobre", "nem ajustada aos seus próprios princípios morais".

A ética do trabalho representava a grande luta para vencer as correntes do obscurantismo, da ignorância, do velho sistema e das forças da natureza. A natureza devia ser conquistada e obrigada a servir os seres humanos; o trabalho seria o grande responsável por esse êxito e os inventores os protagonistas desse novo mundo. Por isso que todas as forças de resistência à "ética do trabalho" deveriam ser combatidas e silenciadas em prol do progresso e da construção de um mundo produtivo e disciplinado. A ética do trabalho era ao mesmo tempo "uma visão construtiva" e "a fórmula para obter um trabalhador eficiente". Por isso era necessário realizar uma

cruzada, uma guerra contra os "tradicionalismos" e todas as inclinações para o ócio ou a satisfação primária das necessidades. "Na guerra contra o 'tradicionalismo' dos pobres anteriores à época industrial", diz Bauman (2000, p.26), "os inimigos declarados da ética do trabalho eram, ostensivamente, a modéstia das necessidades desses homens e a mediocridade de seus desejos".

Na implantação e fixação da "ética do trabalho", não é de estranhar que mendigos, indigentes, deficientes, incapazes e mesmo velhos e enfermos são considerados indesejados. Essa ideia de eliminar os desocupados é facilmente identificada, por exemplo, na obra La Idea de la pobreza, de Gertrude Himmelfarb (1988, p.193), quando diz: "Os mendigos, como os ratos, podiam efetivamente ser eliminados com esse método; ao menos podiam apartá-los de sua vista. Só fazia falta decidir-se a tratá-los como ratos, partindo do suposto de que os pobres desleixados estão aqui só como uma moléstia que tem de ser limpada até por-lhe fim". Por isso era necessário limitar a assistência, combater o ócio, tornar cada vez mais "desgraçada" a vida dos desocupados, para convencer os trabalhadores das fábricas que "a miséria fabril pareceria, em comparação [com a situação de vida dos miseráveis], um golpe de sorte ou uma benção" (BAUMAN, 2000, p.28).

Por isso era necessário criar estratégias que viessem diminuir a assistência ou até proibi-la, para que não houvesse opção de escolha. "Para promover a ética do trabalho", diz Bauman (2000, p.31), "se recitaram inúmeros sermões desde os púlpitos das igrejas, se escreveram dezenas de relatos moralizantes e se multiplicaram as escolas dominicais, destinadas a encher as mentes jovens com regras e valores adequados". Não dar opção era a estratégia fundamental para que os "obreiros" se submetessem à ética do trabalho.

Buscar emprego, submeter-se às suas regras, formar uma imagem idealizada de si mesmo, superar as imperfeições, achar um remédio para curar as enfermidades eram atividades que poderiam ser sintetizadas na ação de trabalhar. "Dar-lhes trabalho a todos, converter a todos em trabalhadores assalariados, era a fórmula para resolver os problemas que a sociedade pudera ter sofrido como consequência de sua imperfeição e imaturidade" (BAUMAN, 2000, p.33). Tanto o capitalismo quanto o comunismo colocaram no mundo do trabalho o preceito para o progresso da sociedade. O trabalho tornou-se, ao mesmo tempo, em ambas os "modelos societários", o eixo da vida individual e a ordem social, assim como a garantia de sobrevivência para a sociedade em seu conjunto.

O trabalho e, principalmente, o tipo de trabalho, caracterizava o tipo de indivíduo: além de assegurar o sustento, o tipo de trabalho realizado definia o lugar que cada indivíduo ocupava na colocação social e na avaliação individual. A identidade de cada um se forjava a partir do tipo de trabalho que se exercia, a empresa que trabalhava ou o cargo que ocupava. Era o trabalho que definia os pares, a quem se poderia comparar e, principalmente, o tipo de vida que podia aspirar. "A careira laboral", diz Bauman (2000, p.34), "marcava o itinerário da vida e, retrospectivamente, oferecia o testemunho mais importante do êxito ou do fracasso de uma pessoa". A carrei-

ra significava, paradoxalmente, a principal fonte de "confiança ou insegurança", de "satisfação pessoal ou de autorreprovação", de "orgulho ou de vergonha". "Em síntese", diz Bauman (2000, p.35), "o trabalho era o principal ponto de referência, ao redor do qual se planejavam e ordenavam todas as outras atividades da vida".

No âmbito da ordem social, o trabalho era o lugar mais importante para a integração social. Era no trabalho que se forjava o "caráter social" necessário para perpetuar "uma sociedade ordenada". O "trabalho na fábrica" e o "serviço militar obrigatório" eram, para usar um conceito foucaltiano, a principal "instituição panóptica" da sociedade moderna. Os que não podiam trabalhar ou os que não possuíam emprego significavam uma ameaça, pois estariam fora do controle da ordem social. "A gente sem emprego era gente sem patrão, gente fora de controle: nada os vigiava, supervisava nem submetia a uma rotina regular, reforçada por oportunas sanções" (BAUMAN, 2000, p.35). Até mesmo o modelo de saúde do século XIX estava regrado pela capacidade do homem de realizar o esforço físico requerido tanto para a fábrica como para o exército. A ordem social iniciada na ditadura mecânica da fábrica se prolongava na "família patriarcal forte e estável do homem empregado". "Dentro da família", diz Bauman (2000, p.36), "se esperava que os maridos/pais, cumprissem, entre suas mulheres e filhos, o mesmo papel de vigilância e disciplina que os capatazes de fábrica e os sargentos do exército exerciam sobre eles nas oficinas e quartéis".

Por último, o trabalho foi apresentado como questão de sobrevivência e prosperidade da sociedade: o trabalho seria o grande responsável para a produção da riqueza, para o processo de transformação dos recursos naturais em bens e serviços para a população. "Em resumo", corrobora Bauman (2000, p.37), "o trabalho ocupava uma posição central nos três níveis da sociedade moderna: o individual, o social e o referido ao sistema de produção de bens. Além disso, o trabalho atuava como eixo para unir esses três níveis e era fator principal para negociar, alcançar e preservar a comunicação entre eles". A ética do trabalho colocava todos a abraçarem "voluntariamente", com alegria e entusiasmo, o que surgia como necessidade inevitável.

No entanto, a ética do trabalho não teve seu pleno êxito, pois não foi inteiramente aceita, principalmente por parte dos novos trabalhadores que viam em sua condição a perda da liberdade. Por isso, na leitura de Bauman (2000, p.40) era necessário programar uma nova estratégia. Progressivamente, houve um deslocamento da ética do trabalho para "os incentivos materiais do trabalho", ou seja, "ganhar mais dinheiro". A ética do trabalho foi sutilmente sendo substituída pela ideia de que ganhar mais seria uma forma de restaurar a dignidade humana perdida no desgaste da mão de obra industrial. Esse processo foi decisivo para desenvolver a moderna sociedade industrial. O ganhar mais poderia significar uma motivação autêntica para a liberdade.

Na visão de Bauman (2000, p.41), esse processo foi decisivo para a passagem posterior da "sociedade de produtores" para a "sociedade de consumidores". Essa última transformação não foi unívoca e também não teve as mesmas consequências. Poderíamos, por exemplo, destacar a diferença entre o mundo capitalista e o mundo comunista: nesse último, a apelação ao consumidor que se ocultava no produtor foi pouco sistemática, pouco convincente e carente de energia. "Por esta e outras razões", diz Bauman (2000, p.41), "se aprofundou a diferença entre as versões da modernidade, e o crescimento do consumismo que transformou de forma decisiva a vida do ocidente atemorizou o regime comunista que, tomado por surpresa, incapaz de atualizar-se e mais disposto que nunca a reduzir suas perdas, teve que admitir sua inferioridade e declinou".

A modernidade sólida, contudo, começa a sofrer mudanças a partir dos anos 1960 e 1970, quando começam a se enfraquecer as instituições, costumes e certos dogmas que forneciam as diretrizes para o indivíduo construir sua identidade, como as crenças religiosas, a família e a escola. Sobretudo, após a queda do Muro de Berlim, em 1989, essa modernidade "sólida" estaria em desintegração e seria gradualmente substituída por uma modernidade "líquida". De acordo com Dalcin e Silva (2016), na modernidade dita líquida, os sólidos são derretidos, mas não emerge nada mais sólido em seu lugar. Essa mudança social e histórica assume assim condição de constante mudança, não tendo, portanto, previsão de término. Isso significa que as instituições, referências, estilos de vida e até mesmo crenças e convicções mudam antes de terem tempo de se solidificar em costumes e hábitos.

No entanto, Dalcin e Silva (2016) destacam que com as reformulações políticas e econômicas, que surgiram com a globalização, também houve grandes transformações sociais. Os autores consideram que, para Bauman (2000), as estruturas ou instituições vinculadas com trabalho, cultura e educação, entre outras, que eram responsáveis pela produção da normatividade social se transformam em líquidas e assim ficam a mercê tanto da responsabilidade quanto da ação individual. Nesse sentido, é possível constatar que, de acordo com Bauman (2000), há nesse período o deslocamento dos papéis sociais que antes eram da "ética do trabalho", para a "estética do consumo". Ou seja, a antiga confiança "sólida" em um futuro perfeitamente arquitetado pela razão foi substituída pela incerteza. O futuro tornou-se nebuloso e indefinido. O sucesso, que antes era pautado por uma vida regrada e planejada aos costumes e normas sociais, agora pauta-se principalmente pela necessidade de reconhecimento social, guiado entre outras normas, pelo poder de consumo.

Nesse sentido, considerando os princípios da vida líquida moderna, destacada por Bauman (2008), o consumo excessivo é sinal de sucesso, uma autoestrada que conduz ao aplauso público e à fama. "Possuir e consumir certos objetos e praticar determinados estilos de vida é a condição necessária para a felicidade" (2008, p.165). "Essa sociedade promete uma felicidade fácil que pode ser obtida por meios inteiramente não-heróicos e que, portanto, devem estar, tentadora e satisfatoriamente, ao alcance de todos" (2007, p.65). A sociedade líquido-moderna desaprova os ideais do

longo prazo e da totalidade. O que está em jogo é a busca imediata pela satisfação individual, pelo glamour das conquistas pessoais, pela satisfação proporcionada pelo consumo.

Na modernidade sólida, as instituições eram firmes, existia a segurança no trabalho e um salário que permitia ao indivíduo viver com dignidade e planejar sua vida a partir de uma projeção longitudinal. Para Fávero e Consaltér (2019), esse modelo de homem e sociedade, tanto característico da modernidade sólida como da modernidade líquida, podem ser compreendidos e exemplificados através da obra, Sennett (2009), que usa as figuras de Rico e Enrico, filho e pai, respectivamente, para dissertar acerca de dois distintos modelos de trabalhadores. O trabalhador fordista, burocratizado e rotinizado, representado por Enrico, planejava sua vida e suas metas, tendo por referência um tempo linear, cumulativo e disciplinado. Suas expectativas profissionais e realização pessoal estão baseadas em metas em longo prazo. Por outro lado, Rico (seu filho) representa o típico trabalhador da era do capitalismo flexível: muda de endereço e de emprego frequentemente, não planeja suas metas a partir de expectativas de longo prazo e vive uma vida de incertezas na eloquente busca por uma rápida ascensão profissional e financeira.

Rico representa um novo modelo de trabalhador que Dardot e Laval (2016) chamam de "sujeito empresarial", "sujeito neoliberal" ou, simplesmente, "neossujeito". Essa nova figura do sujeito opera unificação sem precedentes das formas plurais da subjetividade que a democracia liberal permitiu que se conservassem e das quais sabia aproveitar-se para perpetuar sua existência. Esse neossujeito tem total envolvimento com si mesmo. Dardot e Laval (2016, p.327) apontam que "a vontade de realização pessoal, o projeto que se quer levar a cabo, a motivação que anima o 'colaborador' da empresa, enfim, o desejo com todos os nomes que se queira dar a ele é o alvo do novo poder".

O latente desejo de realização pessoal a qualquer custo motiva sua existência, suas ações e suas buscas. A pressa move esse desejo. Não há tempo a perder. Para Sennett (2009), a própria estabilidade em um mesmo emprego abre espaço para múltiplas possibilidades ao longo da vida profissional. Nessa nova estrutura do mercado de trabalho, "um jovem americano com pelo menos dois anos de faculdade pode esperar mudar de emprego pelo menos onze vezes no curso do trabalho, e trocar sua aptidão básica pelo menos outras três durante os quarenta anos de trabalho" (SENNETT, 2009, p.22).

Para explicar essas mudanças rápidas e significativas na vida das pessoas, típicas do que Bauman (2007) chama de "vida líquida", Sennett (2009) reporta-se ao economista Bennett Harrison, que acredita que a origem dessa fome de mudança é o "capital impaciente", ou seja, o desejo de retorno rápido. A ideia de sofrimento e resistência, representada na obra de Sennett (2009) pela figura de Enrico que, pacientemente, economizou durante quinze anos para poder comprar sua casa própria, tornou-se, nas palavras de Bauman (2007, p.65), "ultrajante e repulsivo".

INDICAÇÃO DE LEITURA

MOCELLIM, Alan. Simmel e Bauman: modernidade e individualização. **Em Tese -** Revista Eletrônica dos Pós- Graduandos em Sociologia Política da UFSC, Vol. 4 n. 1 (1), agosto--dezembro/2007. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/view/13474/12357

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **Trabajo, consumismo e nuevos pobres**. Barcelona: Gedisa, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001;

BAUMAN, Zygmunt. **Vida Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007;

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para o consumo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008;

DALCIN, Larissa; SILVA, Sidinei Pithan Da. **Bauman de uma sociedade sólido-moderna para uma sociedade líquido-moderna**. Anais do Salão do Conhecimento: ciência alimentando o Brasil. Ijuí, 2016.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A Nova Razão do Mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016;

FÁVERO, Altair Alberto; CONSALTÉR, Evandro. **Peregrino ou turista:** análise de dois modelos de formação docente a partir da metáfora de Bauman. In: FÁVERO, A. A.; TONIETO, C.; CONSALTÉR, E. (orgs.). Leituras sobre Zygmunt Bauman e a educação. Curitiba: CRV, 2019, p.55-67.

SENNETT, Richard. **A corrosão do caráter**: as consequências pessoaisdo trabalho no novo capitalismo. Tradução Marcos Santarrita. – 14.ed. - Rio de Janeiro: Record, 2009.

MORAL

Felipe Quintão de Almeida

Não é de hoje que alguns comentadores têm chamado a atenção para o caráter profundamente ético ou, mais precisamente, moral, assumido pela sociologia de Bauman. O próprio autor, por mais de uma vez, declarou ficar bastante satisfeito quando contemplam seu trabalho a partir do compromisso que ele estabelece com as temáticas morais. Se acompanharmos o desenvolvimento de seus escritos, veremos que o ponto de inflexão de seu pensamento, em direção às questões morais, deu-se a partir do momento em que, influenciado pelo relato contido no livro de sua falecida mulher (Janina Bauman), concentrou suas intenções de trabalho no sentido de tentar compreender a maneira pela qual o assassinato cruel de milhões de judeus foi possível em uma das nações mais "civilizadas" do mundo, a alemã.

Bauman nos sugere (1995, 1997, 1998a, 2001, 2002) que a modernidade sólida foi muito eficiente na sua tentativa de substituir aquilo que ele considera ser a inalienável responsabilidade moral e pessoal pelo conjunto de regras construídas e manejadas por agências supraindividuais. O indivíduo se encontrava plena e verdadeiramente na presença de uma força que era superior e diante da qual ele se curvava. O resultado global desse processo, conforme a interpretação de Bauman foi a concepção da moralidade como produto da ética. Se os legisladores modernos não podiam imaginar um mundo ordenador sem legislação, os legisladores éticos não poderiam imaginar uma moralidade sem legislação ética. Uma pessoal moral não podia ser concebida sem a existência de leis éticas, da mesma maneira que o mundo sem ética seria necessariamente um mundo amoral. A existência de um eu moral que antecedesse as determinações da própria sociedade e suas agências seria impensável nesse contexto, pois um comportamento moral só podia ser concebido quando imerso nas paredes da gruta chamada sociedade. Na melhor das hipóteses, os impulsos morais tinham "[...] alguma oportunidade de se tornar genuinamente morais se operados 'sob nova administração': se colocados a bom uso por agências mais confiáveis do que seus donos originais" (BAUMAN, 1997, p. 77).

Em suma, se retomarmos o diagnóstico baumaniano da modernidade como império da ordem, a subsunção da moralidade aos códigos éticos socialmente endossados decorreria da incompatibilidade intrínseca entre, de um lado, a construção da ordem e de outro, a deflagração do impulso moral, uma vez que tal impulso seria, para os legisladores modernos, a fonte do comportamento manifestadamente mais autônomo e, do ponto de vista da organização social, imprevisível e inimigo da ordem, encerrando em seu cerne o produto e o fracasso mesmo de todo o esforço

ordenador da era moderna: a ambivalência, aquela que condenou os judeus à condição de estranheza universal. Em outras palavras, o pensamento e as práticas morais da modernidade sólida estavam embalados pela possibilidade de um código ético não ambivalente e não aporético que pretendia por um fim à imprevisibilidade e à instabilidade pressupostas no caos da vida em sociedade.

Essa foi a razão principal para que os legisladores modernos compreendessem a moralidade como um traço que precisava ser inculcado e inoculado na conduta humana. Teve início a busca de um arranjo (racional) de convivência humana, composto de um conjunto de leis, visando a uma sociedade administrada de tal sorte que se tornava provável que "[...] os indivíduos, exercendo sua vontade livre e fazendo suas opções, escolhessem o que é certo e apropriado e não o que é errado e mau" (BAUMAN, 1997, p. 11). A legislação da moral faz tudo para eliminar a escolha, fornecendo, em troca, aos indivíduos, a clareza do agir.

Assim, na prática dos legisladores, a busca febril de fundamentações das normas morais só se poderia suscitar e manter urgente pela tarefa de convencer a todos os membros da sociedade. Ou o que é ainda mais importante, somente se poderia imaginar mandamentos morais como fundamentos se eles viessem à semelhança (e coerção) da lei, isto é, na forma de princípios éticos universais que se pode expressar, articular, arrolar, avaliar. Nesse âmbito, os legisladores definiram a universalidade como aquele traço das prescrições éticas que compelia todo e qualquer indivíduo a reconhecê-lo como correto e aceitá-lo como obrigatório. Nesse caso, não "[...] poderia haver nenhuma moralidade sem princípios morais, como nenhum ato poderia ser moral a não ser que significasse agir segundo um princípio" (BAUMAN, 1997, p. 78). A responsabilidade moral individual foi, então, traduzida como a responsabilidade de seguir normas ético-legais socialmente endossadas (conformando-se às normas observadas pela maioria), sendo o comportamento desviante resultado de um abastecimento de normas morais falhas ou então não suficientemente civilizadas pela fábrica social da moralidade.

O que Bauman procura demonstrar é que a promoção da moralidade, por meio da legislação ética, não produz tanta responsabilidade moral quanto à obediência ao mais forte e à conformidade às regras. Toda ênfase está na submissão inquestionável à ordem estabelecida e à aquiescência à autoridade, sendo pouca atenção dada ao conteúdo e à qualidade da ordem. É por isso que para ele códigos e normas não é o começo, mas o fim do comportamento moral. A figura do burocrata Eichmann, como descrita por Arendt (1999), é o caso mais interessante para demonstrar que o que importa nessas ocasiões é realizar a tarefa para qual foi designado: o que conta é o poder e a legitimidade da autoridade sustentada naquele da autoridade que faz o apelo impositivo.

Assim, Bauman sente-se incomodado em discutir o problema do mal, uma questão fundamentalmente ética, mediante termos moralmente neutros, como o "dever" ou a obediência a imperativos: "Como bien sabe cualquier recluta de um ejército, hay todo tipo de deberes, pero pocos se relacionan ni siquiera remotamente

con lo que definiríamos voluntariamente como moral. ¿Acaso Eichmann no cumplía con su deber? ¿No estaba siempre a la disposición de sus superiores?" (BAUMAN, 2002, p. 83). Em as condições em que Eichmann vivia, a perfeição moral constituía uma "[...] absence of moral conflict and augured morality without conflict if only the rule of one law, and one law only, can be secured" (BAUMAN, 1998c, p. 14).

Considerando o quadro que descrevemos até agora, as respostas políticas e legais dos crimes nazistas colocaram na agenda, todavia, a necessidade de legitimar o veredicto de imoralidade formulado contra as ações de um grande número de pessoas que, ao contribuírem com seu quinhão na limpeza racial da Alemanha, apenas seguiam fielmente as normas morais da sociedade a que pertenciam. Como consequência, a teoria moral mais ortodoxa precisou enfrentar a possibilidade após Auschwitz de a moralidade poder se manifestar em uma insubordinação em face aos princípios socialmente sustentados; em uma ação em desafio da solidariedade e consensos sociais, não o contrário, já que a identificação do povo alemão ao nacional-socialismo foi a prova mais radical na "modernidade passada" de como a responsabilidade moral, não resistindo à socialização, pode, pelo menos ocasionalmente, atuar como uma força silenciadora da moralidade – uma tese que, diga-se de passagem, Bauman toma emprestada de Hannah Arendt (1999, 2004), como já notado por Joas (1998).

Um comportamento moral autônomo seria aquele cuja autonomia se fundamenta em algo diverso da internalização de princípios já endossados por uma autoridade (ciência, partido, estado, mercado, comunidade) ou por um ser mais elevado que pretendesse falar por todos. Na leitura de Bauman (1995, 1997, 1998a, 1998b, 1998c, 2001, 2002), a questão das bases societárias da autoridade moral tornar-se-ia, nesses casos, irrelevante, uma vez que o processo de socialização no contexto do coletivismo hitlerista consistiu justamente na manipulação, exploração e redirecionamento da capacidade moral, não na sua produção. E a capacidade moral,

> [...] que é manipulada implica não somente certos princípios que posteriormente se tornam objeto passivo do processamento social; inclui também a capacidade de resistir, escapar e sobreviver a esse processamento, de forma que no fim do dia a autoridade e a responsabilidade pelas opções morais repousam onde repousava no início: na pessoa humana (BAUMAN, 1998a, p. 207).

O que estamos aprendendo e foram necessárias experiências como as que tivemos com os campos de concentração e extermínio na modernidade para nos sensibilizar a isso, é que a moralidade pessoal é que torna a negociação ética e o consenso possíveis e não vice-versa. Repersonalizar a moralidade, princípio fundamental à sociologia com uma consciência moral de Bauman, significa fazer voltar à responsabilidade moral da linha do fim para o qual foi exilada, para o ponto de partida do processo ético, verdadeiro local de sua morada. Em outras palavras, trata-se da redenção da capacidade moral individual e, em seu efeito, a rememoralização do espaço humano. À medida que o que importa é salvar vidas humanas contra a

crueldade, o que se torna válido é aquela redenção e a consequente rememoralização do espaço humano. "À possível objeção: 'Essa proposta é irrealista', a resposta adequada seria: 'Melhor fora se fosse realista'" (BAUMAN, 1997, p. 273).

A Sociologia, com uma consciência moral de Bauman, realiza, por assim dizer, o encontro entre ética e moral. Desmascara o ambicioso projeto moderno de certeza moral universal, de sua pretensão de estabelecer valores e normas, de legislar a moralidade dos e para os seres humanos, de substituir os impulsos morais pelo código ético socialmente subscrito, mostrando-nos que o indivíduo se encontra só perante dilemas morais sem qualquer boa escolha à sua espera, repleto de conflitos morais não resolvidos e da dificuldade torturante de ser moral. Nisso, Bauman vê uma chance para a modernidade sólida deixar de ser recordada como a era da ética em direção à sua compreensão, na modernidade líquida, como o tempo da moralidade: "[...] it is possible now, nay inevitable, to face the moral issues point-blank, in all their naked truth, as they emerge from the life experience of men and women, and as they confront moral selves in all their irreparable and irredeemable ambivalence" (BAUMAN, 1995, p. 43).

Os campos de concentração e de extermínio mais uma vez podem ensinar outra lição. Dessa vez carregada de esperança aos habitantes da sociedade moderno-líquida. Esse ensinamento nos diz que colocar o código ético socialmente aceito antes do dever moral individual não é, de maneira alguma, algo predeterminado, inevitável ou inelutável. Podemos ser pressionados a fazê-lo, mas não somos forçados a isso, de tal modo que não se pode jogar a responsabilidade da ação desencadeada, imputando a culpa exclusivamente àqueles que nos pressionaram a assim agir. Não importa, sob o terror nazista, "[...] quantas pessoas optaram pelo dever moral acima da racionalidade de autopreservação – o que realmente importa é que alguns fizeram essa opção" (BAUMAN, 1998a, p. 236). O exemplo desses poucos solapa a autoridade lógica da autopreservação, revelando, afinal, que se trata de uma escolha moral: a resistência.

A mensagem que esses homens e mulheres, que resistiram ao horror, tentando mudar o rumo dos acontecimentos, nos comunica é a ausência de qualquer relação necessária entre o conjunto de normas socialmente aceitável e a adoção da suprema responsabilidade moral. Significa que, "[...] por todos os critérios desenvolvidos ou desenvolvíveis pelos poderes estabelecidos, conduta moralmente induzida parece ser totalmente imprevisível, e, consequentemente, ainda mais perturbadoramente, incontrolável" (BAUMAN, 1997, p. 190). É inegável, portanto, que algumas pessoas comuns desafiaram o poder onipotente e inescrupuloso, arriscando sua própria vida para tentar salvar algumas vítimas do nazismo. Sua consciência moral, "[...] adormecida na ausência de uma oportunidade para a militância, mas então despertada, era realmente seu único bem e atributo pessoal – ao contrário da imoralidade, que tinha que ser moralmente produzida" (BAUMAN, 1998a, p. 196).

A resposta da organização social moderna a essa autonomia própria ao comportamento moral tem sido a heteronomia da racionalidade instrumental e processual que fundamenta a moralidade socialmente produzida. Os atores são obrigados a justificar sua conduta pela razão definida, pelas metas aprovadas ou pelas regras de comportamento. Antes que o impulso moral possa atuar é o cálculo racional que orienta a ação ética. De acordo com a descrição de Bauman, o tipo ideal racional da ética moderna é o imperativo categórico kantiano. A maioria dos modernos argumentos éticos seguia sem parcimônia a invalidação feita por Kant das emoções como poderosos fatores morais:

> [...] admitiu-se axiomaticamente que os sentimentos, assim como o agir por feições, não têm nenhum significado moral – somente a escolha, a faculdade racional e as decisões que ela dita podem refletir sobre o agente como pessoa moral. De fato, a própria virtude significava para Kant e seus seguidores a capacidade de dominar as próprias inclinações emotivas, e neutralizá-las em nome da razão. A razão tinha que ser não-emocional, assim como as emoções eram não-racionais; e a moralidade era relegada pura e simplesmente ao domínio não-senciente da razão. Foi posta justamente aí, visto que a razão, diversamente dos sentimentos, foi precisamente o mecanismo de ação em cuja base se podia legislar. O medo de Kant das emoções assombrou sua busca da autonomia moral; a razão foi, afinal, a abertura pela qual pressões heterônomas podiam penetrar 'no interior' das escolhas dos agentes (BAUMAN, 1997, p. 81).

Só as ações pensadas e argumentadas dessa forma ou assim ajustadas para serem narradas são admitidas como ações genuinamente racionais, que atuam como propriedade definidora dos agentes como agentes morais. Somente a escolha, a faculdade racional e as decisões que ela dita podem refletir sobre o agente como pessoa moral, quer dizer, aquela pessoa que, insistentemente, acredita não ter feito o suficiente para ser para o outro (BAUMAN, 1998c). Apontar a razão como a única faculdade "[...] relevante para a avaliação moral da ação decidia antecipadamente as questões de moralidade como governadas por regras, e as regras como heterônomas" (BAUMAN, 1997, p. 81). Isso significa que se veio medir a liberdade, a marca registrada da pessoa moral, pela exatidão com que se seguiam as regras racionais. Afinal de contas, a pessoa moral foi despojada de suas emoções autônomas para vestir a couraça das regras heterônomas. A busca que começa com a descrença na capacidade moral individual do eu se completa na negação do seu direito de fazer um juízo moral autônomo. Nessas situações, a moralidade torna-se frágil nas mãos da razão, ainda que os porta-vozes da razão digam o contrário. É por isso que a perspectiva da Sociologia com uma consciência moral de Bauman se apresenta radicalmente contrária à redução do comportamento moral à observância de preceitos puramente racionais e lógicos, que embalam os códigos éticos socialmente aceitos, pois a razão não poderia ajudar o eu moral sem privá-lo do que o faz moral, quer dizer,

> [...] o impulso não-fundado, não-racional, não-argumentável, não-dado excusas e não-calculável, de se estender para o outro, de cuidar, de ser por, de viver por, aconteça o que acontecer. A razão versa sobre tomar decisões corre-

> tas, ao passo que a responsabilidade moral precede a todo pensar sobre decisões porque ela não cuida, nem pode cuidar de qualquer lógica que permitisse a aprovação de uma ação como correta. Sendo assim, a moralidade só pode ser 'racionalizada' à custa de sua autonegação ou auto-abrasão. Daquela autonegação ajudada pela razão, o eu emerge moralmente desamparado, incapaz (e não desejoso) de enfrentar a multidão de desafios e cacofonias morais das prescrições éticas. No extremo da longa marcha da razão, está à espreita o niilismo: o niilismo moral que em sua mais profunda essência significa não a negação do código ético vinculante, nem as asneiras da teoria relativista, mas a falta de capacidade de ser moral (BAUMAN, 1997, p. 282).

O projeto de sua sociologia com uma consciência moral é demonstrar a maneira pela qual o uso de outra descrição da condição existencial de estar com os outros, que não se baseie nas regras que a razão poderia oferecer, é um ponto de partida para uma abordagem sociológica original da moralidade. Esse é o momento, contudo, em que Bauman se encontra com a filosofia moral de Emmanuel Levinas, outro importante ponto de inflexão em seu empreendimento sociológico. É influenciado por Levinas que Bauman convidando-nos a pensar na existência de impulsos morais que têm origem em fontes pré-societárias não discursivas. Essa busca coloca no cerne das preocupações sociológicas de Bauman a modalidade existencial do social da qual Levinas seja talvez o grande representante do nosso século.

Segundo a filosofia moral de Levinas (1988), ser para o outro atributo primeiro da condição existencial humana, significa, antes e acima de tudo, responsabilidade: minha responsabilidade pela alteridade do outro como um rosto ou pela subjetividade alheia deve ser incondicional, ou seja, não depender dos méritos do caso ou da qualidade do outro, mas apresentar-se como um começo absoluto. Esse outro, assim concebido, não pode fazer nada: é sua fraqueza que exibe minha força, minha capacidade de agir moralmente, como responsabilidade (BAUMAN, 1998c). Ser para o outro propõe a interpretação levinasiana de Bauman, significa um engajamento emocional (não discursivo) com o outro baseado no fato de, em primeiro lugar,

> [...] emotion marks the exit from the state of indifference lived among thing-like others. Second, emotion pulls the Other from the world of finitude and stereotyped certainty, and casts her/him into the universe of under-determination, questioning and openness. Third, emotion extricates the Other from the world of convention, routine and normatively engendered monotony, and transmits her/him into a world in which no universal rules apply, while those which do apply are overtly and blatantly non-universal, specific, born and shaped in the self-containment of the face-to-face protected from the outside influence by the wall of sentiment. Through these three feats, emotional engagement makes the Other into a problem and the task of and for the self (precisely the condition which the all-regulating supra-individual ethics strove to prevent); now it is up to the self, and the self alone, to do something (an unspecified something) about the Other. The Other turns into the self's responsibility, and this is where morality begins as the possibility of choice between good and evil (BAUMAN, 1995, p. 62).

Com efeito, essa responsabilidade não é um simples atributo da subjetividade, como se já existisse antes da relação moral. Ao contrário, ela é estrutura essencial, primária e fundamental de minha subjetividade: ir para o outro sem se importar com seu movimento para mim constitui o nó da subjetividade. Não é um ser para si, mas um ser para o outro. Desde que esse outro me olhe, sou por ele responsável, mesmo que ele não tenha assumido responsabilidade a meu respeito: a responsabilidade por ele incube-me. É ela que me faz poderoso, mas também "[...] assumes my power; it presents the Other to me as weak; it also assumes her/his weakness. One is responsible to someone stronger than oneself; one is responsible for someone weaker than oneself" (BAUMAN, 1995, p. 64). Isso faz toda relação entre mim e o outro, fundamentalmente, assimétrica.

Sendo a responsabilidade o modo de existência do sujeito humano, ela é a estrutura primária da relação intersubjetiva na sua forma mais cristalina, não afetada por quaisquer fatores não morais. Despertar para ser para o outro, portanto, é o despertar do eu, que é o nascimento do eu. Tornar-me responsável é a minha constituição como sujeito. Perder a oportunidade da responsabilidade assim concebida é também perder a oportunidade do eu, da subjetividade, do sujeito moral.

Para Bauman (1995, 1997, 1998c, 2001), na esteira de Levinas, em uma moralidade que vem antes do ser e do existir, não há nada para justificar minha responsabilidade e ainda menos para determinar que eu seja responsável, que a responsabilidade é minha. "Essa responsabilidade, que é tomada 'como se já estivesse aí', é a única fundamentação que pode ter a moralidade. Fundamentação frágil é preciso admitir. Mas aí estás: pega-a ou larga-a" (BAUMAN, 1997, p. 89).

Apenas nessa recusa de ter fundamentação ética para me estender para o outro é que a responsabilidade me faz livre e uma pessoa moral: "We can no more offer ethical guidance for themoral selves, no more 'legislative' morality, or hope to gain such ability once we have applied ourselves more zealously, or more systematically, to the task" (BAUMAN, 1995, p. 18). A unidade moral é pensável, se é que é, não como produto final de globalização do domínio de poderes políticos com pretensões éticas, mas sim como:

> [...] a remota (e, sendo assim, utópica) perspectiva da emancipação do eu moral autônomo e a vindicação de sua responsabilidade moral; como uma perspectiva do eu moral que emerge, sem ser tentado a escapar da inerente e incurável ambivalência na qual aquela responsabilidade o lança e que já é sua sorte, ainda esperando para ser relançado em seu destino (BAUMAN, 1997, p. 21).

A ambivalência, portanto, reside no coração da moralidade, embora o impulso moral não seja consciente de sua presença; o próprio ato moral é endemicamente ambivalente, "[...] sempre a ameaçar com insegurança as linhas tênues que separam cuidado de dominação e tolerância da indiferença" (BAUMAN, 1997, p. 208). Eis a aporia da proximidade moral: se não "[...] ajo na minha representação

do bem-estar do Outro, não sou culpado de indiferença pecaminosa? E se eu agir, até que ponto devo ir ao quebrar a resistência do Outro, quanto de sua autonomia posso tirar?" (BAUMAN, 1997, p. 108).

É dessa vida que precisamos despertar, emergindo para a sensatez, fazendo voltar à ambivalência confusa, incongruente, não discursiva, que fundamenta verdadeiramente o eu moral. Voltar para a incurável ambivalência do ser para o Outro, pelo estranho que mora ao lado, significa, portanto, afastar-se daquela confortante segurança do ser para a temerosa insegurança da responsabilidade (BAUMAN, 1997, 1998c, 2001). "Moral life is a life of continuous uncertainty" (BAUMAN, 1995, p. 3). A frustração dessa incerteza crê Bauman (1995, 1997, 1998c, 2001) pode se converter em ganho para a moralidade, já que a incerteza foi sempre o chão familiar da escolha, embora a moderna filosofia moral e a prática adiafórica da racionalidade instrumental tenham feito o máximo para negá-la na teoria e reprimi-la na prática. Nem um código ético logicamente coerente pode harmonizar-se com a condição ambivalente da moralidade, de tal modo que não se pode garantir escapar dos dilemas em se assumir uma conduta moral.

Esse ambivalente mundo moral do qual Bauman (1995, 1997, 1998a, 1998b, 1998c, 2001, 2002) tanto fala sempre em companhia de Levinas, é, contudo, um mundo que se estende entre o eu e o Outro, no âmbito daquilo que o filósofo denomina de partido moral de dois. Todavia, o eu moral constituído no interior dessa *primal scene of morality* não deixará de ficar inquieto no momento em que a reunião moral de dois é interrompida pelo Terceiro. Pode ele sobreviver a essa intrusão? Em outras palavras, pode a moral nascida e criada na estufa do encontro de duas pessoas morais suportar a investida de um Terceiro participante, momento em que a sociedade *stricto sensu* começa? (BAUMAN, 1995, 1998b, 1998c, 2001). Quando isso ocorre, o estar-junto primordial e ingênuo do partido moral de dois deixa de ser primordial e ingênuo. Quando estamos em meio a muitos, a primeira coisa que é perdida é a face do outro. "The Other(s) is(are) now faceless" (BAUMAN, 2001, p. 179). Agora estamos negociando com máscaras, não com faces. Isso faz a alteridade do Terceiro tornar-se inteiramente diversa daquela da cena primordial em que o jogo moral foi encenado e dirigido por minha responsabilidade. De encontro às forças dos eus que podem optar pela moralidade ou não, o Terceiro, como um juiz, deve estabelecer critérios objetivos dos interesses e vantagens envolvidos na relação em sociedade. Desarma-se, assim, aquela exigência incondicional desencadeada pela simples presença do ser para o outro. Agora, a assimetria típica do comportamento moral a que Levinas se referia cede lugar à simetria das relações; os parceiros precisam explicar os atos que fazem, enfrentando argumentos e justificar a si mesmos por referência a padrões distintos daqueles que animavam o eu moral. Por consequência, é necessário pesar, pensar, julgar, comparando o incomparável (LEVINAS, 1988). Agora, sim, nós entramos no campo do ser: o terreno é desobstruído para dar novamente lugar a normas, leis, interesse racional, regras éticas e tribunais de justiça. A sociedade é o nome do armazém onde essas regras e normas estão localizadas e

serão obtidas. Nesse bojo, a razão, expulsa inicialmente da primitiva cena moral, é chamada de volta do exílio para cuidar da humanidade, pois a moralidade do eu é tênue e inconsistente para sustentar, evitando, assim, a desorientação e o caos. É necessário esse retorno, pois, em primeiro lugar, a razão permite, com objetividade, que se julgue e/ou compare o incomparável e, secundariamente, oferece regras racionais para se impor um limite à extravagância da infinita generosidade com o outro.

Todavia, esse recurso à razão é profícuo, precisamente graças à lembrança da singularidade do Outro, de seu rosto, que foi originalmente aprendida no relacionamento moral (o Outro como a figura decisiva do processo ético pelo qual o eu moral chega ao que é seu). É no interior desse espaço que o eu moral encontrará o berço da ética e todo alimento necessário para manter essa ética viva. A vida em sociedade, portanto, simultaneamente, é produto legítimo e uma distorção do mundo moral. A ideia de justiça só pode ser concebida no momento de encontro entre a experiência da singularidade (como se dá no partido moral de dois) e a experiência da multiplicidade de outros (que ocorre na dissonante vida social). Se não fosse pela lembrança da singularidade do Rosto (do outro) – do estar face a face – não haveria ideia de justiça generalizada e impessoal. E essa é a verdade, apesar de a impessoalidade significar um desafio ou negação da pessoalidade, do mesmíssimo valor que deve ser defendido, acalentado e preservado no relacionamento moral. Assim, a moralidade é a escola da justiça – embora a categoria de justiça lhe seja estranha e redundante dentro do relacionamento moral (BAUMAN, 1998b, 2001).

Se a justiça deve ser entendida como a generalização da responsabilidade moral pelo singular do Outro, então, ela precisa originar-se não das exigências do Outro, mas do impulso e preocupação morais do eu moral, que assume responsabilidade por se fazer justiça. Estar disposto a fazer exatamente isso, que é condição *sine qua non* "[...] dessa justiça que pode ser propriamente considerada o 'macro' equivalente da 'micro' atitude moral, é uma proposição filosófica. Mas, se a maioria contente é capaz de fazê-lo, é uma questão sociológica e política" (BAUMAN, 1998b, p. 80). O problema dessa concepção levinasiana de justiça é que consciência sociológica e sensibilidade política não são os fortes do próprio Levinas. É por isso que, por mais que esteja convicto da visão moral de Levinas, Bauman suspeita que esse visualize a sociedade moral:

> [...] como nada más, pero también nada menos, que una reunión de yoes morales. Luego, no proporciona punto de apoyo para defender que la sociedad y la ética no son distintas y que la segunda debe situarse por encima de la primeira, en calidad de inspector y una jueza severa. Creo que el problema de extender las intuiciones e impulsos morales a la sociedad en un sentido amplio (y, lo que es muy importante, a la compleja red de sus instituciones) es un cuestión política más que moral, aunque si no hubiese seres morales que respondieran a la descripción de Levinas, apenas podríamos plantearmos todo esto como un problema y, desde luego, no nos molestaríamos por conocer su

> eventual solución (de ahí que yo perciba mi reciente viraje hacia el examen de la política como una continuación de la ética levinasiana y no como una ruptura con ella) (BAUMAN, 2002, p. 88).

Imersos como estamos na cena primordial da moralidade, em um tempo que pode – apenas pode! – favorecer a remoralização das relações humanas e o enfrentamento com a questão da responsabilidade moral com o estranho, o Outro, não podemos deixar de tornar-nos cada vez mais moralmente sensíveis e propensos a fixar objetivos éticos, irremediavelmente políticos, que se estendam para além do partido moral de dois a um mundo regido pelos princípios da justiça, em vez de apenas pela responsabilidade pelo outro. A moralidade a distância somente pode adotar uma forma política, sendo a política da justiça um postulado moral. Essa é, de fato, uma resposta moral à aparição daquele Terceiro que é a marca característica da vida em sociedade (BAUMAN, 1997, 2001, 2002).

Parece, infelizmente, que as instituições sociais, que poderiam servir como veículo dessa responsabilidade ética ampliada, obstruem, de fato, a sua tradução em progresso prático da justiça. De qualquer modo, "A estrada do 'cenário moral primordial' para a macroética passa pela ação política" (BAUMAN, 1998b, p. 85), pela retomada da ágora, essa quintessência do ato político, o primeiro passo do caminho que nos leva àquela meta. Em outras palavras, a dificuldade hoje é como traduzir o impulso moral que germina na *oikos* na linguagem da Eclésia, materializando essa tradução. É a ágora, a carência mais conspícua de nossa sociedade atual, o lócus dessa tradução. A política, portanto, deveria ser extensão e institucionalização da responsabilidade moral, que é a mais pessoal e inalienável das posses humanas e o mais precioso dos direitos humanos (BAUMAN, 1997, 2000, 2002).

Tal espécie de globalização da responsabilidade moral, alçada à pauta do dia pelas questões, envolvendo a relação da justiça social com a política, estende até o limite (ou para além dele) a resistência do impulso moral, desafiando-o, já que, como discutimos, esse impulso é atuante quando circunscrito à cena do partido moral de dois, tendo todas as possibilidades de operar quando na proximidade do outro que conheço. Agora, contudo, "[...] necesita abrazar un Otro distante, realmente 'abstrato', un Otro que probablemente nunca encontrará y una miseria con la que apenas nunca se tendrá que ver cara a cara" (BAUMAN, 2002, p. 195).

A tarefa de ligar proximidade e distância, bem como de colocá-las em diálogo contínuo – tarefa que se esperava que a ágora levasse a cabo de forma satisfatória –, resulta cada vez mais difícil de conduzir, talvez até o ponto em que ela se manifeste impossível. Se os códigos éticos socialmente endossados na modernidade anterior omitiam a responsabilidade incondicional e inalienável do sujeito moral, a modernidade atual não augura dias fáceis para a perspectiva do sujeito moral. Seu influxo na sociedade atual coincide com mudanças sociais que, potencialmente, obnubilam tão devastadoramente a remoralização do espaço humano, se não mais, que a modernidade anterior. Consideremos, por exemplo, o fato de que, ao mesmo tempo em que estão colocadas as possibilidades de repersonalização da moral, simultaneamente

os indivíduos são privados da segurança da orientação universal, que a fábrica social da moralidade oferecia. O resultado desse paradoxo é que a responsabilidade moral individual, em tempo privatizante como o nosso, vem junto com a solidão da escolha moral. Em consequência, a ética tem se transformado em um problema de arbítrio individual, uma tarefa de risco no reino da crônica incerteza que é característica do mundo atual (BAUMAN, 1995).

Sob essas circunstâncias, não é tão óbvio o caminho que poderia guiar os homens de nosso tempo, do reino da indiferença generalizada em direção à solidariedade, em relação àqueles que sofrem os desígnios perversos da modernização capitalista: os refugos de nossa sociedade de consumo atual, sejam eles consumidores falhos, sejam refugiados de guerras, sejam trabalhadores imigrantes em busca de melhores condições de vida, etc.; enfim, todos eles *homini sacri* da sociedade atual. Além disso, não devemos nos esquecer de que a consolidação da responsabilidade moral pessoal depende de um vínculo estreito com durabilidade, estabilidade e segurança do tipo até que a morte nos separe, características hoje com os dias contados na sociedade que fez do curto prazo e da busca de sensação máxima seu paradigma ético (melhor seria dizer estético!). Nessas situações, aquela condição primordial da moralidade, o face a face, o encontro com o rosto do outro do qual Levinas nos falava, tornou-se objeto da estética, definido pela qualidade de sensações que dele se espera ou que pode proporcionar. O destino desse outro da sociedade de consumo atual realiza o trabalho de adiaforização que:

> [...] in the heyday of modernity was performed by bureaucracy with its institutional 'rule of nobody'; they are the new, postmodern factors of adiaphorization [...]. Disengagement and commitment-avoidance favoured by all four postmodern estrategies have a backlash effect in the shape of the suppression of moral impulsive and disavowal and denigration of moral sentiments (BAUMAN, 1995, p. 156)

A Sociologia com uma consciência moral de que Bauman tanto fala, precisa, portanto, ultrapassar os muitos desafios colocados pela sociedade de consumo atual e que enfraquecem o poder de "coerção" da responsabilidade moral individual, redirecionando nossa atenção no presente, totalmente consumida por preocupações centradas no indivíduo, para o fato de que a qualidade da vida administrada individualmente depende de fatores que são gestados socialmente: as raízes de tudo que nos molesta ou que se coloca em nosso caminho na busca por uma vida mais digna, feliz e moralmente satisfatória se fundem muito mais além do alcance da ação individual. Nesse âmbito, a célebre mensagem de Peter Drucker (não há mais salvação pela sociedade) é expressão de imoralidade. Se, na modernidade anterior, sólida, o significado da Sociologia, com uma consciência moral sob a sombra dos campos, era defender a liberdade e a dignidade individual contra os tentáculos da maré totalitária que fluía dos poderes sociais concentrados. Assim, solapando qualquer possibilidade de uma consciência moral dissonante com as normas morais dominantes na socie-

dade. Sua tarefa, na variante líquida da modernidade, consiste, ao contrário, em reconstituir a sociedade como propriedade e responsabilidade comum dos indivíduos livres que lutam por uma vida mais digna e moral (BAUMAN, 2000, 2002).

INDICAÇÕES DE LEITURA

BAUMAN, Zygmunt. **Intimations of postmodernity**. London: Routledge, 1997.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BAUMAN, J. **Inverno na manhã**: uma jovem no gueto de Varsóvia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LEVINAS, E. **Algunas reflexiones sobre la filosofia del hitlerismo**. Buenos Aires: Fonde de Cultura Econômica, 2001.

RABINOVITHC, G. **Preocupa a teu próximo com a ti mesmo**: notas críticas a Modernidade e holocausto, de Zygmunt Bauman. Ágora, Estudos em Teoria Psicanalítica, Rio de Janeiro, v. VI, n. 2, p. 301-320, jul./dez. 2003.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **Life in fragments**: essays in postmodern morality. England: Blackwell, 1995.

BAUMAN, Zygmunt. **Ética pós-moderna**. São Paulo: Paulus, 1997.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e holocausto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b.

BAUMAN, Zygmunt. **What prospects of morality in times of uncertainty**? Theory, Culture and Society, London, v. 1, n. 15, p. 11-22, 1998c.

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

BAUMAN, Zygmunt. **The individualized society**. England: Polity Press; Blackwell Publishers, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones**. Buenos Aires; Barcelona; México: Paidós, 2002. Entrevista concedida a Keith Tester.

JOAS, H. **Bauman in Germany**: modern violence and the problems of German self-understanding. Theory, Culture and Society, London, v. 15, n. 1, p. 47-55, 1998.

LEVINAS, E. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1988.

NOSTALGIA

Gabriela Antes Kuhn – Sidinei Pithan da Silva

Nostalgia, um termo muito recorrente nos tempos atuais. A sensação de que as coisas eram melhores em momentos anteriores e o olhar saudosista para o passado têm se manifestado com frequência nos sujeitos e comunidades nesses tempos líquidos.

Ao consultar os dicionários, tem-se que *nostalgia* significa primordialmente forma de melancolia ou sofrimento causado por uma ausência. Trata-se de um "regresso" temporal, ainda que limitado à esfera do pensamento, causado pela falta de algo ou de alguém, também relacionado a um sentimento de saudade que faz com que se recorde um momento importante e que se deseje retornar a ele (NOSTALGIA..., 2015).

O termo *nostalgia* foi criado pelo suíço Johannes Hofter, em 1678, composto pela união dos termos *nóstos,* que significa regresso ou volta a casa e *álgos*, que significa dor ou sofrimento (OLMOS, 2007; CUNHA, 2010). Nesse sentido, pode-se relacionar nostalgia também a saudade ou afastamento infeliz de alguém de sua terra natal. Em termos analógicos, nostalgia está relacionada às palavras como lembrança, pesar, tristeza, evocação, descontentamento, lamento e reminiscência (AZEVEDO, 2010).

Bauman explora o termo *nostalgia* especialmente em sua última obra, *Retrotopia* (2017), referindo-se ao sentimento de saudade de um passado de solidez e de esperanças, que parece ser um lugar melhor e mais vantajoso frente à situação incerta e inconstante do tempo atual e do futuro. Nesse momento em que a crise está instalada, nos diversos aspectos da vida humana, seja na política, na economia, no trabalho, nas estruturas sociais, na escola e/ou na educação, surge a desconfiança de que houve uma condição de vida melhor em tempos passados, em que seus determinantes operavam de maneira mais estável e, portanto, proporcionava sensação maior de conforto, sensação nostálgica da qual se sente falta. Na interpretação de Cassol & Silva (2020, p. 2):

> A retrotopia, tema central da análise de Bauman (2017), é uma espécie de leitura de nossa condição social contemporânea: a perda de confiança no progresso foi substituída pela aposta imaginária e saudosista em um passado ideal. O sentimento de que poderíamos construir um lugar melhor no futuro, tal como apostaram as utopias modernas, foi substituído por uma visão saudosista e nostálgica de que há uma comunidade ideal no passado. Bauman (2017) tematiza a questão do cenário contemporâneo de violência, solidão, desemprego e exclusão social. Trata das novas condições vividas pela sociedade, cada vez mais envolta num tipo de violência que é produzida e animada por um

> sentimento difuso de ódio, disseminado por aqueles que têm interesse no poder. Talvez aqui ele até avance em relação à reflexão feita por Russel Jacoby (2001) na obra O fim da utopia: política e cultura na era da apatia, uma vez que parece mostrar não somente o fim da utopia e a cultura da apatia, como previa o autor, mas, fundamentalmente, o surgimento da retrotopia.

Segundo Bauman (2017, p.8), "agora é a vez de o passado ser posto na coluna dos créditos", visto que ele ainda é "um local de livre escolha e um investimento em esperanças até agora não descreditadas". Portanto, a incredulidade da possibilidade de um futuro melhor e o receio do que está por vir pode conduzir ao regresso a um passado esperançoso utópico, que parece ter sido menos ameaçador, menos mecânico e tecnológico, provavelmente idealizado como mais seguro ou mais feliz. Nesse sentido, a *nostalgia* poderia conduzir ao investimento nos ideais e mecanismos do passado como formas de solucionar problemas do futuro.

Bauman (2017) utiliza-se da fala da professora Svetlana Boym para explicar o termo *nostalgia*, no momento em que Boym sugere que ela "é um sentimento de perda e deslocamento, mas também é um romance da pessoa com sua própria fantasia". Segundo os autores, o sentimento de nostalgia foi abordado de maneiras distintas, em diferentes contextos históricos. Ao passo que no século XVII, era considerada doença e poderia ser tratada com opioides, aplicação de sanguessugas ou passeio às montanhas. No século XX, o conceito "nostalgia" passou a ser encarado como condição resultante de um século que começou com uma "utopia futurista". No século XXI, há um redesenho do seu significado e ele passa a ser interpretado como "uma condição moderna incurável" (BAUMAN, 2017, p.8).

Na perspectiva de Svetlana e de Bauman (2017, p.8), vive-se uma "epidemia global de nostalgia, um anseio emocional por uma comunidade com uma memória coletiva, um desejo ardente de comunidade num mundo fragmentado". Essa epidemia pode ser encarada como "mecanismo de defesa" nesse contexto de vida acelerado, constituído, em sua essência, da promessa de reconstrução do lar ideal presente em muitas ideologias contemporâneas. O perigo da *nostalgia*, para os autores, é a confusão que causa entre lar real e lar imaginário, o que tendenciosamente afasta ou ocasiona a substituição de um pensar crítico em virtude de um laço afetivo e saudosista. Também, restaurar a *nostalgia* poderia reviver símbolos e mitologias nacionais e internacionais, bem como teorias conspiratórias mutáveis, que produzem "mitos antimodernos da história" (ibidem, p.9). Na interpretação de Cassol & Silva (2020, p.2):

> Para Bauman, assim como para Russel Jacoby (2001, 2007), as utopias ainda possíveis não podem ser mais pensadas a partir de uma ciência fundada em certezas, ou mesmo em cálculos matemáticos, que permitiriam uma engenharia do social rumo a um mundo ordenado, que tem um telos de perfeição definitivo ao final (uma linha de chegada). "O horizonte que a modernidade mirava era a visão de uma sociedade estável, solidamente enraizada [...]", escreveu Bauman em Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais (2010, p. 12). Esse tipo de utopia merece ser criticada, evidenciando-se seus riscos, horrores e perigos ao longo do século

> XX com o fenômeno das guerras e do totalitarismo. Talvez possamos acolher a obra Retrotopia (2017) como uma espécie de crítica a um retorno de utopias conservadoras e conformistas que não miram o futuro como alvo a ser desejado, o que já fora criticado por Bauman em sua crítica da modernidade, mas que miram e tentam tornar desejável um mundo estável e isento de contradições que estaria no passado, na era pré-moderna, anteriores a Hobbes ou mesmo ao nascimento do Estado-nação.

Um exemplo importante de ação pautada na *nostalgia*, que pode trazer resultados drásticos em virtude de sua inconveniência, é a repetição de ações políticas aplicadas em momentos passados às situações problemáticas dos tempos atuais. Segundo Bauman (2017), o retorno ao passado não pode se dar de forma genuína, visto que não é possível reviver o momento tal como ele era e que os sonhos nostálgicos não são fiéis à realidade, mas caminham em direção à imagem romanesca que se cria desse passado. Nesse sentido, novos contextos demandam novas ações e novos comportamentos, porque também devem ser compreendidos em suas especificidades e complexidades. Para entender-se o significado do termo nostalgia e sua atualidade na obra de Zygmunt Bauman (2017), precisa-se, como o fazem Cassol & Silva (2020, p.5), compreender o mesmo como forma de mentalidade e de sentimento que se presentifica em um contexto de grande insegurança e incerteza, tal como o cenário social da modernidade líquida.

> O pano de fundo escolhido por Bauman na obra Retrotopia (2017) parece ser o do deslocamento do lugar do Estado-nação em um cenário de sociedade globalizada, conjuntamente com a emergência de novas mentalidades e sentimentos. No auge da modernidade sólida, leia-se no decorrer do século XX, o Estado assumira uma função de produzir a segurança ou mesmo de universalizar o direito. No cenário da modernidade líquida, ao final do século XX, a ideia clássica de Estado-nação assume funções ligadas a uma maior ampliação das liberdades econômicas, mas sem as preocupações sociais com a vida dos indivíduos. O termo globalização significa mais o que o mundo está fazendo de nós, das culturas, das nações, dos indivíduos e dos povos, do que aquilo que podemos fazer com ele. Ele representa a forma como o poder tornou-se global e se separou da política, que continua local (BAUMAN, 1999).

Por fim, amparado nessa passagem, compreende-se que a *nostalgia* é um sentimento poderoso e intrínseco do humano, como diria Zygmunt Bauman (2017, p.9), "é tão somente um membro da muito ampla família das relações afetivas", que é sempre passível de emergir em um contexto de condição social, cultural e histórica. No contexto da modernidade líquida, esse sentimento ou mentalidade ocorre especialmente pela necessidade de se buscar referências de segurança e de bem-estar em outro lugar, visto que o momento presente não fornece estabilidade alguma. Uma vez que o progresso desenfreado parece desestabilizar a condição humana e gerar a sensação de perda de controle, afastando-se do "conforto do lar" em que é possível repousar em paz, a nostalgia aparece como estratégia de retorno à solidez, ainda que inalcançável e fantasiosa, de outrora.

Para Zygmunt Bauman (2017), esse tipo de comportamento nostálgico, produzido pelos administradores da ordem e manifesto no imaginário social, tem relevância social e política, uma vez que representa regresso ao tempo dos nacionalismos do início do século XX, ou mesmo aos comportamentos pré-modernos, em que o Estado opera de forma a abandonar os sujeitos à sua própria sorte e destino. Nostalgia, nesse sentido, é, também, uma estrutura de sentimento, que ajuda a entender uma época que alimenta utopias - retrotópicas, que ao invés de irem "direto para o futuro" propõe volta "direta para o passado".

A ausência de projetos coletivos ou a descrença de que a sociedade poderia mudar correspondem a um sentimento cada vez mais individualizado de que a Vida deve ser compreendida como investimento que é de responsabilidade exclusiva de seus sujeitos. Qual o panorama de fundo dessa crença disseminada pelos administradores da ordem? A emergência de uma nova condição social, globalizada, em que as forças do poder não estão concentradas na política, tampouco nos lugares e no Estado Nação, mas, sobretudo, nos mercados voláteis. Essa condição se presentifica na educação sob forma de crescente mercantilização e investimento de projetos voltados às políticas de vida, que precisam investir em si sob forma de um movimento de empreendedorismo. Zygmunt Bauman, em sentido contrário a tal maré individualizante, parece evidenciar que é importante se movimentar por projetos que procuram construir tanto uma sociedade autônoma quanto uma sociedade justa (BAUMAN, 2013).

INDICAÇÃO DE LEITURA

BOYM, Svetlana. **The future of nostalgia.** Basic Books, 2001.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, F. F dos S. **Dicionário analógico da língua portuguesa: ideias afins**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

BAUMAN, Z. **A Cultura no Mundo Líquido Moderno**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

BAUMAN, Z. **Retrotopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

CASSOL, C. V.; SILVA, S. P. da. O presente esquecido entre o saudosismo e o utopismo: notas para pensar a educação. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v.36, 2020.

OLMOS, A. C. Contra o estigma moderno do nostálgico. **Estud. Av,** v. 21, n.60, São Paulo, May /Aug., 2007. https://doi.org/10.1590/S0103-40142007000200028.

CUNHA, A. G. da. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

NOSTALGIA. *In*: MICHAELIS. Moderno dicionário da língua portuguesa**.** São Paulo: Melhoramentos, 2015. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php>. Acesso em: 22 abr. 2020.

NOVOS POBRES

Rosmari Marodin Gobo – Suimar João Bressan

Ao refletir sobre fatores estruturais que levam diferentes sociedades reproduzirem desigualdades sociais no mundo, Zigmunt Bauman traz contribuições importantes em sua obra Trabajo, consumismo y nuevos pobres (2000) sobre a condição de ser pobre. Bauman analisa como a sociedade, ao longo dos séculos, vem explorando o trabalho humano dos que não possuem meios de produção, determinando quem são os pobres que necessitam produzir para se tornarem "dignos" de receber algo em troca ou, até mesmo, o direito de permanecer vivo.

Historicamente, a pobreza possui relação com o trabalho braçal. Nas sociedades antigas, "a etimologia da palavra trabalho estava relacionada ao tripalium, instrumento suplício composto de três estacas. No início era utilizado na agricultura, posteriormente como instrumento de tortura". (ARAÚJO, BRIDI, MOTIM, 2016, p. 110). Segundo essas autoras, o trabalho estava relacionado ao cansaço e ao esforço físico imposto aos pobres e aos que não possuíam liberdade, como os escravos gregos, que nessa condição de dominação eram obrigados a produzir os bens necessários para sustentar a elite que se dedicava às atividades intelectuais, políticas e artísticas.

Nas sociedades feudais europeias, agrárias e estratificadas, o poder da igreja católica era determinante na organização social a ponto de definir quem deveria ter bens e ocupar uma posição social melhor do que outros. Definia quem deveria exercer poder político e uso do tempo. O tempo pertencia a Deus e os homens não deveriam usar esse tempo em benefício próprio e sim produzir com o "suor de seu rosto" para obter bens pelo trabalho digno.

Na sociedade feudal, os servos produziam para manter os privilégios da nobreza e do alto clero, sendo-lhes negada a possibilidade de ascensão para outra classe social. Os camponeses (servos) eram submetidos a uma brutal exploração de sua força de trabalho, porque não possuíam os meios de produção, tendo que executar os trabalhos considerados de menor prestígio, que eram destinados aos pobres que deveriam trabalhar do clarear do dia ao anoitecer, pois a medida do tempo estava ligada à natureza.

A ruptura do pensamento e das instituições sociais tradicionais, que marcaram o período medieval, criou condições para o abandono do pensamento escolástico e o estabelecimento da razão como caminho para orientar a construção do conhecimento desvinculado dos princípios teológicos. O pensamento moderno valoriza a razão e a ciência como categorias de leitura e compreensão do mundo.

Na sociedade europeia, permeada por conflitos e questionamentos, movimentos como Renascimento e Humanismo, Reforma Protestante, Iluminismo, Revolução Francesa e Revolução Industrial produzem mudanças profundas na sociedade. Com o cercamento dos campos comunais, os camponeses foram expulsos da terra onde viviam e produziam sua subsistência, impondo-lhes o êxodo para as periferias das cidades e a venda da sua força de trabalho para os proprietários das indústrias nascentes.

A burguesia capitalista, proprietária dos meios de produção, elabora o conceito da ética do trabalho com o objetivo de disciplinar corpos e mentes dos trabalhadores. O trabalho nas fábricas envolve nova relação social, que impõe ao trabalhador a apropriação de apenas uma parcela dos bens produzidos. Assim, surge o capital, resultante do excedente de produção não pago ao trabalhador e apropriado pela burguesia, que se torna a classe social dominante.

De acordo com a ética do trabalho, para ser digno, o ser humano deveria produzir sua sobrevivência pelo trabalho. Essa concepção, segundo Bauman, (2000), "tinha como objetivo atrair os pobres para as fábricas e garantir a paz social, incutindo neles a obediência para o novo regime fabril funcionar". As relações de trabalho capitalistas exigiram uma transformação do trabalhador. Os artesãos acostumados a produzir, primando por qualidade e satisfação do produto realizado pelo seu trabalho, com autonomia, tiveram que se submeter a manuais e orientações técnicas. Assim, foram impedidos de pensar criticamente, de posicionar-se e ter a liberdade de escolher como usar seu tempo e experimentar a satisfação de sua criação.

Com o avanço das tecnologias, a sociedade moderna passa a ter novas configurações sociais, políticas, econômicas e do mundo do trabalho. "A sociedade que até então era orientada pelo trabalho ético passa para outra governada pela estética do consumo" (Bauman, 2000). O novo contexto do mundo do trabalho não requer mais número expressivo de trabalhadores. Nesse novo cenário, os pobres são excluídos do processo produtivo. Contudo, o aumento da produção requer consumidores com condições de comprar novas mercadorias para garantir a acumulação do capital. Para Bauman, a passagem da modernidade sólida para a modernidade líquida pode ser caracterizada como:

> [...] um período histórico que começou na Europa Ocidental no século XVII com uma série de transformações sócio estrutural e intelectual profunda e atingiu sua maturidade primeiramente como projeto cultural, com o avanço do Iluminismo e depois como forma de vida socialmente consumada, com o desenvolvimento da sociedade industrial (capitalista e, mais tarde, também a comunista). (BAUMAN, 1999b, p.299-300).

Para compreender a argumentação do autor, sobre a passagem da modernidade sólida para a modernidade líquida, é necessário entender que na modernidade sólida relações sociais, ciência e pensamento eram instituições rígidas e duradouras. Na modernidade líquida, as relações econômicas tornam-se mais importantes do que as pessoas e tudo passou a ser fluido, volátil, frágil, ágil e descartável.

Nesse sentido, a passagem da ética do trabalho para a estética do consumo emerge de um processo de mudança dos processos de produção e de trabalho, de educação, de relações humanas, de ciência e de técnica. Na sociedade líquida, cada indivíduo assume a responsabilidade pelo seu sucesso ou fracasso.

Nessa perspectiva, o sociólogo argumenta que "ser pobre em uma sociedade de produtores, onde todos possuíam emprego é diferente de ser pobre em uma sociedade de consumidores". Viver em uma sociedade consumista, cujos projetos de vida se baseiam em opções de consumo e não no trabalho e na capacidade profissional ou no emprego disponível, impõe reflexão sobre o que é ser pobre em uma sociedade globalizada, que vive sua quarta Revolução Industrial, mediada por tecnologias inteligentes, que reconfiguraram o mundo do trabalho.

No capitalismo industrial, "ser pobre" significava estar sem emprego; agora se refere à condição de um consumidor expulso do mercado. A diferença modifica radicalmente a situação, tanto em termos da experiência de viver na pobreza quanto nas oportunidades e perspectivas de escapar da situação. Em sua obra "A riqueza de poucos beneficia a todos nós?" Bauman tematiza sobre o crescimento das desigualdades sociais no mundo globalizado. O sociólogo enfatiza o abismo que separa os muito ricos da imensa maioria dos pobres, nesse século XXI, que são expulsos do mundo de consumidores pelo capitalismo predatório global.

A globalização deu mais oportunidades aos extremamente ricos de ganhar dinheiro mais rápido. Esses indivíduos utilizam a mais recente tecnologia para movimentar largas somas de dinheiro mundo afora, com extrema rapidez e especular com eficiência cada vez maior. Infelizmente, a tecnologia não causa impacto nas vidas dos pobres do mundo. De fato, a globalização é um paradoxo: é muito benéfica para muito poucos, mas deixa de fora ou marginaliza dois terços da população mundial (KAVANAGH apud BAUMAN. 1999, p.79)

As estatísticas indicam crescimento expressivo das desigualdades no mundo. Segundo a OXFAM, a partir de dados do *Credit Suisse*, em 2019, os 2.153 bilionários do mundo têm mais riqueza do que 4,6 bilhões de pessoas (60% da população mundial) e os 22 homens mais ricos do mundo têm uma riqueza maior do que todas as mulheres da África. Outro dado interessante é que 82% da riqueza total gerada no mundo, em 2017, foi apropriada pelo 1% mais rico, sendo que a metade mais pobre da população – 3,7 bilhões de pessoas – não conseguiu apropriar-se de nada. Em uma sociedade de consumo, em que a metade mais pobre da população mundial vive com renda de 2 a 10 dólares por dia, fica evidente o processo de exclusão social.

As desigualdades e a exclusão ampliam, em um contexto de questionamento do Estado do Bem-Estar Social, de retomada do mercado e da iniciativa individual, expressões do desenvolvimento e de prosperidade dos povos. Vale lembrar que as políticas sociais foram afirmativas do trabalho em uma situação em que o processo produtivo necessitava de grandes massas de trabalhadores. Esse não é mais o caso: o

capital, para sua valorização, precisa de menos trabalhadores. Interessante observar que os beneficiários do Estado social abandonaram a ideia de compromisso com a continuidade das políticas de proteção social com os novos necessitados.

No Relatório Social Mundial 2020, da ONU, o Secretário Geral da ONU, António Guterres, escreveu:

> a 'desigualdade num mundo que muda rapidamente' surge quando confrontamos realidades difíceis de um panorama global de profunda desigualdade. Tanto no Norte quando no Sul, protestos, em massa, reacendem, alimentados por uma combinação de males econômicos, crescimento das desigualdades e insegurança no trabalho. Disparidades de renda e falta de oportunidades estão criando um ciclo vicioso de desigualdade, frustração e descontentamento em várias gerações (GUTERREZ, 2020).

Na verdade, a humanidade vive momento de transição do capitalismo industrial para capitalismo global e financeirizado. A fábrica era o espaço de produção do capital sob o controle da burguesia industrial. A fábrica não deixou de existir, mas o controle da produção e da apropriação de excedentes passou para as instituições financeiras. Além disso, parte importante do lucro acumulado se valoriza sem passar pelo processo de produção. Estudos demonstram que atualmente 737 grupos controlam 80% do universo corporativo global e, dos 147 grupos que controlam 40% desse universo, três quartos são bancos. De acordo com Ladislau Dowbor,

> a lógica sistêmica muda radicalmente, pois o interesse maior desses grupos está na rentabilidade financeira final, definida por aqueles que estão no topo da pirâmide. O espaço de decisão empresarial visto tradicionalmente no nível de um produtor concreto de um bem ou serviço determinado, e que, portanto, estaria interessado inclusive em prestar um bom serviço ao cliente, se desloca. A mudança profunda em termos de quem controla as decisões leva ao deslocamento da forma de se extrair a mais valia gerada no quadro dos processos produtivos. Os acionistas dominantes ou controladores financeiros de diversos tipos veem a empresa produtora, que está na base da pirâmide, como uma unidade de extração de dividendos. (DOWBOR, 2018, p.17).

O capitalismo global é profundamente desigual e excludente, contribuindo para o aumento do desemprego, da miséria, da fome e da destruição da natureza. Além disso, as mudanças no mundo do trabalho vão produzir uma intensa substituição do homem pelas máquinas inteligentes. Estima-se que mais de 60% dos empregos atuais tendem a desaparecer. Isso significa que milhões de indivíduos serão privados de poder aquisitivo para satisfazer as suas necessidades básicas em uma condição inédita conquistada pela civilização, a de ter vencido a escassez pela alta produtividade social do trabalho.

Considerando o PIB mundial – todos os bens e serviços produzidos atualmente - é possível projetar uma repartição para todas as famílias de 4 pessoas em que cada uma receberia 3.700 dólares por mês. Portanto, não há nenhuma justificativa econômica para a existência de mais de 820 milhões de pessoas que passam fome, sendo mais de 150 milhões de crianças. Por exemplo, se o 1% mais rico do mundo

tivesse a sua riqueza taxada em 0,5% seria possível, em dez anos, gerar mais de 117 milhões de empregos em educação, saúde e assistência para idosos. O problema não está na esfera da produção e da economia, mas na esfera da política.

O novo capitalismo global e financeirizado indica a necessidade de profunda transformação social. As desigualdades crescentes também se constituem em obstáculos para a manutenção da democracia política. Por isso, além das agendas já consolidadas como a redução da jornada de trabalho, a taxação das grandes fortunas e a preservação ambiental, surge com bastante força a tese da renda básica universal. Trata-se da criação de uma política social de garantia da dignidade da vida humana. Vários países, como Canadá, Índia, Quênia, Holanda, Finlândia e Espanha, já instituíram programas experimentais de renda básica. No caso brasileiro, foi aprovada, ainda no governo Lula, Lei que instituiu a renda básica cidadania, porém não foi regulamentada e nem implementada. Há um Programa que pode ser considerado embrião da renda básica universal – Bolsa Família – tão criticado pelos conservadores quando foi criado, mas agora um grande consenso nacional.

INDICAÇÕES DE LEITURA

ATKINSON, Anthony B. **Desigualdade - o que pode ser feito?** São Paulo: Leya, 2015.

KWET, Michael. **A ameaça nada sutil do Colonialismo Digital.** Disponível em: https://outraspalavras.net/tecnologiaemdisputa/a-ameaca-nada-sutil-do-colonialismo-digital/. Acesso em 15/03/2021.

MOREIRA, Eduardo. **Desigualdade & caminhos para uma sociedade mais justa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **A riqueza de poucos beneficia a todos nós?.** Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

BAUMAN. Zygmunt. **Globalização**: as consequências humanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990

BAUMAN, Zygmunt. **Trabajo-consumismo-y-nuevos-pobres**. Barcelona: Gedisa editorial, 2000.

DOWBOR, Ladislau. **Além do capitalismo**: uma nova arquitetura social. Disponível em: https://dowbor.org. Acesso em 31/05/2020.

ONU. **Desigualdade fecha as portas para avanço econômico e social do mundo**. Disponívl em: http://abet-trabalho.org.br/onu-desigualdade-fecha-as-portas-para-avanco-economico-e-social-no-mundo/. Acesso em 24/05/2020.

ORDEM

Altair Alberto Fávero – Junior Bufon Centenaro

O conceito de *ordem* é eleito por Bauman (1999; 2010; 2011) como elemento chave para compreender a civilização moderna na sua versão sólida. Ela é o produto de um processo nomeador e classificador decorrente de uma linguagem que estabelece limites e possibilidades de determinada realidade. Ordenar implica incluir ou excluir, separar "o joio do trigo", limpar impurezas, retirar "ervas daninhas", apartar "puros dos impuros", segregar "os que não se adaptam", dividir o mundo entre "os que prestam e os que não prestam". No posicionamento de Bauman (1999, p. 12, grifos do autor), "dentre a multiplicidade de tarefas impossíveis que a modernidade se atribuiu e que fizeram dela o que é, sobressai a da ordem (mais precisamente e de forma mais importante, a da *ordem como tarefa*)". Desse modo, a modernidade, na sua versão sólida, tomou para si essa tarefa, eliminando todo e qualquer tipo de desordem ou imprevisto, tornando-se um tempo que reflete a ordem: do lugar das coisas, do mundo, do ser humano. A ordem tornou-se objeto de pensamento, de olhar como se estruturam as relações e se organizam as instituições.

Ordenar o mundo significaria dotá-lo de uma estrutura cognitiva, racional e projetiva, em que podemos saber como nos conduzir para prosseguir e para construir uma sociedade ideal. Na leitura que Bauman (2011, p. 85) faz da modernidade, haveria em seu projeto uma sede insaciável por normas que pudessem definir e estabelecer "os padrões de beleza, bondade, verdade, propriedade, utilidade e felicidade". Todos esses padrões eram projetivos, ou seja, estavam fixados no futuro, que não poderia ser empiricamente examinado, e, portanto, "jamais fornecerá as bases para que se prove ou refute qualquer afirmação". A sociedade, como uma espécie de abreviatura do "Estado nação, com a ajuda dos legisladores (pensadores sociais, filósofos dentre outros) caminharia na direção de uma sociedade ordeira, justa, guiada pela razão perfeita".

Em *Modernidade e Ambivalência* (1999), Bauman mostra que os planos de ordem perfeita se tornaram uma labuta incansável por parte dos planejadores da modernidade. "A ordem é o contrário do caos; este é o contrário daquela". Mesmo sendo gêmeos modernos, pois foram "concebidos em meio à ruptura e colapso do mundo ordenado de modo divino", ordem e caos se tornaram opostos na forma como foi se constituindo a modernidade (BAUMAN, 1999, p. 12). No entanto, dizer que a modernidade produziu a consciência e a obsessão pela ordem não significa afirmar que, antes da modernidade o mundo estava completamente desordenado e sem planejamento. O que Bauman (1999) destaca é que, antes da modernidade,

a consciência da necessidade da ordem não se colocava como problema da mesma forma que os modernos colocaram, ou seja, como possibilidade de diferenciação do caos. No sentido moderno, ordem não significa a luta contra outra ordem, mas sim a luta contra "a indefinibilidade, a incoerência, a incongruência, a confusão, a incapacidade de decidir, a ambivalência" (BAUMAN, 1999, p. 14). Conforme ressaltam Fávero; Fávero e Tonieto (2019, p. 27, grifo dos autores), em uma leitura baumaniana, "caos é visto pelos modernos como pura negação, uma 'existência não ordenada' que, por sua vez, deve ser dominada, subordinada e, se for o caso, remodelada para reajustar as necessidades humanas".

Diante da impossibilidade de uma ordem global e permanente, a fragmentação se tornou estratégia para salvaguardar o princípio da ordem em frações. "A modernidade", afirma Bauman (1999, p. 20, grifos do autor), "orgulha-se da *fragmentação* do mundo como sua maior realização", pois nela reside "a fonte primária de sua força". Graças à fragmentação dos poderes, a autonomia territorial e funcional, por ela produzida, possibilitou manejar e sitiar problemas sem se preocupar com o entorno. Autonomia, princípio nobre do Iluminismo, significa, na trilha do ordenamento da modernidade sólida, usufruir do direito de decidir o que se quer resolver, o que pode esperar, bem como o direito de separar, de discriminar, de descartar e de apartar.

No entanto, adverte Bauman (1999, p. 21), "a fragmentação transforma a solução de problemas num trabalho de Sísifo e a incapacita como instrumento ordenador", pois se torna inconcluso o processo de ordenamento de tudo. Cada tarefa realizada de ordenar implica em novas tarefas, ou seja, "quanto mais segura a fragmentação, mais incoerente e menos controlável o caos resultante". Assim, mesmo que "o impulso para a ordem" tenha tirado sua energia "do horror à ambivalência", o produto final acabou produzindo "mais ambivalência".

Nesse sentido, diz Bauman (1999, p. 23), "a ordem e a ambivalência são igualmente produtos da prática moderna", pois "ambas partilham da contingência e falta de fundamento do ser, tipicamente modernas". A ambivalência, ao invés de sucumbir diante dos ataques da obsessão por ordenamento, "cresce em força a cada sucesso dos poderes modernos". Por isso, por mais que a ambivalência tenha sido hostilizada e combatida no projeto moderno, permaneceu atuante e emergiu com intensidade no próprio percurso da modernidade, passando a figurar como uma das características das instituições modernas. Instituir e definir a ordem das coisas tornou-se uma das grandes tarefas da modernidade por meio das distintas instituições (ciência, escola, Estado, aparelho jurídico, dentre outros). Para compreender como se operacionalizou o projeto de "ordem" da modernidade sólida é preciso observar os idealizadores e as instituições que tiveram como tarefa implementar o denominado "império da ordem". Segundo Bauman (2010), a modernidade, em seu estágio sólido, tinha no timão os intelectuais e o poder do Estado. Aos primeiros, Bauman lhe atribui o ofício de legisladores, pela influência que exerciam sobre os governantes. Ao Estado lhe atribui o papel de jardineiro. Um casamento que tinha

de um lado os idealizadores do projeto da ordem moderna e, de outro, os que executariam o projeto. Essa aliança entre poder e conhecimento visava transformar as culturas selvagens em culturas jardins.

Para Bauman (2010, p. 15), os "romancistas, poetas, artistas, jornalistas, cientistas e outras figuras públicas" (intelectuais da época) sentiam ser "responsabilidade moral sua e seu direito coletivo interferir de modo direto no processo político por meio da influência que exerciam sobre as mentalidades da nação e moldar as ações de seus líderes políticos". O poder de legislar, atribuído aos intelectuais, acreditava-se estar legitimado pelo "conhecimento (objetivo) superior, em que intelectuais tinham mais acesso que a parte não intelectual da sociedade". Essa compreensão deu aos intelectuais a autoridade para formular regras de proceder, normas mais adequadas, valores e princípios de uma sociedade ordenada, bem como o poder de controlar a aplicação correta dessas normativas.

Fávero e Centenaro (2019, p. 4) afirmam que o "Estado moderno, a partir do século XVI, centralizou em si o controle social, dadas as proporções das mudanças no modo de vida europeu pós-feudalismo". Segundo esses autores, "se o modelo anterior de vigilância coletiva distribuía as atribuições aos grupos para controlarem-se trivialmente entre si, o Estado moderno reuniu essas forças para transformar culturas selvagens em culturas jardins" (FÁVERO & CENTENARO, 2019, p. 4). A metáfora indica que a sociedade precisa dos cuidados do jardineiro, pois qualquer distração poderia permitir o crescimento das ervas daninhas (a desordem) na sociedade jardim. Bauman explica o adágio do Estado *jardineiro* da seguinte forma:

> O que na verdade aconteceu na etapa inicial da Era Moderna foi à falência dos agentes tradicionais de poder de vigilância. O controle disciplinar não podia, portanto, ser exercido da forma trivial, como no passado. Ele agora se tornara visível, um problema a ser cuidado, algo a ser projetado, organizado, gerenciado e acompanhado de modo consciente. Era necessário um agente novo, mais poderoso, para desempenhar a tarefa. Esse novo agente era o Estado (BAUMAN, 2010, p. 67).

Os estudos de Fávero e Centenaro (2019, p. 5) indicam que Bauman (2010) lança um olhar crítico à contradição "da intelectualidade iluminista que preconizava a busca pela autonomia, liberdade, disseminação do conhecimento, porém, por outro lado, assumia um papel legislador, com um modelo de racionalidade única por base, estabelecida pelos próprios intelectuais e letrados". Dessa forma, esse novo mecanismo disciplinador e vigilante do Estado foi conscientemente pensado pelos intelectuais para regular a vida social. Assim, estava sacramentado o casamento entre os intelectuais legisladores (que tinham a ordem como tarefa) e o Estado moderno que exercia na prática o controle social.

Os indivíduos precisariam de condução para transformar-se em membros verdadeiros da espécie humana. Sobre tal aspecto, nas palavras de Bauman (2010, p. 100), "o imenso potencial de humanidade não se pode realizar sem a ajuda de mediadores que interpretem os preceitos da Razão e atuam segundo eles, estabelecendo

as condições que tornarão os indivíduos aqueles desejados, ou os obrigarão a seguir sua vocação humana". Dentre as instituições que tinham a *ordem como tarefa* estão as instituições educacionais. Analisando essa questão, Fávero e Centenaro (2019, p. 5), ao refletirem sobre a educação na modernidade sólida, afirmam:

> A escola assumiria uma função bem localizada no projeto moderno sólido de educar as pessoas para a civilização [...]. Civilizar a selvageria era a palavra de ordem, e a escola recebeu essa função de levar uma sociedade caótica e desorganizada (repleta de ervas-daninhas) em direção a uma sociedade livre das ambivalências, refugos e caos.

Dessa forma, a escola idealizada na modernidade sólida representou um projeto de responsabilidade em conjunto entre a sociedade e o Estado, para garantir um comportamento social em direção a um projeto racional. Apesar desse engajamento social para tornar os indivíduos melhores "membros da espécie", a escolarização possuía atribuições específicas, ao lado de fábricas, hospitais, manicômios, prisões. Os escritos de Almeida, Gomes e Bracht (2009), específicos sobre Bauman e educação, chamam a atenção para o papel que foi conferido à escola na modernidade sólida. Para esses autores, "a escola era a sede a partir da qual se universalizava os valores utilizados para a integração social" e somando esforços a isso, "os intelectuais (professores e/ ou educadores), encarnação da própria universalidade desejada pelo jardineiro supremo eram as únicas pessoas capazes de fornecer a receita àquelas pessoas incultas e vulgares do que seria uma vida correta e moral" (ALMEIDA; GOMES; BRACHT, 2009, p. 48).

A antiga compreensão de poder hereditário, característica da nobreza feudal, foi aos poucos sendo substituída pelo exercício do poder de acordo com o conhecimento. Sendo assim, o conhecimento era algo a ser conquistado e a escola passou a ser local de formar as pessoas. Dada à magnitude de tal tarefa, professores e instituição escolar, no plano dos intelectuais iluministas, estavam em um lugar especial, pois cabia a eles assegurar ordem, civilidade, bons costumes, superação das tendências selvagens do ser humano. Como espaço de afinar os sujeitos ao projeto da ordem moderna, a escola passou a repugnar desordem, ambivalência, caos, vozes dissonantes daquilo que era o modo universal e identitário promovido pelo Estado.

Ao tornarem-se *experts*, diretores e professores passaram a exercer autoridade pedagógica pautada em supervisão e imposição de disciplina. A faceta autoritária da escola da modernidade sólida apresentava-se no propósito de que a educação é para ensinar a obedecer. Segundo Bauman (2010, p. 105), houve "atenção relativamente pequena" dada ao "conteúdo da educação postulada", "a metodologia mais amplamente considerada, e absolutamente inesperada, foi a vigilância". De acordo com Fávero e Centenaro (2019, p. 8), "a produção de corpos dóceis e disciplinados mostrava o caráter profundamente legislador da escola, que buscava a homogeneidade, uma moral forçada para ser universalmente engolida". A escola recebeu o estatuto de preparar e educar para toda a vida, pois a aprendizagem era compreendida como

algo duradouro e sólido, que acompanharia o sujeito por toda sua existência, pois a sociedade estava meticulosamente ordenada e inerte às contingências, mudanças e ambivalências.

INDICAÇÃO DE LEITURA

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo.** 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Felipe Quintão; GOMES, Ivan Marcelo; BRACHT, Valter. **Bauman & a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica. 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência.** Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e intérpretes:** sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais**.** Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. **Bauman sobre Bauman**: Diálogos com Deith Tester**.** Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FÁVERO, Altair Alberto; FÁVERO, Alcemira Maria; TONIETO, Carina. A tensão entre ambivalência e a ordem: possibilidades educacionais da solidariedade na perspectiva de Bauman. In: FÁVERO, A. A.; TONIETO, C.; CONSALTÉR, E. (orgs.). **Leituras sobre Zygmunt Bauman e a educação.** Curitiba: CRV, 2019, p.23-36.

FAVERO, Altair Alberto; CENTENARO, Junior Bufon. A dialética entre a normatização e a interpretação: a autoridade docente na modernidade líquida de Bauman. Revista Educação em Questão, v. 57, n. 52, 28 fev. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/educacaoemquestao/article/view/15883>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2020.

PESSOAS REDUNDANTES

Marie Jane Soares Carvalho – Juliana Brandão Machado

Bauman apresenta claramente a definição de pessoas redundantes em parênteses, no qual registra: elas são "*localmente* 'inúteis', excessivas ou não empregáveis, em razão do progresso econômico; ou *localmente* intoleráveis, rejeitadas por agitações, conflitos e dissensões causados por transformações sociais/políticas e subsequentes lutas por poder." (BAUMAN, 2016, p. 9). Em outro livro, Bauman registra essa análise que igualmente destaca o sentimento das pessoas forjado como redundantes: "Exclusão, expulsão, ser deixado sozinho, descobrir-se abandonado, jogado fora ou ser de alguma forma banido, ficar para trás ou ir longe demais, ter recusado seu pedido de admissão, fazerem com que você se sinta ignorado ou não convidado, deixarem-no esperando horas sem ser recebido - são estes os pesadelos mais comuns neste nosso mundo, bem conhecidos por sua produção em massa de excedentes e redundâncias." (BAUMAN, 2011a, p. 145).

Em qual contexto emergem essas pessoas redundantes? Nas análises baumanianas destacam-se dois contextos amplos: o primeiro deles é a imigração e a migração; o segundo é as condições da modernidade líquida, sobretudo. Esses contextos, em conjunto, exacerbam, ainda mais, a frágil situação dos imigrantes em um país desenvolvido. Geralmente, o maior contingente é o de imigrantes de países pobres, em conflito ou em guerras. São eles que realizam a árdua travessia de deixar para trás as suas casas e uma situação insustentável que lhes rouba a dignidade para realizar o que prezam.

Nos países que os recebem ou que não conseguem impedi-los de entrar nas suas fronteiras, há um contingente expressivo de pessoas autóctones já fragilizadas e outras em via de o serem. E o são por condições econômicas geradas no processo de globalização e de novas relações pessoais e profissionais dadas pelo mundo líquido. Todavia, essas mesmas pessoas autóctones, fragilizadas por condições que não dominam, percebem o seu lugar como aquele que foi construído arduamente por seus antepassados e para o qual eles, também, sentem-se credores.

Esse mundo, na visão dos nativos, limpo, organizado e saudável agora está sob a ameaça de fora. Essa ordem constituída por um amálgama de limpeza e segurança é confrontada por essas hordas de gente desgarrada, desterrada, faminta e doente. São gentes emergidas de um universo sombrio. E pior, eles carregam modos de existência, ideias e crenças, supostamente, contrárias às nossas. Mais que isso, eles, os estrangeiros, estão imersos em uma cosmologia obscura, geralmente identificada

por seu pertencimento político ou religioso e, provavelmente, aderem a ambos. Eles trazem consigo o anúncio de uma desordem física e moral. Mostram-se como um fim apocalíptico para tudo aquilo que os autóctones prezam.

Esses medos imaginários criam o leito sobre o qual se ampara a intolerância. E sobre o qual se constroem ficções levadas a termo pelo magnetismo que une a promessa de salvaguardar a segurança dos de bem e dos políticos populistas. Esses seres sempre prontos a prometerem algo que mitigue os medos imaginários para os quais eles são os primeiros a fomentarem, a alargar-lhe os efeitos e a instaurar a urgência. Eles, esses proselitistas, apropriam-se ardilosamente do discurso do medo para separar nós de eles. Cria-se uma linha imaginária, em seguida transformada em muro, para separar todos esses estranhos que ameaçam o bem estar dos estabelecidos ou daqueles que se creem estabelecidos. E aí está posto o terreno fértil que alimenta a urgência de "securitização".

No Brasil não nos preocupávamos com essa realidade até recentemente. E nem poderia ser objeto de nossa consideração dado que tínhamos poucos imigrantes e nem temos novos à altura de ser considerados. Essa preocupação pertencia à Ásia, à Europa e à América do Norte, para nomear alguns dos continentes com maiores fluxos migratorios recentes. E, hoje, o que temos de imigrantes no país é insignificante. Com a crise na Venezuela, o IBGE estima que viviam no país, em 2020, cerca de 67 mil imigrantes venezuelanos (representam 0,032% da população brasileira) e esse é o grupo com maior representatividade. A projeção é que até 2022 se atinja um número próximo de 80 mil venezuelanos (SILVEIRA, 2018). No entanto, o atual Presidente (2018-2022), no afã de imitar a agenda do Presidente Trump e, desse modo, amealhar a simpatia dos desavisados e desinformados, criou fantasias sobre a ameaça de que os venezuelanos representariam à segurança e à economia nacional. Não perdeu tempo em marcar sua posição contrária ao regime venezuelano com vistas, exclusivamente, a indispor a população nativa. Esse caldo que mistura ingredientes como uma personalidade histriônica, a reificação de inverdades, a reapresentação de uma ideia desgastada como a de barrar o comunismo, uma economia solapada, os culpados criados e apresentados em praça pública, juntamente com propostas salvadoras que, em síntese, nada mais fazem do que reduzir ou retirar os nossos direitos; todos esses elementos se combinam para sustentar o evangelho ultraliberal à brasileira. E para a distração, nada melhor do que a demonização dos parcos imigrantes venezuelanos, senegaleses, haitianos e outros grupos menores. Certas opiniões, supostamente de pessoas de bem, tornadas públicas por elas mesmas, sem o menor constrangimento, revelam como o discurso inflado do Presidente da República reverbera.

Observe o que diz essa pessoa e as outras abaixo, ao comentar a análise de Silveira (2018) sobre os imigrantes venezuelanos: *Estou há dois anos e meio desempregado, sou pai de família e tenho dois filhos para sustentar, estou vivendo de bicos, os venezuelanos chegaram ontem e boa parte deles já está empregada, o jeito é comprar um ferro e partir [para o] crime, chega!*

O medo que assombra muitas pessoas é o de ser preterido na disputa por vagas minguadas: *imaginem o mercado de trabalho cheio de venezuelanos, se já está ruim ficará pior; esses imigrantes irão trabalhar por qualquer trocado, ou melhor, só pela comida e abrigo… Isso é tudo que os empresários brasileiros querem gente se deixando escravizar.*

Bauman discorre sua análise contundente sobre isso ao dizer*:* "você não se lembra de ter conhecimento de que seu trabalho era frágil e seu bem-estar volátil, antes que eles aparecessem nas ruas - enquanto agora, quando eles já chegaram ou estão a caminho, você sabe muito bem que é esse o caso" (BAUMAN, 2016, p. 111).

Observe essa pessoa ao responder a outra, que ponderou sobre os imigrantes venezuelanos: *leva pra sua casa Paulo Gregorio! Tenho certeza que vc vai adorar quando um deles estuprar sua filha e esposa depois de roubarem sua casa, é claro!*

Medo, incerteza, insegurança e ruína da sua própria condição expõem as faces das pessoas redundantes; aquelas que atribuem, explicam e convencem-se de seu infortúnio, porque os estranhos lhes subtraem a vida que desejariam ter, mas não têm, não conseguem, não podem tê-la e tudo indica que não a terão. Na melhor das hipóteses, as pessoas redundantes ficarão com pequeno quinhão, com migalhas deixadas por uma minoria rica, poderosa e com vozes influentes, capazes de pender a vara em prol de seus interesses. Para nosso espanto, o discurso e os sentimentos das pessoas redundantes, em relação aos imigrantes, ocorrem até mesmo onde eles inexistem.

No mesmo espectro de pessoas que se obrigam ao deslocamento estão os migrantes. Todos aqueles que deixam o seu lugar de origem em busca de uma vida melhor em outra parte de seu próprio país. Entre as condições que obrigam as pessoas a migrarem se encontram a mudança tecnológica que, paulatinamente, modificou o cenário das zonas rurais. Um espaço cada vez mais tecnologizado que dispensa contingentes expressivos de trabalhadores (BAUMAN, 2009). Uma parte se deve à expansão de grandes conglomerados empresariais que exploram o setor e a produção de alimentos, alijando os agricultores da possibilidade de manter um projeto de economia familiar. Dependendo das condições do país, de seus recursos naturais, de sua mão de obra, de seus recursos minerais e da sua mão de obra empurrada a receber pouco mais que nada por muito trabalho, há outros setores da economia que são explorados por empresas que trocam as benesses, recebidas de governos locais, em troca de uma suposta oferta ou ampliação de emprego aos nativos. No entanto, esses empregos costumam ser minguados e desqualificados, salários escorchantes e condições de trabalho precárias.

A outra parte atende pelo atrativo que a cidade e as regiões metropolitanas, geralmente mais industrializadas e com o Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDHM) de médio para cima, exercem sobre os migrantes. Essas cidades oferecem serviços indisponíveis nas zonas rurais e em cidades com o IDHM baixo ou muito baixo ou esses serviços, quando existem, são precários. As cidades melhor equipadas acenam com uma vida mais interessante, cosmopolita e, supostamente,

mais confortável. Entretanto, para nosso desalento, Bauman (2011b, p. 71) busca, nas palavras de Nan Ellin, o registro sobre cidades como lugar hostil - "a vida urbana transformou-se num estado de natureza caracterizado pelo reinado do terror, acompanhado por um medo onipresente".

Independente de qual situação se destaca no cenário local - os migrantes das zonas rurais despossuídos e os migrantes das cidades com IDHM baixo e, igualmente, despossuídos - ambos produzem excedentes de pessoas. Geralmente, eles têm pouca ou nenhuma qualificação que os ajudem a participar da vida nas cidades mais aquinhoadas. Tornam-se, então, camelôs, diaristas, empregados domésticos, pedreiros, porteiros, vigilantes, ascensoristas, trabalhadores autônomos de baixa qualificação, etc. Todos eles se encontram em situação mais vulnerável aos humores das mudanças econômicas que se movimentam no interior dos processos de globalização (BAUMAN, 2011b). Essas pessoas são os excedentes, os não empregáveis, os vulneráveis, os descartáveis, os abandonados à própria sorte. São pessoas redundantes.

Outra parte expressiva da população, aquela que se distancia dessa que mira os imigrantes ou os migrantes, encontrou o alvo para onde apontar as suas armas - e, não por acaso, objeto de atenção especial do governo bolsonarista - os funcionários públicos. O liberalismo dos Chicago Boys, no qual o atual ministro da economia Paulo Guedes se inclui (foi professor no Chile durante a Ditadura Militar comandada por Pinochet) e, hoje, é mentor e guia da política que elevou à categoria máxima de prioridade: o projeto macroeconômico desestatizante. Esse projeto, que atinge frontalmente o Estado e tudo o que está sob a sua égide, é o culpado da crise no país, instalado nas mentes das pessoas, em particular nas de seus apoiadores.

Esse espírito se espraia para o ataque a todas as instituições democráticas, apontadas pelo próprio governo como empecilho às mudanças e razão da condição de estagnação que se encontra o governo bolsonarista. Mas seu alvo predileto é oferecer securitização no seu gesto de arminha com os dedos e liberar armas para uma propalada autoproteção pessoal. É o tipo de explicação confortável, uma cultura de desculpabilização, para parte das pessoas redundantes - todos esses excedentes, excessivos e sobrantes - sem chance ou com chances limitadas de se inserir e se instalar nas deslizantes e fluidas condições do mundo líquido. Deslocados da sua própria condição de entendimento sobre a sua situação no mundo da vida, as pessoas redundantes encontram conforto no proselitismo. Entretanto, elas são as primeiras vítimas de uma organização social excludente, globalizada, descompromissada com o bem-estar de quem quer que seja e que dita regras de quais pessoas são elegíveis nessas novas relações do mundo moderno-líquido.

No outro extremo, temos as pessoas qualificadas, que há pouco estavam empregadas e com salários decentes, que lhes permitia relativa tranquilidade no enfrentamento da vida. Contudo, essas pessoas que dispõem de capital simbólico - de ativos que permitem mobilidade social - com o decrescimento da economia nacional e, sobretudo, aos movimentos excludentes dos processos de globalização, perderam seus rendimentos. Embora, conjunturalmente, haja decréscimo no desemprego nos

últimos cinco anos, ainda que pequeno, mas persistente, "as novas vagas criadas tendem a apresentar uma remuneração mais baixa que as vigentes, gerando uma queda do salário médio da economia" (LAMEIRAS; CORSEUIL; CARVALHO, 2020, p. 2). Quando as pessoas não perderam seus postos de trabalho, elas foram realocadas para outros setores de menor valor ou se viram obrigadas a se desdobrarem com o trabalho informal.

Entretanto, se olhamos somente para dados conjunturais, sem a análise macroestrutural, temos a ideia de que estamos avançando quando, na verdade, o cenário é desalentador. Pochmann (2019) registra que "o Brasil vive experiência inédita da chamada economia do decrescimento, pois acumula em cinco anos (2015-2019) a inimaginável queda de 7,6% na renda nacional por habitante." Como se isso, por si só, já não fosse suficientemente ruim, ainda temos que conviver com uma nova classe - a dos super ricos. "Somente os 10% mais ricos do país (21 milhões de pessoas) ampliaram a sua fatia do bolo nacional dos rendimentos em 6,1% durante os últimos cinco anos. Em contrapartida, os 90% restantes da população (189 milhões de pessoas) acumularam perdas. Para se ter ideia, metade dos brasileiros teve encurtada em 39% a participação no bolo dos rendimentos do país." (POCHMANN, 2019).

Esse cenário compõe uma parte importante da vida moderna líquida no qual viceja um continente de pessoas fragilizadas ao lado de uma minoria cada vez mais rica. E, os fragilizados são todos aqueles que, ao sinal do menor cataclisma, correm o risco de se tornarem pessoas redundantes. Na verdade, nem mesmo é necessário mais adversidade do que aquela que já impõe constante autoexame, autocrítica e autocensura (BAUMAN, 2009). Convence-se a vítima de que o problema está nela, na sua condição biográfica. "A vida líquida alimenta a insatisfação do eu consigo mesmo. A crítica é autorreferente e voltada para dentro. E também o é a reforma que essa autocrítica exige e estimula." (BAUMAN, 2009, p. 19). É a vida líquida que se concentra no indivíduo, expropriando da vontade a busca por um projeto comum de sociedade de bem-estar para todos.

Em um mundo em constante transformação e sem fronteiras comerciais, a exigência que justifica ter ou se manter em um determinado trabalho ou emprego se atém ao âmbito das novas habilidades ou, mais precisamente, da qualificação *soft*, etérea, impalpável, tão em voga no momento, em um mercado que inventa constantemente novas qualificações. E, por isso, os fragilizados em vias de se tornar redundantes e os já engolfados como pessoas redundantes estão à mercê do trabalho episódico em uma sociedade individualizada (BAUMAN, 2008). Ao parafrasear Ulrich Beck, Bauman (2008, p. 190) diz: "não existem soluções biográficas para contradições sistêmicas". Essa ideia resume o projeto latente pelo qual teríamos de lutar que é criar, manter e desenvolver soluções globais de bem-estar social para uma vida biográfica decente.

INDICAÇÃO DE LEITURA

SLEE, Tom. **Uberização**: a nova onda do trabalho precarizado. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **A sociedade individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **44 cartas do mundo líquido**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011a.

BAUMAN, Zygmunt. **A ética é possível num mundo de consumidores?** Rio de Janeiro: Zahar, 2011b.

BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos à nossa porta**. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

LAMEIRAS, M. A. P.; CORSEUIL, C. H. L.; CARVALHO, S. S. d. Mercado de trabalho. **Carta de Conjuntura**, n. 46 - 1o. trimestre de 2020, p. 1-25, 2020. Disponível em: < http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/conjuntura/200312_cc_46_mercado_de_trabalho.pdf >. Acesso em: 16 de Mar.

POCHMANN, M. **Da destruição da economia e ambiental ao atraso como projeto de nação**. Jornal GNN, 2019. Disponível em: < https://jornalggn.com.br/artigos/da-destruicao-da-economia-e-ambiental-ao-atraso-como-projeto-de-nacao-por-marcio-pochmann/ >. Acesso em: 16 de Mar. 2020.

SILVEIRA, D. **Brasil tem cerca de 30,8 mil imigrantes venezuelanos**; somente em 2018 chegaram 10 mil, diz IBGE. 2018. Disponível em: < https://g1.globo.com/economia/noticia/2018/08/29/brasil-tem-cerca-de-308-mil-imigrantes-venezuelanos-somente-em-2018-chegaram-10-mil-diz-ibge.ghtml >. Acesso em: 12 Mar. 2020.

POLÍTICA VIDA

Claudir Miguel Zuchi

Zygmunt Bauman inspira uma nova compreensão humanitária através da Sociologia. A expressão "política-vida" espelha uma visão em que a humanidade vive: decadências da vida nas relações no campo privado e no campo público e, ao mesmo tempo, sublinha a importância da política da vida como alternativa viável às nossas atitudes cotidianas. Nesse sentido, a intencionalidade desse verbete é descrever, brevemente, tal compreensão.

Bauman é considerado um dos líderes da Sociologia humanista. Procura dimensionar a Sociologia como:

> Tarefa de compreender a complexidade e a diversidade da vida humana. Essa é uma das razões pelas quais Bauman tem muito a dizer para uma gama de leitores muito maior do que normalmente se espera de um trabalho de sociologia mais convencional, o que condiz com suas próprias ambições de atingir um público composto de pessoas comuns "esforçando-se para ser humanas" num mundo mais e mais desumano. Como ele gosta de insistir, seu objetivo é mostrar a seus leitores que o mundo pode ser diferente e melhor do que é (Pilares- entrevista p. 2).

O sociólogo escreve, analisando a realidade dos indivíduos na dimensão da ambiguidade/ambivalência da vida: conviver como o deshumano/humano no dia a dia. Na obra Modernidade Líquida podemos colher aspectos contextuais que descrevem a ausência da política vida quando sublinha a desvalorização do bem da vida coletiva, da vida pública. Porém, não se esmera de apontar a política-vida como busca individual, autônoma, alternativa também para a vida coletiva, pública. A ausência da coletividade induz e incentiva ao individualismo, ideia essa que o autor desenvolve, referindo-se à "política vida", um dos aspectos de seu entendimento. Ausência de vida pública significa perda de forças coletivas organizadas em ação. Há a propagação do individualismo como proposta neoliberal. Salve-se quem puder. É a Lei do Gerson, cada um para si e Deus para todos. Nessa concepção, é o indivíduo que deve se virar. O que resta ao menos é o que ele próprio pode se proporcionar. A liberdade de "escolha" que "resta" ao indivíduo, segundo Bauman. O entendimento desse pensamento baumaniano, parece sublinhar a ascensção da vida privada em detrimento do coletivo na sociedade. É o que ele chama de colonização da vida pelo privado, ao qual se fortalece a desvalorização da questão pública, da coletividade na sociedade (BAUMAN, 2001).

A crítica baumaniana referente à política-vida, na atualidade, é a relativização do poder público em relação com a humanidade das pessoas. Para Bauman, "a verdadeira libertação requer hoje mais, e não menos, do "poder público" (BAUMAN, 2001, p. 68). Parece que a esfera pública pede socorro contra o invasor privado, talvez não para reduzir, mas para viabilizar a liberdade individual. A autonomia individual carece de medidas públicas, na medida em que flui a sua relação interpessoal e o conturbado, complexo meio da sociedade autônoma. A autonomia individual é possível se houver uma sociedade autônoma, alternativa que começa através da política-vida. Acredita-se que, nesse sentido, é preciso "construir pontes" na relação com a vida individual em relação à esfera pública/privada. O problema está na desconstrução da política mais ligada ao privado, na compreensão da liberdade em relação às decisões políticas.

A política vida é um dos variados temas que Bauman procura trazer para que as pessoas possam pensar sua vida cotidiana. Homens e mulheres comuns em seu dia a dia necessitam ficar atentos e pensar sobre injustiças sociais que os atingem e promover busca e realização de justiça social. Daí então que a política vida não pode perder o foco da humanidade e de seu enraizamento na vida pública.

Tal posição concebe uma Sociologia engajada na sociedade. É a concepção de Sociologia que Bauman descreve em uma entrevista, pois o que:

> Seduziu foi a esperança de ampliar a extensão e a potência da liberdade dos atores sociais, oferecendo a eles um melhor *insight* na organização social na qual desempenham suas tarefas de vida e que eles co-produzem (a maior parte das vezes inconscientemente). Desde sempre acreditei que, se a vocação sociológica tem alguma utilidade para os seres humanos, essa utilidade se deve aos serviços que presta e pode prestar ao esforço de compreender, dar sentido e adquirir um *modicum* de controle sobre suas vidas. É por isso que tento a descrever o que faço como um contínuo diálogo com a experiência humana. Era isso ao menos o que Stanislaw Ossowski, um dos maiores sociólogos poloneses e um dos meus mais persuasivos professores em Varsóvia, considerava a premissa central de sua muito peculiar "sociologia humanística" (Pilares- entrevista p. 5).

O pensamento baumaniano parece promover e inserir, na vida do sujeito, uma tarefa pertinente como política de vida que humaniza que se realiza nas atitudes como atores no meio social. É em meio à condição humana, nas mudanças que acontecem na sociedade, que move a atitude de Bauman como sociólogo. É no cenário social que os indivíduos devem atuar. Bauman afirma na entrevista: "desempenhando sua função — isto é, representando a condição humana como produto das ações humanas —, a sociologia era e é para mim uma crítica da realidade social". Militar contra ideologias e filosofias de estilos de vida que prejudicam o ser humano. Abrir possibilidades com arranjos sociais, modos de vida alternativos com outras opções vivas. Assim, construir um ser humano com cultura, um ser espiritual,

intelectual e com alma de relações fraternas com outras pessoas, com sentimentos e ações coletivas, tendo como centro suas perspectivas de vida. Planta-se e fomenta-se a inserção na vida com atitudes éticas no ambiente social.

O sociólogo, em contrapartida, não deixa de dizer que o papel da Sociologia, na atualidade, é tecer críticas à concepção política sem P maiúsculo. Bauman afirma:

> Vivemos em tempos de desregulamentação, de descentralização, de individualização, em que se assiste ao fim da Política com P maiúsculo e ao surgimento da "política da vida", ou seja, que assume que eu, você e todo o mundo deve encontrar soluções biográficas para problemas históricos, respostas individuais para problemas sociais. Nós, indivíduos, homens e mulheres na sociedade, fomos, portanto, de modo geral, abandonados aos nossos próprios recursos (Pilares-entrevista p. 7).

É uma crítica à política da vida que leva ao individualismo, à autopromoção do eu em detrimento da humanidade dos homens e das mulheres na sua condição humana e social. Por isso, temos a responsabilidade de alertar as pessoas sobre o que está acontecendo nesse mundo de "modernidade líquida". Alargar horizontes cognitivos da vida, enxergar para além de seu próprio nariz e de ser cidadãos com soberania dos seus sentidos e do conhecimento do mundo. Muitas situações da condição humana não ficam explícitas às experiências humanas. Existem situações que exigem intérpretes que tenham dados para explicitar certas situações, como é o caso dos problemas do planeta, da imigração de pessoas. No caso das imigrações, parece que levam a culpa pelas situações de vida pessoal e social. Essas pessoas, muitas vezes, não são acolhidas em outros países. Aqui entra o papel do intérprete de Sociologia para analisar e ajudar a entender o que está acontecendo e, talvez, buscar alternativas vitais para tais situações de incertezas e crises. Assim, Bauman afirma na entrevista:

> E a sociologia, como parte integrante desse processo interpretativo — um processo que, cumpre lembrar, está em andamento e é permanentemente inconclusivo —, constitui um empenho constante para ampliar horizontes cognitivos dos indivíduos e uma voz potencialmente poderosa nesse diálogo sem fim com a condição humana (Pilares- entrevista p.8).

Nesse foco, reponde a pergunta da experiência de viver em universidades polonesas, em que tem buscado realizar, através de experiências de liberdade, de estratégias de pesquisas, hierarquias de relevâncias e prioridades, jeito de contar e conversar sobre histórias, situações de vidas que mereciam ser conversadas e argumentadas. São situações não só acadêmicas, mas questões hospitaleiras dos seres humanos e de sua humanidade. Segundo Bauman, "os intelectuais pararam em grande parte de se definir pela responsabilidade que têm para com "o povo", a nação e a humanidade" (Pilares - entrevista p. 8). Além de instigar para que a academia assuma tal responsabilidade, é preciso sair do muro das universidades para ir ao encontro das experiências humanas de humanidade.

A perspectiva que Bauman abre horizontes é para pensar a política vida como trajetória de superação de desumanidades, com buscas alternativas de vida humanizadora, pois a qualidade de uma sociedade não se mede somente pelo PIB, nem só pela renda média da população, mas sim pela qualidade de vida dos mais fracos. Isso significa dizer uma política de vida humanizadora. Talvez não como resposta perfeita, mas como proposta a ser construída a cada época, a cada momento histórico. Um ir se fazendo, sempre.

INDICAÇÕES DE LEITURA

BAUMAN, Zygmunt. **A sociedade individualizada:** vidas contadas e histórias vividas. Tradução José Grader – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, ed. 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Danos colaterais**: desigualdades sociais numa era global. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

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

REFERÊNCIAS

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

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência.** Tradução Marcus Penchel. – Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. M**odernidade líquida.** Tradução Plínio Dientzien. – Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt**. O mal estar da pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

PILARES, Maria Lúcia Garcia. **Entrevista com Zigmunt Bauman.** http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/bauman/article/viewFile/2893/1119. Acesso em 08 de Janeiro de 2020.

PÚBLICO/PRIVADO

Claudir Miguel Zuchi

O objetivo do verbete é tratar da concepção de público/privado em Bauman. É um desafio e tanto por se tratar de conceitos que são trabalhados em diversas obras do autor. Compreensão em que, muitas vezes, se cruzam, são tensionadas na direção de vida pública e vida privada e, também, na dimensão do encontro do público e do privado. Diferenciam-se e aproximam-se. Diferenciam-se naquilo que lhes é específico e aproximam-se por se tratar de campos que estão entrelaçados com dimensões da liberdade e responsabilidades na vida cotidiana. Assim, pensamos que, nessa questão da compreensão de público/privado, Bauman se fundamenta na categoria da "hermenêutica pluralizadora"[1] (1998). Qual o entendimento de esfera pública e privada? Que concepções de liberdade e de política?

1 ESFERA PÚBLICA E LIBERDADE

Inicia-se com uma afirmação de Bauman, no livro "Em busca da política":

> O "público" foi despojado de seus conteúdos diferenciais e ficou sem agenda própria – não passa agora de um aglomerado de problemas e preocupações privados. É uma colcha de retalhos de anseios pessoais por ajuda para dar sentido a emoções e estados de espírito privados ainda inarticulados, por instruções sobre como falar dessas emoções em linguagem que os outros entendam e por conselho sobre como lidar com a série de experiências que os indivíduos acham tão difíceis de encarar. A lista de "questões públicas" não difere da de "questões pessoais" nem aquela lista é mais rica que a "soma de suas parcelas" (BAUMAN, 2000, p. 71).

O que Bauman descreve são a ausência da coletividade e, ao mesmo tempo, o incentivo ao individualismo, ideia essa que o autor desenvolve referindo-se à "política vida", mostrando seu entendimento. Ausência de vida pública significa perda de forças coletivas organizadas em ação. Há a propagação do individualismo como proposta neoliberal. Nesse contexto, é o indivíduo que deve se virar. O que resta,

[1] Termo que o autor usa na obra "O mal estar da pós-modernidade", que mesmo em meio à "ambivalência", à "modernidade líquida", há espaço para objeções de sentido e, assim, no pós-modernismo, alargar horizontes do discurso, de compreensões textuais, de diálogo, narrativas e interpretações que podem viabilizar entendimentos (abertos a outras possibilidades) diante de uma temática humanística no contexto social em que se vive.

ao mesmo, é o que ele próprio pode se proporcionar. A liberdade negativa[2] é o que resta, segundo Bauman. O coletivo, a "sociedade", foi substituída pelo "Sinóptico", ascensão da vida privada em detrimento de vida pública. É a colonização da vida pública. "É o privado que coloniza o espaço público" (BAUMAN, 2001, p. 54), em que o indivíduo de fato age e interage com o todo ao seu redor. No Sinóptico não é mais poucos vigiando muitos, mas muitos vigiando poucos. É a ascensão da vida privada. Segundo Margaret Thatcher, estamos todos só, no meio da multidão, "não existe essa coisa chamada 'sociedade'" (2000). É uma "desvalorização" do bem coletivo em certo sentido. Ou se quisermos a desvalorização da questão pública.

Tal compreensão dimensiona a crítica baumaniana, no sentido de se libertar as amarras do poder público, invadidas pelos interesses privados (BAUMAN, 2001). Parece que a esfera pública[3] pede socorro contra o invasor privado, talvez não para reduzir, mas para viabilizar a liberdade individual. A autonomia individual carece de medidas públicas, na medida em que flui sua relação interpessoal e o conturbado, complexo meio da sociedade autônoma. A autonomia individual é possível se houver uma sociedade autônoma, alternativa que começa através de política-vida. Acredita-se que, nesse sentido, é preciso "construir pontes" na relação com a vida individual em relação à esfera pública/privada. O problema está na desconstrução da política mais ligada ao privado, na compreensão da liberdade em relação às decisões políticas.

Essa concepção baumaniana se aproxima de Arendt quando afirma que "Talvez a mais clara evidência do desaparecimento do domínio público na era moderna seja a quase completa perda de uma autêntica preocupação com a imortalidade, atestada pela atual identificação da busca da imortalidade com o vício privado da vaidade" (ARENDT, 2014, p. 68-69). É bem provável que muitos podem até ver a imortalidade terrena, mas focada apenas na vaidade. Viver o egoísmo, o individualismo apegado com os bens de consumo. Uma liberdade submissa a uma política neoliberal, "escamoteando-se" de vez do exercício da liberdade de pensar criticamente no entendimento no mundo comum[4]. Decreta-se, assim, o divórcio entre a liberdade e a política. A política separada da liberdade torna-se espaço praticamente vazio, sem debate, sem diálogo e sem compromisso ético com o outro.

[2] "Aspecto da condição humana a que Isaiah Berlin deu o nome de liberdade negativa, aspecto que no uso popular é tido como liberdade de escolha e na sua versão populista como menos Estado e mais dinheiro no bolso" (BAUMAN, 2000, p. 78). Significa ausência de restrições impostas por uma autoridade política.

[3] "O âmbito da esfera pública se instaura, pois, quando opiniões diferentes podem nela ser ouvidas e confrontadas. Assegura-se pelo exercício de discursos argumentativos, de persuasão, de negociações e de compromisso, com decisões e iniciativas essenciais para a vida política" (GARCIA, 2007, p. 154-155).

[4] Para Arendt, "o mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração de nossa vida tanto no passado como no futuro: preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência nele. É isso que temos em comum não só com aqueles que aqui estiveram antes e com aqueles que virão depois de nós" (2014, p. 68). O horizonte do mundo comum que está em pauta é a política. A política é a atividade cuja ação está relacionada intimamente com o lado público, comum a todos.

É o que descreve Bauman no livro "Em busca da política". As decisões políticas influenciam cada vez menos a vida das pessoas, porque outro tipo de decisão tomou o seu lugar, que são as escolhas feitas pelo "mercado". Nessas escolhas não significa que há maior liberdade. É liberdade ilusória, condicionada na direção de "escolher o que o mercado oferece". Em caso de as pessoas não conseguirem escolher, comprar, o problema recai sobre as mesmas. Porém, é dentro de questões como essas, dos que não conseguem comprar, que o Estado se ocupa, intervindo e, até mesmo, reprimindo, se necessário. Cabe a ele essa única função "ditada" pelo sistema neoliberal. Assim,

> As opções individuais são em todas as circunstâncias, limitadas por dois conjuntos de restrições. Um é definido pela agenda de opções: o conjunto de alternativas efetivamente disponíveis. Toda opção implica escolher uma coisa dentre outras e raramente o conjunto de coisas a escolher depende daquele que escolhe. Outro conjunto de restrições é definido pelo código de escolhas: as regras que indicam com base em quê se deve preferir uma coisa a outras e quando a escolha é adequada ou não. Os dois conjuntos de restrições criam o quadro em que opera a liberdade de opção individual (BAUMAN, 2000, p. 78-79).

Na "agenda de opções" e no "código de escolhas" é onde as pessoas tomam decisões individuais. A agenda é a quantidade de opções que o indivíduo tem naquele contexto; o código de escolhas é o conjunto de regras que orientam a decisão a ser tomada. Nas escolhas, a pessoa analisa vantagens e desvantagens de cada opção, segundo princípios e valores pré-estabelecidos. Em todo o caso, se a escolha foi boa ou não, a responsabilidade recai sobre quem a escolheu. No livro "Modernidade Liquida" (2001), Bauman, concebe a liberdade como bênção ou maldição. Bênção quando a pessoa pode agir conforme seus pensamentos e desejos. Na contramão, fala de maldição, já que recai sobre ela a responsabilidade por seus atos e ações.

Na época da Modernidade, a agenda era determinada pela legislação e o código pela educação. No fim do período da Modernidade ou no que chama de Pós-Modernidade, Bauman usa ambos os termos, não escolhe nem um nem outro para afirmar que é o "mercado" que diz o que escolher e como escolher. O que vale é dito por ele. É sua intencionalidade fazer com que as pessoas possam escolher e acharem que elas (as escolhas) parecem serem "as únicas possíveis" ou as "naturais". Tal opção, ditada pelo mercado, não encontra nem uma motivação política de união coletiva com seus pares, em prol de assuntos comuns. Bem pelo contrário, confirma que ele vive gerado por mecanismos de uma sociedade fragmentada e individualista, em busca de sensações, emoções e experiências individuais, substituíveis por outras mais novas e badaladas e sem nexo entre si, superficiais, fúteis, sem sentido, talvez com "prazer" momentâneo. Segundo Arendt, é uma compreensão de "liberdade" ao seu "bel-prazer", com indícios de escravidão e submissão a um sistema ideológico totalitário, com "pensamento único", induzido por mercado e por grupos de interesses econômicos. Enfim, o que é vital para as pessoas é viver para consumir. Não se preocupam com os efeitos de seu consumo e, talvez, muito menos com quem

não consegue ter acesso aos produtos. Estão certos que, "apenas compram". É nesse comportamento que são "moldados", conduzidos, "projetados". Bauman cita a afirmação de Adorno e Horkheimer em que "os indivíduos são reduzidos a uma mera sequência de experiências instantâneas que não deixam vestígios ou cujos vestígios são detestados como irracionais, supérfluos e ultrapassados, no sentido literal da palavra" (BAUMAN, 2000, p. 83).

O que é impressionante constatar no que o comportamento das pessoas, ao fazerem escolhas, parecem estar convencidas que são elas, espontaneamente, que escolhem esse padrão ou aquela categoria de produto que está em voga na sociedade. O que especialistas dizem ser este ou aquele produto bom ou mau serve apenas para aparência de competição e para ampliar o tipo de escolha. A ação é em torno do consumo. Qualquer ação que for trocada, que não seja a do consumo, é considerada ou vista como estapafúrdia. Bauman exemplifica em relação à saúde a boa forma,

> Com o gradual deslocamento do valor da saúde para o de boa forma. Como valor, a saúde supõe uma atividade guiada por um propósito, visando a alcançar e manter um padrão; a boa forma, por outro lado, não é fechada e não tem meta específica nem um padrão ideal que, atingidos, justifiquem o fim do esforço (2000, p. 83).

Isso significa que é a boa forma a mais adaptada a esse padrão de busca sem fim, de sensações ligadas ao consumo. Essa passagem assemelha-se com a mudança no tratamento do tempo, que deixa de ser contínuo para ser fragmentado, de acordo com sensações oferecidas, como se não houvesse História, mas eterno presente. O argumento justifica o estágio da passagem "do final da modernidade ou para condição pós-moderna não produziu maior liberdade individual. Apenas transformou o indivíduo de cidadão político em consumidor de mercado" (2000, p. 84). A liberdade, mesmo individual, onde encontra lugar: no espaço público ou no privado ou em ambos?

2 PÚBLICO E PRIVADO: ONDE SE ENCONTRAM?

No livro *Em busca da política*, Bauman descreve sobre onde o público e o privado[5] se encontram. Ampara-se nos filósofos Cornelius Castoriadis e Hans Jonas, que afirmam que "autonomia" e democracia supõem incertezas de quem se deixa guiar pela *reflexão crítica*. A reflexão crítica questiona a tudo, principalmente o que dá liberdade em relação às regras e aos dogmas passados, tidos como fonte de verdade. As regras tidas como absolutas e seguidas anteriormente, sejam elas de origem ances-

[5] Quanto à distinção entre público e privado, Arendt trata principalmente no segundo capítulo do livro "A condição humana". Reflete sobre os eventos que a tornaram obsoleta, compreendidos na ascensão da esfera social e do surgimento da sociedade de massas que, embora distintos, fazem parte do mesmo processo da expansão da privacidade. O que marca a consolidação do mundo moderno é a progressiva falta de distinção entre esfera social e política, com ascensão das atividades econômicas ao domínio do público.

tral, divina, natural, revolucionária ou pertinente ao mercado, eram fruto da própria ação humana e, por conseguinte, com limitações, fragilidades, questionáveis e passíveis de serem mudadas de maneira contínua para adaptação às novas realidades na sociedade atual. Na compreensão de Arendt, o pensar crítico sobre ações realizadas poderão ser transformadas em agentes transformadores de sua própria realidade, mas sempre no entendimento comum, na esfera pública. É nesse campo que se tem espaço de ser coerente ou não, mas de poder argumentar e razoar sobre questões da condição humana, considerando a historicidade humana (ARENDT, 2013).

A reflexão crítica é uma atividade humana que faz parte da condição humana, do dia a dia na vida cotidiana. Precisa ser guiada pela necessidade de examinar a validade das instituições, das significações humanas, que constrói e, se for preciso, demole suas próprias fundações e alvos à medida que avança (BAUMAN, 2000). Talvez sejam poucas as pessoas que estão dispostas a abandonar as certezas de regras "a-históricas e perfeitas" para seguir uma democracia que muda a cada dia. E se lançar em uma vida de muitas incertezas. "A incerteza e, pior ainda, uma incerteza sem limites, incerteza acerca de projetos e também das bases, é uma condição permanente da razão autônoma" (2000, p. 91). Portanto, a certeza é a de que nossas limitações e incertezas devem nos levar a mudar sempre, melhorar a cada dia ou enfrentar dificuldades diariamente. É certo que muitas pessoas têm medo de serem autônomas, de serem elas mesmas, de questionarem a si próprias, suas próprias crenças, seus limites e suas possibilidades. É uma questão da própria vontade humana e, portanto, política.

Referindo-se à reflexão crítica como autêntica política, Bauman descreve que "A política é um esforço efetivo e prático para subjugar instituições que exaltam a validade de *facto* do teste de validade de *jure*[6]. A democracia é um local de reflexão crítica que extrai sua típica identidade dessa reflexão" (2000, p. 90). A partir disso, cita mais uma vez Castoriadis, tecendo sua visão política como atividade explícita e lúcida, que se refere às instituições desejáveis e à democracia como regime de autoinstituição possível, explícita e lúcida. É evidente que não se pensa em sociedade perfeita, mas em movimento que não para nunca. Que seja uma sociedade livre e mais justa possível. Se quiser ser uma sociedade autônoma, que se busque através da participação democrática.

Compreensão que se aproxima de Hannah Arendt, de influência aristotélica, compreende que o caráter político da vida humana resulta da segunda natureza, configurada para além da *physis*, pelo trabalho. Ressalta o aspecto de construção do político: "O campo da política é o do diálogo no plural que surge no espaço da

[6] É importante saber a distinção entre o indivíduo de jure e o de fato. Para o primeiro significa não ter ninguém para culpar sobre seus fracassos e desilusões a não ser a si mesmo. O indivíduo de fato é o que ganha controle sobre seus destinos e toma decisões que assim deseja. Todavia, para que seja de fato, é necessário que seja um cidadão. O espaço privado está colonizando o espaço público, em que o indivíduo de fato age e interage com o todo onde vive (BAUMAN, 2001, p. 53;54).

palavra e da ação – o mundo público – cuja existência permite o aparecimento da liberdade" (ARENDT, 2013, p. 21). Portanto, a política surge no entre-os-homens. Surge no intraespaço e se estabelece na relação. Assim, política e liberdade coincidem e só se articulam quando existe mundo público. Não é uma liberdade interior aos moldes da concepção metafísica. A consciência da liberdade ou da ausência da liberdade ocorre na interação com os outros e não no diálogo metafísico do eu consigo mesmo. Refletir sobre a política, no argumento de Arendt, é refletir sobre liberdade, alvo direto da ação política, que possibilita convivência dos homens e organização de comunidade política. Sem isso a vida política seria destituída de significado humano e público.

Considera o caráter da historicidade humana, de criação humana, social, do uso da liberdade e da responsabilidade dentro de situações da condição humana na história. Arendt discorda da afirmação de Aristóteles de que o homem é um ser por natureza político. Inspira-se na teoria do mesmo para dizer que a política é construção da natureza humana. Na concepção de Aristóteles, sobre a preponderância do Estado e do *zoon politicon*, não implica na equivalência da ordem social à ordem política, mas sim da relação existente em duas esferas de maneira diferenciada: a especificidade da política, em razão do qual o social e a política devem ser diferenciados. Assim, da mesma forma, demonstra que ambas as esferas compartilham uma base conjunta na "natureza do homem", bem como a relação dos homens entre si. É por meio de tal reflexão que ele levanta duas questões essenciais para a discussão teórico-filosófica. Em primeiro lugar – onde residem as raízes conjuntas do social e da política? E, em segundo – como é que se dá o passo - o que é a política de um para o outro? É por meio desse movimento que, em termos históricos culturais e sociais, Aristóteles percorre a transição da atitude natural, relativa da ordem social naturalmente evoluída – caracterizada pelo próprio (*idion*) sistema de relevância e tipificação – para ordens sociais – cuja base se debruça sobre esquemas de ação generalizáveis para além do círculo de determinados grupos, legitimando-se por serem representações simbólicas de sistemas de conhecimento transcendentes, extracotidianos (SRUBAR, 2011).

Conforme reflexão acima se identifica algo em comum com Bauman, em que remete à *ágora* e às lembranças da Paideia grega. Discute essa questão na obra "Em busca da política", respectivamente. Na questão da *ágora,* aponta para dois maiores problemas: espaço ao mesmo tempo público e privado, que faz a mediação entre dois âmbitos - um é o totalitarismo e o outro é o avanço da força privada sobre a esfera pública. O que fazer diante disso?

Bauman aponta para um caminho e um problema a ser enfrentado. O caminho que pode ser feito no espaço da *ágora*. Para Arendt, a liberdade na *ágora* é o estado do homem, é o espaço do encontro com outras pessoas em palavras e ações, cuja necessidade é significativa para que haja mudança em prol da vida das pessoas. Para Bauman, a *ágora* é o lugar, é onde se possibilita ter a chance de mudar. Porém, não depende nem do público, nem do privado, senão dos dois ao mesmo

tempo. Um espaço não só para resolver problemas pessoais, sejam eles de prazeres narcísicos ou alguma busca de terapia através da exibição pública. O problema é que esse espaço está deixando de existir. Outras forças e que são poderosas, por exemplo, econômicas, conspiram contra a apatia política da população para ampliar e ocupar novos espaços. Bauman se lembra de uma afirmação de Cornelius Castoriadis, feita em 1996, que discorre acerca da concepção política contemporânea, cuja índole mostra sua insignificância. Revela-se isso através dos políticos, sua impotência e atitudes sem programas, projetos, objetivos a não ser discurso vazio, demagógico, enganador, mas que justifica e concretiza objetivos que os mantêm no poder, nos cargos que ocupam.

O debate que pode ocorrer entre o espaço do público e do privado, na *ágora* como assim se chama, pode surgir e procurar alavancas "controladoras e poderosas" (BAUMAN, 2000) ou espaço em que as ideias nascem e tomam forma como "bem público", sociedade justa, valores partilhados. São perspectivas possíveis, segundo ele. É um movimento que se constrói comprometido responsavelmente com o humano, na coletividade. Arendt chamaria isso de espaço do mundo comum, campo de entendimento e deliberação em prol do humano como compromisso político. Esse é um movimento diário, de corajosos que refletem e enfrentam a "maré" do consumo, da liquidez moderna, do sistema liberal, do pensamento totalitário ou das tendências totalitárias surgidas na ideologia da modernidade e ainda presentes na ideologia dominante atual.

Com o apoio dos modernistas, o totalitarismo aflorou ou se implantou com desejos de reformar a fútil, débil e falsa sociedade burguesa. Com discursos "sacanas" de promessas de atender aos desejos de ordem e planejamento da vida social, ideologicamente, se implantou políticas de exceção que, por sua vez, traíram a grande maioria da população. É um pensamento que ainda permanece, mas muito sutilmente para que o povo não perceba. É a "legítima" atitude da política neoliberal, como diz o adágio popular, do "lobo vestido com pele de cordeiro". É o que o totalitarismo necessita - de propaganda ideológica para ascender ou se manter no poder e nada mais. Ao chegar nessa fase, não há mais questionamentos; então, não há por que insistir em convencimentos. A ausência do valor do público não resolve problemas individuais, nem do coletivo, a não ser do grupo de interesses ou de afinidade ideológica. A população não passa de "um aglomerado de agentes individuais, o público ouvinte/opinante não é em si mesmo um agente, jamais assumirá a responsabilidade no lugar do indivíduo" (BAUMAN, 2000, p. 72). Os indivíduos não passam de espectadores solitários, cujos problemas devem-se resolver de acordo com sua própria vontade.

O mais impressionante, nesse sistema político e que se torna seu auge, é a ausência de pensamento, de questionamentos. A ideologia parece estar a serviço da população, enquanto a mesma não é bem conhecida e se torna perigosa para o poder estabelecido. Ela, a ideologia, permanece enquanto há concordância e apoio a esse sistema dominante. Há uma renovação permanente com roupagem de "benefício

público". Assim, se vai invadindo o público pelo privado, sem apresentar líderes definidos. É um poder que esconde seus "objetivos" mais descentralizados; porém, muito fortes. Somente o que interessa são os assuntos privados. É característica própria da pós-modernidade: são os indivíduos que se preocupam apenas com seus próprios umbigos, interesses individuais e com receio, desconfiança, medos uns dos outros.

Nesse sentido, Bauman cita Arendt:

> Nada se mostrou mais fácil de destruir, disse Arendt, do que a privacidade e a moralidade privada das pessoas que não pensavam senão em proteger suas vidas privadas. Os detratores e zombadores intelectuais da ágora prepararam o terreno para essa destruição ao privar as pessoas de sua única chance de pensar em alguma coisa que não as suas vidas privadas e, acima de tudo, daquele algo que – como o tempo mostraria – era a única salvaguarda confiável de toda privacidade e moralidade (BAUMAN, 2000, p. 100).

Pensando bem nisso, é assustador? Talvez seja. Há um caminho, diria o autor: o equilíbrio entre público e privado, sem que um esmague o outro; caminho que Arendt não comungaria, pois é defensora do público em detrimento do privado. Para Bauman, o equilíbrio é possível? O autor não tem receios quanto à escolha desse caminho como o melhor. O que decepciona e amedronta é que não se vê ninguém capaz de liderar para fazer a humanidade mudar de direção e tomar esse caminho, um novo rumo como possibilidade.

No que diz respeito às lembranças da Paideia, Bauman retoma o pensamento de Umberto Eco, que comenta em "Apocalípticos e integrados", obra desse pensador. "A diferença essencial entre eles é que se os apocalípticos sobrevivem montando teorias sobre a decadência, os intelectuais integrados raramente teorizam" (BAUMAN, 2000, p. 106). Bauman aponta o papel que a classe mais culta e mais rica atribui a si, como o nacionalismo, que procura tutelar as classes pobres com menor educação formal e de qualidade.

Nessa direção, pode-se dizer que tal classe intelectual se perdeu nos últimos anos. Esqueceram ou deixaram de pensar a sociedade e os mecanismos que a mesma possui para o domínio da massa popular, talvez tecendo teorias que não provocam mudanças significativas no campo social, público. Essa mudança deixou de enfocar o aspecto da visão de bem comum e de relação entre as classes vigentes. O que fazer diante disso? O autor comenta que se faz necessário resgatar a *ágora*, intermediação entre o público e o privado. Resgatar com a responsabilidade árdua em prol do bem comum. Construção de coletividade em que se respeita, enquanto dignidade humana, e se preocupa com o outros, com o social e com uma perspectiva de busca da dimensão democrática. É na *ágora* que se busca esse espaço. É no entendimento comum que se constrói, se pensa, se reflete com responsabilidade política. Esse entendimento enquanto espaço público, ações políticas e de decisões em prol do bem comum, compactua com o pensamento arendtiano. Essa posição encaminha para uma reflexão responsável do ponto de vista político, cuja atitude faz dialogar com diferentes tradições do pensamento sociológico e filosófico.

Responsabilidade política sim, em que se pode ocupar o espaço da ágora na atualidade para traçar um caminho talvez não único, perfeito, mas que vai sendo tecido, cotidianamente, no entendimento no espaço comum, público/privado de uma coletividade, que se respeita e que, democraticamente, busca ter atitudes vitais em prol da humanidade. Tal posição instiga a pensar de que a política pode ser uma instância que aponta caminhos de moralidade, de educação, de significação, de responsabilidades das instituições, de significação humanitária, de bem comum como um todo, de enfrentamento diante das questões que afligem a humanidade. Longe de ser imposição, mas debate, diálogo permanente sobre diferentes questões em que vive a condição humana na sociedade atual.

Na obra "Em busca da política", Bauman (2000) dá a entender que a globalização tirou o poder da política, o que impede o estado de dar segurança aos indivíduos. Houve certa desconstrução da política no sentido da coletividade. O público foi "dando" espaço ao privado. Com isso a centralidade não é mais o debate político de interesse político, mas sim os interesses de mercado de consumo, fragilizando a participação e intervenção dos indivíduos a não ser submisso e obediente ao que o Estado liberal ordena. A democracia liberal nada mais é do que ser um Estado guardião e mediador de grupos e indivíduos, enquanto sujeitos inseridos no mercado. É o "homem modulado", como afirma Bauman. "O homem modulado, o mais notável produto da sociedade moderna (...), o homem modulado não tem perfil nem função predeterminadas" (2000, p. 161). Isso torna as pessoas dependentes, submissas ao sistema liberal. Assim, tem-se um tipo de "democracia" que exclui a grande maioria da população mundial. E a renda básica da população pobre talvez possa ter algum poder de consumo no mercado. Como proposição diante disso, Bauman descreve que "só quando for removido o peso do 'ser e do não ser' e que o jogo do consumo, seu valor e conveniência, poderão tornar-se uma questão de deliberação pública e de opção prática" (2000, p. 190). Assim, pode-se exercer a liberdade individual e talvez viabilizar atitudes coletivas em prol do bem comum. É um posicionamento crítico frente à modernidade e postura do autor, defendida em seu livro "Modernidade e ambivalência"[7], caminho que aponta também em outras obras em prol da emancipação. Para conseguir a emancipação é necessária uma razão humanizadora, cidadã que participa da sociedade de maneira organizada.

Segundo Bauman, tal caminho pode ser construído com pensamento crítico em "defesa da autonomia, da liberdade de escolha de autoafirmação humanas, do direito de ser e permanecer diferente" (BAUMAN, 2001, p. 37). Tal crítica é que o indivíduo vai e vem em liberdade. Está aberto a questionamentos e reflexões, que flui

[7] A ambivalência caracteriza-se pela dificuldade que se enfrenta de nomear, ordenar, de dar sentido ao mundo. São situações que se enfrenta diante da desordem e da ordem dentro do mundo civilizatório ocidental, em que se pode ter dificuldade de posicionamento adequado diante de determinada situação, para que se possa encontrar segurança, de fazer opções diante das diferentes situações da existência. Diante de tal compreensão, é inerente, lógica, desse processo civilizatório e não especificidade da contemporaneidade (BAUMAN, 1999, p. 09).

pela sociedade, no tempo e no espaço, em poder reclamar ao sentir-se lesado, reivindicar seus direitos; porém, ser responsável pelo seu agir e pelas reações decorrentes de seus atos. Pensa-se que aqui o autor interpela as atitudes dos intelectuais diante da modernidade e dos "apetites totalitários", opressores do contexto. O papel da crítica ou da teoria crítica é tencionar o existente, a realidade controversa em que se vive.

Pensa-se que esse é um caminho real, que pode ser percorrido como filosofia de responsabilidade política. Possibilidade a ser construída sempre, de maneira permanente, no contexto vivido por pessoas seja individual ou coletivamente, em espaços públicos e/ou privados, desde que exista diálogo respeitoso e responsável com as pessoas. É em meio à contingência, à ambivalência, à ambiguidade do mundo, da vida que se enfrenta, a ideologia liberal, os sinais de totalitarismo, de escravidão humana. É em meio a essa comunidade que é possível apontar para a construção do sujeito ético, autônomo, que se emancipa, que se educa e exige seus direitos fundamentais. Não o direito de ser obediente e de escolher somente o que a sociedade de consumo, o mercado oferecem, mas o sujeito que é protagonista de sua emancipação educativa no mundo que o circunda. Pode ser um caminho que se constrói com cidadania, com exigências e com condições garantidas pelo Estado. Como diria Arendt, o ser fabrica o mundo. Já nasce em um mundo pré-fabricado, pré-determinado. Sabendo que mundo é esse, pode dar direção e dimensioná-lo com o pensar e o agir. Para isso, precisa do entendimento nesse mundo e condições públicas para que possa ter atitudes que cuidam da vida de todos. A "arena pública" (BAUMAN, 2013, p 109) que seja espaço de entrar, olhar, ouvir e agir para todos.

INDICAÇÕES DE LEITURA

BAUMAN, Z. **Globalização**: as consequências humanas. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

SENNETT, R. **O declínio do homem público**: as tiranias da intimidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

REFERÊNCIAS

ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro.** 7.ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

ARENDT, H. **A condição humana.** 12. ed. ver. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

BAUMAN, Zygmunt. **Danos colaterais:** desigualdades sociais numa era global. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

BAUMAN, Zygmunt. M**odernidade líquida.** Tradução Plínio Dientzien. – Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

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

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência.** Tradução Marcus Penchel. – Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BAUMAN, Zygmunt**. O mal estar da pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

GARCIA, Claudio Boeira. Acontecimento e Compreensão. **Filosofia e crítica:** Festschrift dos 50 anos do Curso de Filosofia da Unijuí/ organizadores ArnildoPommer, Paulo Denisar Fraga, Paulo Rudi Scheider – Ijuí: Ed. Unijuí, 2007. – p. 151-164.

RAZÃO LEGISLATIVA

Altair Alberto Fávero – Evandro Consaltér – Junior Bufon Centenaro

O sonho de uma "razão legisladora" e a prática de um "Estado jardineiro" são as metáforas utilizadas por Bauman (1999) para descrever o casamento entre filósofos e governantes modernos para constituir o império da ordem e eliminar o desconforto da ambivalência. A "sociedade racionalmente planejada" ressalta Bauman (1999, p. 29-30), tornou-se a causa final do Estado moderno que "nasceu como uma força missionária, proselitista, de cruzada, empenhado em submeter às populações dominadas a um exame completo de modo a transformá-las numa sociedade ordeira, afinada com os preceitos da razão". O projeto ditado pela autoridade da "Razão" forneceria os critérios para avaliar a realidade, no sentido de "dividir a população em plantas úteis a serem estimuladas e cuidadosamente cultivadas e ervas daninhas a serem removidas ou arrancadas". O filósofo tornar-se-ia "porta-voz" da razão, como muito bem expressou Kant em sua *Crítica da razão pura*, pois cabe à filosofia assumir a tarefa de "poder legislativo". Assim, servir a todos os homens para que transcendam o senso comum; e, com isso, atinjam "a perfeição da cultura da razão humana" como resultado do cultivo da "perfeição harmoniosa do pensamento". Os filósofos modernos, cada um ao seu modo, reforçaram, de todas as formas, o papel decisivo da razão legisladora para direcionar o pensamento no caminho certo. "Legislar e impor as leis da razão", destaca Bauman (1999, p.31, grifos do autor), "é o *fardo* daqueles poucos conhecedores da verdade, os filósofos [e] são chamados a realizar a tarefa sem a qual a felicidade dos muitos jamais será alcançada".

Bauman (2010) explica que os *philosophes* da modernidade (conhecidos como *intelectuais* no início do século XX) assumiram notoriedade e status de poder no ambiente social e na política moderna por uma série de condições. Embora não fossem de uma escola de pensamento única, em poucos lugares e épocas, "nos quais a camada educada e pensante da sociedade foi vista – tanto pelos outros quanto por si mesma - como grupo unificado e compacto, capaz de comparar-se aos *philosophes* na França do terceiro quarto do século XVIII" (BAUMAN, 2010, p. 44). As condições não ficaram cerceadas à França naquele período específico; porém, juntas, produziram consequências sem precedentes e até hoje não repetidas.

A primeira delas é que no terceiro quarto do século XVIII (por volta de 1775), a "monarquia absolutista estava prestes a atingir sua maturidade – a revelar tanto sua fraqueza quanto a sua força" na consolidação do Estado moderno (BAUMAN, 2010, p. 45). A segunda condição, apresentada por Bauman, foi "a falência da velha classe dominante, a nobreza, que deixou duas enormes lacunas" para a reprodução

da ordem social: "era necessário um novo conceito de controle social, assim como uma nova fórmula de legitimação da autoridade política" (2010, p. 45). A terceira caracteriza-se pela competição em torno do manto da classe política, com o vazio deixado pela velha nobreza. Para Bauman (2010, p. 45), um "leilão, aberto a lances competitivos". Como quarta condição, aparece a característica peculiar dos *philosophes* franceses de imaginarem-se como intelectuais distintos da sociedade como um todo. A quinta condição, nas palavras do próprio Bauman, "embora desligados de quaisquer instituições e desobrigados de qualquer lealdade decisiva, [...], eram muito mais que uma coleção de indivíduos", eles formavam um grupo cerrado, "vinculado por uma densa rede de comunicação: a *République des Lettres*, as *sociétés de pensée*" (2010, p. 45). Como sexta condição aparecem as características do século XVIII, como "o século" da administração, gerência e organização da sociedade pelo Estado, em superação do modelo feudal de poder político, centrado na propriedade fundiária. A aristocracia, embora mantivesse propriedades e riquezas, perdeu o seu papel como classe política. Em síntese, nesse período, consolidou-se uma compreensão de que "o poder político deixou de vir ao nobre 'por direito', como parte da herança de terras" (BAUMAN, 2010, p. 47).

A nobreza cada vez mais começa a ser discutida como função (*profession* ou *vocation*) em distanciamento de uma compreensão de nobreza como linhagem (*race* e *vertu*). Disso decorre que a virtude "não era um dom de nascimento, mas uma qualidade a ser adquirida ou merecida"; e, além disso, "a *vertu* só poderia ser alcançada pela instrução", ou seja, "uma questão de educação orientada, e não apenas de expor propensões inatas" (BAUMAN, 2010, p. 53). É importante salientar que a nobreza, como ideal de excelência e legitimação, manteve-se dissociada da hereditariedade e da linhagem. Segundo Bauman, "para adquirir excelência, os homens precisavam ser instruídos", necessitavam de "professores, daqueles que sabiam", pois "é a experiência de passar pela mão de professores que se torna a etapa decisiva do caminho para a *vertu*" (2010, p. 55).

Essa transformação, embora gradual, mas profunda na organização do poder político, deu aos *philosophes* legitimidade na condução de um projeto de poder guiado, segundo eles, pelas luzes da razão, que só eles poderiam transplantar, seja aos nobres da aristocracia, seja às outras classes menos favorecidas. Os parâmetros utópicos e arquétipos dos intelectuais modernos difundiram-se, porque "eles [os *philosophes*] *se tornaram* um público, *criaram* opinião pública e, por essa criação, adquiriram uma autoridade que os capacitou a negociar ou competir com o poder de outros que 'controlavam as rédeas do governo'" (BAUMAN, 2010, p. 56, grifos do autor). A velha nobreza nunca conseguiu, segundo Bauman, liderar a opinião pública como os intelectuais o fizeram. Com uma nova sociabilidade política, baseada na opinião, discussão e debate em cafés, salões, teatros, os *philosophes* proporcionaram uma "visão externa dos problemas" que, aos olhos dos legisladores, pareciam questões de ação prática (BAUMAN, 2010, p. 57).

A sociedade dos *lettres* autoafirmava-se crítica da hierarquia eclesiástica, na qual intelectuais e escritores fundavam-se em verdades transcendentais e estáveis. A horizontalidade da *République des Lettres* estabeleceu novas bases e o consenso passou a ser a corte de apelação. Para Bauman, isso significou "uma liberdade em relação às estruturas verticais bem-definidas de poder que repercutia em suas consciências como liberdade de pensamento" (2010, p. 57). Diferentemente dos intelectuais alemães, os franceses não ocupavam cargos públicos e "ganhavam a vida numa variedade tão ampla de ofícios e instituições que suas respectivas dependências se neutralizavam reciprocamente" (2010, p. 58). Esse é um traço muito relevador da independência dos *philosophes* em relação às instituições tradicionais, detentoras de poder, o que lhes dava a imagem de um grupo separado (seleto), distinto do restante da sociedade.

Bauman alerta para um detalhe sobre a suposta liberdade de vínculos ou de obrigações funcionais dos intelectuais, que lhes daria a características de se relacionarem apenas com as ideias. "Estas são, claro, suposições contrafactuais, pois os cidadãos da *République des Lettres* diferiam uns dos outros em todos os aspectos concebíveis. Como na sociedade mais ampla, eram ricos e pobres, poderosos e desprovidos de poder, bem relacionados ou proscritos entre si" (BAUMAN, 2010, p. 58). Apesar das posições diferentes dos membros, o poder a ser evocado era unicamente o da ideia, do argumento, da lógica e do consenso. Nesse sentido, Bauman apresenta uma definição lapidar da razão legislativa:

> Como a opinião humana é único fundamento social da nova certeza, a discussão é a via de régia para a verdade. Esta é feita pelo homem; a razão humana é a mais alta autoridade; o homem é autossuficiente como força ordenadora da realidade humana; a realidade é ela mesma maleável, pronta a ser feita, desfeita e refeita segundo a vontade – boa ou má – do ser humano. Um ambiente integrado com exclusividade pelo debate e opinião de indivíduos socialmente indefinidos é refletido numa visão do mundo modelado pela vontade e remodelado pela vontade subjetiva (BAUMAN, 2010, p. 59).

Dessa forma, pelo exercício da razão, a sociedade poderia ser projetada, ordenada, reconstruída segundo a vontade humana. A *République des Lettres* representava um modo de vida, um conjunto de convenções que tornavam essa rede operacional e influente. As condições da existência da *République* emergiram em uma situação política e histórica muito peculiar e ainda não repetida, de uma área de ação autônoma, livre da intervenção dos poderes políticos. Nas palavras de Bauman, "essa situação durou tempo o suficiente para possibilitar que o novo modo de vida se institucionaliza as reviravoltas mais recentes da história política" (2010, p. 59). O poder monárquico do Estado, no período problematizado por Bauman, buscava experiências para reformar o corpo social, que parecia transformável. Para isso, era preciso um projeto para uma sociedade melhor. Assim, eram necessários intelectuais, conselheiros, aqueles que melhor compreendiam a "voz da razão". "Quando consultados sobre tais questões, os cidadãos da *République des Lettres* só podiam

responder projetando na imensa tela da 'boa sociedade' o que melhor conheciam e aquilo com que mais se satisfaziam: seu próprio modo de vida" (BAUMAN, 2010, p. 60, grifo do autor).

A modernidade dos iluministas representou, dessa forma, ruptura com o antigo regime. Filósofos e governantes modernos encontraram na razão legislativa a justificativa e as armas necessárias para combater os inimigos no reino político (os paroquialismos tradicionais) quanto no reino intelectual (as escolas dogmáticas). A razão legislativa encampada por governantes e filósofos modernos teria a grande tarefa de "tornar clara e nítida a fronteira da estrutura orgânica", "excluir o medo", "instaurar e manter a ordem" e "expurgar a *ambivalência*" (BAUMAN, 1999, p. 33, grifos do autor).

"No reino político", pontua Bauman (1999, p. 33), "expurgar a ambivalência significa segregar ou deportar os estranhos, sancionar alguns poderes locais e colocar fora da lei aqueles não sancionados". De igual maneira, "no reino intelectual, expurgar a ambivalência significa acima de tudo deslegitimar todos os campos de conhecimento filosoficamente incontrolados ou incontroláveis". Foi dessa forma que o senso comum foi banido ou invalidado como um conhecimento seguro, sendo compreendido como "mera crença", "superstição", "preconceito" ou "ignorância". A razão elevada à condição de "suprema legisladora" teria a função segregadora de distinguir o senso comum do "verdadeiro conhecimento", definir o conhecimento válido e seguro em detrimento do conhecimento da "mera opinião" e, portanto, duvidoso.

De maneira similar e de forma correlata à ideia de "razão legisladora", a prática de um "Estado jardineiro" e de uma "política fundadora" foi levada adiante pelo nascente Estado moderno. Cabia ao Estado tomar todas as medidas necessárias para instaurar uma sociedade sadia e ordeira, capaz de domesticar forças naturais caóticas que pudessem colocar em risco o projeto moderno. Eliminar ervas daninhas que prejudicam o desenvolvimento das plantas saudáveis tornou-se, nas palavras de Bauman (1999, p. 38), "produto legítimo do espírito moderno, daquela ânsia de auxiliar e apressar o progresso da humanidade rumo à perfeição que foi por toda parte a mais eminente marca da era moderna". Havia forte crença, alimentada por uma "visão otimista" do progresso científico e industrial, de que o "Estado jardineiro", instruído pela "razão legislativa", seria enfim capaz de promover reforma social na vida cotidiana e de que "os problemas sociais poderiam ser finalmente resolvidos".

A ideia de eliminar as "ervas daninhas" e constituir uma sociedade ordeira foi amplamente perseguida na modernidade, inclusive no século XX, e ainda presente em nosso meio. Eliminar todos os elementos que se desviavam da norma passou a ser a narrativa de certos grupos que se autoproclamaram portadores da razão legislativa e assumiram o poder político para efetivá-la. A "eugenia nazista" representa uma triste página de classificação, racismo, preconceito e extermínio de quem não se encaixava dentro da norma. "A visão nazista de uma sociedade harmoniosa, ordeira, sem desvios", denuncia Bauman (1999, p.38), "extraía sua legitimidade e atração dessas

visões e crenças já firmemente arraigas na mente do público ao longo do século e meio de história pós-iluminista, repleta de propagandas cientificistas e exibição visual da assombrosa potência da tecnologia moderna".

INDICAÇÃO DE LEITURA

FÁVERO, Altair Alberto. Racionalidade e educação numa perspectiva habermasiana. In: FÁVERO, Altair Alberto; DALBOSCO, Claudio Almir; MÜHL, Eldon Henrique (Orgs.). **Filosofia, educação e sociedade.** Passo Fundo: Editora UPF, 2003, p.13-36.

NOVAES, Adauto (org.). **A crise da razão.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Bauman sobre Bauman**: Diálogos com Deith Tester**.** Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e intérpretes:** sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais**.** Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência.** Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

FAVERO, Altair Alberto; CENTENARO, Junior Bufon. A dialética entre a normatização e a interpretação: a autoridade docente na modernidade líquida de Bauman. Revista Educação em Questão, v. 57, n. 52, 28 fev. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/educacaoemquestao/article/view/15883>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2020.

FÁVERO, Altair Alberto; FÁVERO, Alcemira Maria; TONIETO, Carina. A tensão entre ambivalência e a ordem: possibilidades educacionais da solidariedade na perspectiva de Bauman. In: FÁVERO, A. A.; TONIETO, C.; CONSALTÉR, E. (orgs.). **Leituras sobre Zygmunt Bauman e a educação.** Curitiba: CRV, 2019, p.23-36.

RELACIONAMENTOS

Mariana Domitila Padovani Martins

Quando Zygmunt Bauman (2004) discute sobre relacionamentos humanos e suas novas perspectivas, seja no campo amoroso, amigável ou profissional, afirma ser importante atentar-se a uma diferença significativa entre dois elementos influenciadores: comunidade e rede. Para o autor, a comunidade precede o indivíduo, pois o mesmo nasce na comunidade; ao contrário da rede, que é feita e mantida viva por duas atividades diferentes: conectar-se e desconectar-se. Portanto, dentro da rede, o indivíduo encontra diversas possibilidades de "ser e estar" com outros indivíduos, o que pode resultar em identificação ou repulsão cognitiva, comportamental e física entre os envolvidos. Seja *online* ou *offline*, nas redes sociais virtuais ou nos corredores presenciais da vida, os sujeitos líquidos, segundo Bauman (2004), encantam-se com as facilidades desse "conectar-se e desconectar-se", pois a ação não condiciona grande ou nenhuma responsabilidade por parte deles, sendo mais leve, fluida; consequentemente, mais líquida.

Bauman (2016, p. 09) define o fenômeno contemporâneo como Interregno, "no qual estamos vivendo agora: um espaço e um tempo estendidos, móveis e imateriais, sobre os quais reina o princípio da heterogenia de fins, talvez como nunca antes. Uma desordem que é nova, mas ainda assim babélica". Na sociedade atual gosta-se e desgosta-se tão rapidamente quanto o ato de se trocar de roupa ou escovar os dentes, em que os laços sociais já nascem e morrem bastante fragilizados. Uma sociedade com muitas possibilidades de "contatos", relações, relacionamentos interpessoais, que florescem rapidamente e morrem muitas vezes por detalhes que, em outros tempos passados, não fariam diferença ou seriam tolerados naturalmente.

> Eles garantem que seu desejo, paixão, objetivo ou sonho, é "relacionar-se". Mas será que na verdade não estão preocupados principalmente em evitar que suas relações acabem congeladas e coaguladas? Estão mesmo procurando relacionamentos duradouros, como dizem, ou seu maior desejo é que eles sejam leves e frouxos, de tal modo que [...] "cairiam sobre os ombros como um manto leve", possam "ser postos de lado a qualquer momento"? (BAUMAN, 2004, p.11).
>
> Relacionamentos são investimentos como quaisquer outros, mas será que alguma vez lhe ocorreria fazer juras de lealdade às ações que acabou de "adquirir"? Jurar ser fiel para sempre, nos bons e maus momentos, na riqueza e na pobreza, "até que a morte nos separe"? Nunca olhar para os lados, onde (quem sabe?) prêmios maiores podem estar acenando? (BAUMAN, 2004, p. 29).

Bauman (2018) também considera que as novas tecnologias, assim como seus aplicativos de comunicação instantânea e imediata, medeiam e potencializam, por diversas vezes aproximações, reaproximações e afastamentos de maneira quase que "fast food". Agilizam e facilitam contatos, possibilitando, teoricamente, troca de ideias, conteúdos e interações muito mais abrangentes e inclusivas, uma vez que, praticamente, suporta variados contatos ao mesmo tempo. Por outro lado, também possibilita a formação constante e mais confortante de "tribos", pois oferece para o sujeito, ou se preferir "ao usuário", um banquete de dispostos selecionadores, simplificadores e, se necessários, limitados no tempo (com prazos de validade, pois em algum momento não servirão mais, pois estarão desatualizados). É simples e rápido, principalmente por meio da tecnologia como, por exemplo, no caso das mídias sociais, adicionarem, curtirem, comentarem, compartilharem e postarem somente aquilo ou aqueles que são "parecidos com você". A "identificação" e a "personalização" prevalecem frente ao mundo de diversas possibilidades e percepções. O novo atrai; porém, o diferente pode dar trabalho, exige esforço maior. O mundo globalizado, ao invés de parecer cada vez maior, se reduz em um formato cada vez menor e compacto, leve, praticamente cabendo no bolso, em um formato de celular.

De acordo com MARTINS (2020), é também interessante observar que,

> [...] num cenário repleto de possibilidades e contatos, por vezes, personalizados e tribalizados, o sujeito da sociedade contemporânea percebe-se e sente-se invariavelmente sozinho no meio da multidão (selecionada por ele ou não). Estar só, ora é desejo, ora é repulsivo e tenebroso. Os cuidados com o "Eu", assim como com a necessidade (ou imposição) do autoconhecimento, autodesenvolvimento e autoaprimoramento acabam por pesar sobre os ombros do indivíduo sujeitado.

Nesse sentido, observa-se, dentro do contexto líquido, a capacidade que "pensamos ou sentimos ter" de apagar fatos, bloquear pessoas, excluir conceitos e encontrar outras possibilidades sempre melhores que as atuais. Pensamos ou sentimos e não necessariamente temos, pois histórica, social e psicologicamente somos seres impulsivos, com necessidade de comunicação e contatos presenciais frente aos estímulos específicos. O que significa dizer que a longo ou curto prazo sentiremos as consequências do ato do apagar, bloquear e excluir. O problema que aqui se apresenta é que não estamos, na maioria das vezes, acostumados a lidar com essas consequências e sentimentos que geralmente se refletem em nossa autoestima, autorrealização e, consequentemente, em nossa atitude para com os "outros", o que denota certa infantilização do adulto contemporâneo, frente às circunstâncias das várias áreas da vida. Por vezes, "terceirizando" a responsabilidade dos resultados insatisfatórios, de seus atos, muitas vezes para os "outros". Paralelo a essa característica, percebemos um mercado em crescente movimentação: produtos e serviços, principalmente de autoajuda que, de algum modo, prometem de forma rápida e eficaz evitar e superar dores, problemas e "magicamente" resolver tudo o que se desejar, sendo constantemente "feliz" em qualquer momento e qualquer hora.

As histórias de riqueza e/ou sucesso rápido, sem esforço;

> [...] se ajustam particularmente bem ao espírito de nossa era líquido-moderna porque, diferentemente das histórias do início da era moderna, [...], elas mantêm silêncio sobre os temas desconfortáveis, espinhosos e mesmo angustiantes da paciência, do trabalho duro, e do autossacrifício, antes considerados necessários para o sucesso na vida. (BAUMAN, 2009, p. 95).

Assim, como competições, sorteios, *reality show* e "gurus" portadores dos segredos de como pensar e se comportar, por exemplo, para ser feliz! Propostas que podem proporcionar riqueza, sucesso, amor, entre outros desejos, muito rapidamente; "como na fada madrinha da história de Cinderela, famosa por evocar uma carruagem, despejando ouro de uma abóbora " (BAUMAN, 2009, p. 95).

Desse modo, deletar, bloquear, evitar e apagar aquilo (ou aquele) que incomoda, é desejo e possibilidade, em tempos líquidos e, certamente, pode trazer consequências a longo ou curto prazo. Basta observar o número de doenças psicológicas que cresceram nos últimos tempos em nossa sociedade e, consequentemente, o crescimento da indústria e do mercado farmacêutico e seus remédios, também "da felicidade". Exemplo disso é o relatório global, lançado pela Organização Mundial da Saúde[1], em que o número de casos de depressão, aumentou 18% entre 2005 e 2015: são 322 milhões de pessoas em todo o mundo, a maioria mulheres. No Brasil, a depressão atinge 11,5 milhões de pessoas (5,8% da população), enquanto distúrbios relacionados à ansiedade afetam mais de 18,6 milhões de brasileiros (9,3% da população). Desse modo, dados da Interfarma (Associação da Indústria Farmacêutica de Pesquisa) mostram que, no Brasil, o mercado farmacêutico teve um período de auge nos últimos dez anos, com crescimento médio acima de dois dígitos. Nesse contexto, o mercado brasileiro atingiu R$ 62 bilhões, em 2015, o sétimo maior mercado mundial. Mesmo com perspectivas estáveis para a economia brasileira; dados das principais consultorias internacionais ainda estimam crescimento de 7,9% a.a. entre 2015 e 2020 para o segmento de varejo. Coincidentemente, o Sindicato da Indústria de Produtos Farmacêuticos - Sindusfarma[2] realizou estudo sobre o perfil da indústria farmacêutica, em 2018, e constatou que o crescimento significativo do mercado está relacionado ao aumento da expectativa de vida, maior preocupação com a saúde, aumento de doenças psicológicas, avanços tecnológicos, crescimento no mercado de genéricos, gestão competitiva de indústrias, lançamentos, avanço de biotecnologia, fusões e aquisições, entre outros fatores.

[1] ORG, Nações Unidas Brasil. **OMS registra aumento de casos de depressão em todo o mundo**: no Brasil são 11,5 milhões de pessoas. (23-02-2017). Disponível em: <https://nacoesunidas.org/oms-registra-aumento-de-casos-de-depressao-em-todo-o-mundo-no-brasil-sao-115-milhoes-de-pessoas/>. Acesso em 02 março de 2019.

[2] SINDUSFARMA. **O perfil da indústria farmacêutica em 2018**. Disponível em: <http://sindusfarma.org.br/cadastro/index.php/site>. Acesso em 02 março de 2019.

> Uma vez aceito que, pra toda afecção e desconforto causados pelos problemas e atribulações normais da vida cotidiana, existe (deve haver, haverá) um remédio comprável na farmácia mais próxima, a possibilidade de frustração com os medicamentos "que melhoram a qualidade da vida" permanece como fonte de infinito desapontamento para seus consumidores e fonte de infinitos lucros para vendedores, distribuidores e publicitários. Cada nova droga introduzida para substituir a anterior, já desacreditada, tende a ser vendida por um preço mais alto [...]. (BAUMAN, 2011, p. 96).

Frente a tal comportamento, aparentemente infantilizado, reforça-se a busca constante da felicidade inacabável e, paradoxalmente, o variável aumento de frustrações advindas dessas ilusões líquidas, como ansiedade e insegurança, navegantes do mar de incertezas líquido-modernas.

Assim, segundo Bauman (2011), vivenciamos uma sociedade também do medo e da reação, muitas vezes exacerbada, de sujeitos buscando sobrevivência, proteção, principalmente autoproteção nesse universo de perdas e ganhos.

Conforme reforça o filósofo francês Gilles Lipovetsky (2007), "o neo-adulto que se liberta na Disney não recai na infância, ele se diverte em infantilizar-se, em suspender o real num espaço-tempo limitado, brinca de crer, de fazer crer ou de fazer os outros crerem que é diferente de si próprio. Ele esquece, disfarça põe de lado passageiramente sua personalidade para fingir outra." (p. 72).

Portanto, entre o brincar das trocas do "ser e estar", os relacionamentos acontece e está cada vez mais efêmero, escorrendo entre os dedos da vida. Dentro daquilo que Bauman (2018) disse nas "salas de espelho" ou "câmaras de eco", em que os iguais se encontram e se enxergam "cegamente": "sou aquilo que posto, mas posso editar meus posts, o tempo todo, [...] cercando-me apenas de pessoas que concordam comigo." (p. 65). Ou seja, vivenciamos espaços e tempos repletos de sensação de liberdade. Principalmente, a liberdade de poder abandonar a sala ou câmera de eco quando desejarmos e rapidamente criarmos outra mais moderna, interessante e atraente às nossas necessidades, como indivíduos possivelmente infantilizados em tempos líquidos.

INDICAÇÕES DE LEITURA

FREIRE, Ana Maria Araújo. **Nós dois**. São Paulo: Paz e Terra, 2013.

GOFFMAN, Erving. **A representação do Eu na vida cotidiana**. 14. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

HAN, Byung-Chul. **Agonia do Eros**. 2. ed. Petrópolis, Vozes, 2019.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**. Sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

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

BAUMAN, Zygmunt. **44 cartas do mundo líquido-moderno**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011

BAUMAN, Zygmunt. **A riqueza de poucos beneficia todos nós?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2015.

BAUMAN, Zygmunt. **Babel**: Entre a incerteza e a esperança. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

BAUMAN, Zygmunt; RAUD, Rein. **A individualidade numa época de incertezas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

LIPOVETSKY, Gilles. **A felicidade paradoxal**: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

MARTINS, Mariana Domitila Padovani. **Experiências no cotidiano escolar do ensino superior**: a prática do diálogo freireano em tempos líquidos. 288f Tese (Doutorado em Educação) - Universidade de Sorocaba / SP. Eliete Jussara Nogueira, UNISO, 2020.

RETROTOPIA

Mariana Domitila Padovani Martins

Entre diversas temáticas, Bauman (2017a) esclarece que a sociedade líquido-moderna, tão fluida e preocupada com as necessidades do presente e do futuro, na teoria, por assim dizer, parece, também; talvez pelo excesso de "Interregno" - sem saber o que fazer, para onde e como fazer e ir, por exemplo - expressar-se cada vez mais paradoxalmente, com indícios nostálgicos, em alguns momentos, em que indivíduos buscam modos de operar, de agir no dia a dia, muito parecidos com os modelos já testados e aplicados no passado. Algo que ressoa efeitos em várias áreas da vida, como economia, família, política e educação, etc. O que é certo e o que é errado? O que é descente e moral? O que é seguro e estável? São perguntas respondidas com primor (e rapidez), como exige o Mundo líquido, para proporcionar "certa sensação de segurança e ao mesmo tempo, paradoxalmente, sensação de liberdade". Essa característica, segundo Bauman, tende a ser preferência em muitos sentidos.

> De modo paradoxal, o passado fornece um local de construção muitíssimo conveniente e, de muitos modos, mais atraente e tentador para tais zonas de conforto. Também de modo paradoxal – pois acreditamos que ele seja um armazém de faits accomplis irrevogáveis, semeado de vácuos impossíveis de preencher em retrospecto. (BAUMAN, 2017a, p. 65).

O retorno a valores aparentemente sólidos, para um Mundo líquido, passa a ser reflexo da própria liquidez. Uma ilusão perigosa em muitos aspectos, citada e exemplificada por Bauman, em sua obra Retrotopia (2017a). Para o autor, o século XX começou com uma utopia futurista e acabou com nostalgia, onde o mundo aqui e agora nada mais é do que apenas um, entre um número indefinível de mundos possíveis e fragmentados – passados, presentes e futuros. Desse modo, estariam surgindo "retrotopias": visões instaladas em um passado perdido/roubado/ abandonado, mas que não morreu, em vez de se ligarem a um futuro "ainda, todavia por nascer" e, segundo ele, justamente por isso inexistente. Segundo MARTINS (2019, p. 162), "fiel ao espírito utópico, a retrotopia deriva seu estímulo da esperança de reconciliar, finalmente (os valores tão essenciais para a humanidade), como segurança e liberdade"; conceitos trabalhados e explorados pelo autor em outras obras, como A Arte da Vida (2009) e Identidade (2005), sendo que, até o momento, essa possibilidade mostra-se muito improvável dentro da visão do desenvolvimento humano e social – sendo talvez uma busca infantilizada, em que se espera conquistar o tudo, o tempo todo e de um modo específico e adequado ao que se deseja. Satisfazer a muitos de forma personalizada e especial.

Afirma que não somos capazes de regular a nós mesmos e que estamos nos aproximando do mundo pré-Leviatã de Hobbes, onde o viver se estabelece como se fosse um teatro de guerra (uma guerra de todos contra todos, em que o outro sempre é suspeito); provavelmente, devido ao não conhecimento e aplicabilidade de qualquer sistema político e regulatório. Desse modo, Bauman propõe uma reflexão, comparando nossa sociedade líquido-moderna com a sociedade estudada por Thomas Hobbes, na obra Leviatã. "A agressividade humana endêmica que repetidas vezes resulta em propensão à violência, não parece ter sido absolutamente mitigada, e menos ainda extinta; ela está muito viva e sempre pronta a eclodir sem muito preâmbulo – ou sem nenhum aviso." (Bauman, 2017a, p.19).

Ele explica a provável tendência de nossa sociedade contemporânea em buscar, por meio de uma visão nostálgica, soluções autoritárias, relacionadas à regulação social, entendendo que o indivíduo seria por natureza, um predador do próprio indivíduo, ou seja, egoísta, focado simplesmente em suas próprias necessidades e satisfações, que usa da violência, do ódio e da dor para conseguir aquilo que deseja ou acredita que mereça. O "outro", nesse contexto, passa a ser o inimigo eterno e a competição por espaços, direitos e prazeres, proporciona um temperamento social de exclusão e indiferença.

O autor apresenta indícios de uma população que parece, ora ou outra, desejar um poder determinante, talvez com um soberano absoluto, impondo limites e leis advindas de um olhar autoritário e forte, em que a regulação e a obediência, "ilusoriamente", evitariam a possível barbárie provocada pelo indivíduo incapaz de se autorregular enquanto sujeito social, devido sua natureza egoísta e perversa.

Regras firmes, impostas e seguidas que, se quebradas, podem levar a punições radicais, abrindo espaço para uma "violência boa" que, segundo Bauman, ao que tudo indica, estaríamos nos estabelecendo em uma perspectiva de guerra, de exaustão contínua e jamais decisiva entre a "violência boa" (praticada a serviço da lei e da ordem, seja lá como isso for definido) e a "violência má" (perpetrada com o propósito de minar, romper e incapacitar a interpretação corrente de lei e ordem). "Má" também por sua insidiosa tentação de compelir as forças da "boa violência" e adotar ferramentas e estratégias de sua inimiga. "Nós devemos classificar a noção de um mundo livre de violência talvez entre as mais belas – embora também, infelizmente, a mais fora de alcance – das utopias." (BAUMAN, 2017a, p.22).

Depois de variadas reflexões e exemplos de uma sociedade desiquilibrada e desorientada, Bauman (2017a) afirma que estamos de volta (ou a caminho de voltar) ao mundo de Hobbes. Porém, explica que dessa vez estamos em condição um pouco diferente, onde a guerra de todos contra todos não seria pela ausência de um Leviatã todo-poderoso, mas sim pela copresença de numerosos Leviatãs que funcionam muito mal e fracassam no desempenho das tarefas.

Segundo MARTINS (2020, p. 54),

> [...] supondo que nossa sociedade esteja cada vez mais dividida, estabelecendo separações entre "nós" e "eles", (entendendo-se esses "eles", também aqueles desprovidos de alimentos, moradia, higiene e condições dignas de

> sobrevivência, que encontramos nos "semáforos da vida", mas nem sempre enxergamos", Bauman, por meio de conceitos relacionados ao Tribalismo e citando filósofos e sociólogos como Antonio Gramsci, Luc Boltanski e David Lowenthal, propõe questões usando o exemplo do engajamento empresarial, que busca respeitar as individualidades dos profissionais ao mesmo tempo que deseja respeitar e atender de maneira assertiva seus próprios interesses como organização, ou seja, proporcionando para os que fazem parte da empresa, a ilusão de conseguir pertencer totalmente a uma comunidade sem perder a consciência individual.

Isso pode significar a existência de funcionários motivados a trabalhar em equipe, reconhecidos individualmente e, por consequência, ambiente de trabalho onde impera um temperamento mais competitivo. Um paradoxo em que a relação entre passado e futuro almeja tribos isoladas que se diferenciam uma das outras. Reforça, também, algo já abordado em suas últimas obras, de forma intensa, principalmente, em Estranhos à nossa porta (2017b) - devido aos últimos atentados terroristas, guerras civis e problemáticas do tipo – o modo como os estrangeiros imigrantes são vistos e tratados atualmente - como os estranhos na sociedade - discutindo a repulsa que parecemos ter com os "outros"; portanto, os estranhos, que, de algum modo, podem nos ameaçar.

Outro ponto interessante, trabalhado por Bauman, é a sugestão de que seríamos estrangeiros em relação ao passado e ao futuro, buscando incessantemente sensações, prazeres, conforto e soluções por meio de ideologias, padrões comportamentais e estilos de vida; assim como objetos, produtos e serviços também fomentados pela mídia: novelas, séries e filmes que remetem ao passado ou ao futuro, muitas vezes em forma de distopia.

Cita também os estudos referentes aos "millenials" – jovens que hoje estão no mercado de trabalho, enfrentando desafios de autoconfiança adulta e incertezas endêmicas da busca por uma posição social decente, satisfatória, gratificante e reconhecida. Expressam medo de perder aquilo que, muitas vezes, nem sequer conquistaram: medo do futuro repleto de necessidades e desejos crescentes e imediatistas.

> Para muitos de nós, a primeira coisa que salta à mente toda vez que se menciona a palavra "progresso" é a perspectiva de mais empregos para os seres humanos – empregos que exijam capacidades intelectuais tanto quanto manuais, já dissipadas – que estão fadados a desaparecer, substituídos por computadores e robôs controlados por computadores; e de colinas ainda mais íngremes, no alto das quais a batalha pela sobrevivência será necessariamente disputada. Segundo quase todas as pesquisas disponíveis, os "millenials" – os jovens que hoje estão entrando no mercado de trabalho, enfrentando os desafios da autoconfiança adulta e das incertezas endêmicas da busca por uma posição social decente, satisfatória, gratificante e reconhecida – são a primeira geração pós-guerra a expressar medo de perder, em vez de elevar, o status social alcançado por seus pais e que seus pais; a maioria dos "milenários" espera que o futuro piore e as suas condições de vida, em vez de pavimentar

> o caminho para as melhorias que marcou a história de vida de seus pais e que seus pais os ensinaram a esperar e a trabalhar por elas. (BAUMAN, 2017a, p. 59).

Assim, o paradoxo reafirma-se quando se observa que no passado encontram-se elementos que forçariam os sujeitos sociais a abrirem mão de suas preferências. Em últimas análises sobre o tribalismo, entende-se que as tribos são produtos da necessidade humana, de desbastar o incompreensível e, desse modo, reduzir a complexidade da condição existencial humana compartilhada a uma dimensão perceptível pelos sentidos humanos e inteligíveis: algo que pareça razoável.

Bauman (2017a) cita Michel Agier, pesquisador da natureza e das consequências da migração em massa, para refletir sobre estimativas de nos próximos 40 anos, nós termos 1 bilhão de "pessoas deslocadas:" Depois da globalização de capitais, mercadorias e imagens, chegou afinal a hora da globalização da humanidade. – Os deslocados são pessoas sem um lugar que seja seu e sem em lugar que possa ser "lugares nenhuns". Eis que se abre espaço para a problematização, que tematiza como "De volta à desigualdade", pois frente a essas características, até o momento, discutidas, percebe-se um movimento social, natural, que leva ao crescimento, ou melhor, ao retorno efetivo das tendências de desigualdade marcadas em nossa sociedade, em que os ricos ficam cada vez mais ricos (poucos ricos) e pobres cada vez mais pobres (muitos pobres) – temáticas, também bastante exploradas por Bauman (2016).

Marcas, linhas, grades e muros divisores, físicos, demográficos, econômicos, culturais, psicológicos, sociais, estéticos e, talvez, até abstratos, mas ainda assim experienciais. Um mundo globalizado que, ao invés de ampliar visões e acessibilidades, produzindo coletividade e reforçando tal grandiosidade, parece fazer, justa e efetivamente, o processo contrário: estaria cada vez menor e mais individualista. Para Bauman (2017a), na sociedade individualizada, a competição pelos benefícios universalmente desejados e ainda por cima em falta, só pode ser sentida como jogo de soma zero, pois o sucesso de todos é percebido como "minha derrota" e parece diminuir "minhas chances" já magras de "subir na vida".

Além disso, atualmente, o jogo das "aparências" impera e é fomentado e replicado pelo mundo virtual, com seus *likes*, seguidores e plataformas muito bem planejadas e estruturadas para atender as características hedonistas e narcisistas de uma sociedade como essa – ou melhor, como a nossa. Ser e estar, de acordo com os melhores grupos de referência (tribos) e, paradoxalmente, ao mesmo tempo (como se fosse possível), com respeito à própria personalidade e com exibição de um estilo marcante no jogo competitivo do não somente "ser alguém na vida" e sim "ser o melhor".

Dentro desse contexto competitivo e, em certos termos, limitante, Bauman (2017a) afirma que estamos indo ao encontro (ou reencontro) de necessidades humanas relacionadas à autodescoberta, à autoanálise ou mesmo à "Busca do Eu". Sozinhos no meio da multidão somos forçados a fazer introspecções contínuas, buscando também entender nossos valores, reais motivações e necessidades. Assim,

como entender de onde viemos, onde estamos e para onde vamos. Talvez, mais do mesmo; porém, agora com uma diferença: podemos publicar nossas descobertas e anseios para muitos e rapidamente por meio de nossas redes sociais! Uma boa representação da passagem do homem econômico para o homem psicológico. Compartilhar nossas "particularidades" mostra-se tarefa útil e necessária para fazer parte da sociedade líquido-moderna e do movimento da Retrotopia.

A partir disso, a demanda por serviços e produtos relacionados à autoajuda e à busca por "Gurus" detentores dos segredos para uma vida feliz e um Eu ideal, aumenta significativamente. Assim, segundo o autor, quando nós terceirizamos nossa vida íntima, a busca de significado, para os especialistas, alimentamos os fenômenos do automonitoramento e autoaprimoramento, pois a presença de "tutores" leva à "internalização" da responsabilidade. "Agora nós devemos culpar a nós mesmos por todos os problemas concebíveis." (BAUMAN, 2017a, p. 122).

Destaca também, em forma de alerta, que enquanto sujeitos sociais, governados por muitos e tendenciados a uma padronização (com características de um passado ilusoriamente seguro), somos pressionados a nos conformar e, de certo modo, segundo ele, nós desejamos isso, pois ao sermos guiados, eliminamos o medo de nos perdermos.

Bauman (2017a) afirma que o único e mais palpável caminho para uma sociedade mais equilibrada e focada no progresso coletivo e harmônico, seria o caminho da Cultura do Diálogo. Porém, ressalta - para que isso aconteça faz-se necessário olhar para "o outro" com respeito, tratando-o como "parceiro válido de diálogo".

No caminho do diálogo, BAUMAN (2017a, p.153-154) afirma ter encontrado, no discurso do Papa Francisco, respostas para as incertezas de um mundo líquido e destaca, em sua obra, a resposta de Papa Francisco:

> E a resposta é: a capacidade de diálogo e aqui eu cito verbatim, como deve ser estudada: "Se há uma palavra que devemos repetir, sem nunca nos cansarmos, é esta: diálogo. Somos convidados a promover uma cultura do diálogo, procurando por todos os meios abrir instâncias para o tornar possível e permitir-nos reconstruir o tecido social. A cultura do diálogo implica uma autêntica aprendizagem, uma disciplina que nos ajude a reconhecer o outro como um interlocutor válido, que nos permita ver o diferente, estrangeiro, o migrante, a pessoa que pertence a outra cultura como sujeito a ser ouvido, considerado e apreciado. [...] Esta cultura do diálogo, que deveria constar em todos os currículos escolares como eixo transversal das disciplinas, ajudará a incutir nas gerações jovens uma forma de resolver os conflitos diferente daquela a que os temos habituado. [...] Armemos o nosso povo com a cultura do diálogo e do encontro. O diálogo, com tudo o que implica, lembra-nos que ninguém se pode limitar a ser espectador, nem mero observador. Todos, desde o menor ao maior, são parte ativa na construção de uma sociedade integradora e reconciliadora.

O autor (2017a), quando cita o Papa, destaca ser uma das pouquíssimas figuras públicas a nos alertar acerca dos perigos de seguir os gestos de Pôncio Pilatos, lavando as mãos diante das consequências de aflições e tribulações atuais, das quais somos todos simultaneamente, em grau maior, vítimas e responsáveis. Enfatiza, também, a importância do papel da Educação nesse processo de capacitação do diálogo e da própria humanização dos seres humanos, para um "Ser e Estar" mais significativo condicionado a um dialogar mais efetivo.

INDICAÇÕES DE LEITURA

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1979.

BAUMAN, Zygmunt. **Mal líquido**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2019.

CASSOL, Claudionei Vicente; PITHAN DA SILVA, Sidinei. **O presente esquecido entre o saudosismo e o utopismo**: notas para pensar a educação. Educ. rev., Belo Horizonte , v. 36, e222954, 2020 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-46982020000100301&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 03 dez. 2020.

FREIRE, Paulo. **Conscientização:** Teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. São Paulo: Cortez e Moraez, 1980.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. **A Arte da Vida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **Babel**: Entre a incerteza e a esperança. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

BAUMAN, Zygmunt. **Retrotopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017a.

BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos à nossa porta**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017b.

MARTINS, Mariana Domitila Padovani. **Retrotopia**. REU, Sorocaba, SP, vol. 44, n. 1, p. 161 - 168, jun. 2018. Disponível em: <http://periodicos.uniso.br/ojs3/index.php/reu/article/view/3276/2981> Acesso em: 01 maio 2019.

MARTINS, Mariana Domitila Padovani. **Experiências no cotidiano escolar do ensino superior**: a prática do diálogo freireano em tempos líquidos. 288f Tese (Doutorado em Educação) - Universidade de Sorocaba / SP. Eliete Jussara Nogueira, UNISO, 2020.

SOCIEDADE DE CONSUMIDORES

Daniela Lippstein

O estilo de vida baseado no consumo supérfluo, inconsciente e irresponsável é, na visão de Bauman, sustentado por uma sociedade de consumidores, que pautam o consumismo como a única prática possível, rejeitando alternativas culturais (BAUMAN, 2008, p. 71).

As pessoas, reconhecidas por essa sociedade, são, portanto, consumidores antes da sua condição humana. Sendo consumidores, terão acesso à posição social, aos privilégios, ao reconhecimento, ao espaço e à inclusão. Do contrário, serão excluídas e marginalizadas (BAUMAN, 2008, p. 72).

Tem-se por objetivo, na sociedade de consumidores, a mercantilização de tudo o que deveria ser genuinamente humano para um sistema de precificação e troca. Essa sociedade, por sua vez, propõe uma "rede de relacionamento" que só são aceitos aqueles que mantêm o consumo ativo e que comprovam efetivamente que não são "consumidores falhos" (BAUMAN, 2008, p. 76).

Os integrantes dessa sociedade são, por consequência, a própria mercadoria de consumo, isso também os tornam autênticos componentes da sociedade de consumidores. É uma comunidade "artificialmente construída", capaz de manipular o comportamento humano para o consumo supérfluo, influenciando decisões e necessidades humanas, para que as pessoas consumam mercadorias das quais não precisam e tenham a falsa sensação de felicidade, como condição de inclusão (BAUMAN, 2008, p. 78 - 94).

Logo, a cidadania acaba sendo relacionada com a capacidade de consumo. Quanto o indivíduo é capaz de consumir e praticar o consumismo, como um estilo de vida, é a medida de sua participação e espaço social. É a partir do "senso comum da sociedade de consumidores" que são definidos os direitos e deveres que atribuem legitimidade ao poder operante e o sentido da "soberania individual" (BAUMAN, 2008, p. 105 – 106).

INDICAÇÃO DE LEITURA

BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. **Cegueira Moral:** a perda da sensibilidade na modernidade líquida. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Introdução ao pensamento jurídico crítico.** 9. ed. São Paulo: Saraiva, 2015.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo**: a transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

SOLIDARIEDADE

Altair Alberto Fávero – Marcio Giusti Trevisol

O pesquisador Zygmunt Bauman, imbuído de espírito investigativo, buscou em suas pesquisas, diagnosticar a modernidade. O conceito de liquidez, empregado pelo autor, no livro, "Modernidade Líquida" (2001), traduz a percepção que a alta modernidade ou pós-modernidade é fluida e derrete tudo o que se apresentava como sólido. Os fluidos se movem facilmente, escorrem, esvaem-se, infiltram, vazam, inundam, respingam, transbordam, etc.; enquanto os sólidos, pontua Bauman (2001), são difíceis de controlar, não contornam obstáculos, se chocam com outros e invadem. Quando líquidos se encontram com sólidos saem intactos; por outro lado, os sólidos permanecem sólidos, mas são alterados ou modificados (molhados ou encharcados).

A metáfora de fluidez ou liquidez é empregada para captar o discurso da modernidade, que se organiza em torno do derretimento dos sólidos, sobretudo, do passado e da tradição. Esse discurso da modernidade, ponderado por Bauman (2001, p. 10), não é para acabar de vez com todos os sólidos e construir um admirável mundo novo livre deles para sempre, "mas para limpar a área para novos e aperfeiçoados sólidos; para substituir o conjunto herdado de sólidos deficientes e defeituosos por outro conjunto, aperfeiçoado e preferivelmente perfeito, e, por isso, não mais alterável".

Os primeiros sólidos a derreter e os primeiros sagrados a profanar foram as lealdades tradicionais, os direitos costumeiros, a moral e as obrigações que impediam os movimentos e restringiam as iniciativas do mercado. Para consolidar a nova ordem moderna era necessário, de acordo com Bauman (2001), livrar-se do entulho que atrasava e sobrecarregava a nova ordem administrativa. Nesse sentido, derreter os sólidos é livrar-se de obrigações irrelevantes que impedem o progresso e o cálculo racional. No cerne do derretimento dos sólidos está a afirmação de uma lógica social guiada pelos referenciais do mercado. Para Bauman (2001, p. 10), "derreter os sólidos deixava toda a complexa rede de relações sociais no ar- nua, desprotegida, desarmada e exposta, impotente para resistir às regras de ação e os critérios de racionalidade inspirados pelos negócios, quanto mais competir efetivamente com eles".

O derretimento dos sólidos é fundamental para permitir progressiva libertação da economia dos entraves tradicionais, políticos, éticos e culturais. Na nova ordem moderna, a economia deve ser imune a qualquer instituição sólida que lhe faça frente. Por isso, Bauman (2001, p. 11) destaca que "a maioria das alavancas políticas ou morais capazes de mudar ou enfrentar a nova ordem foram quebradas

ou feitas curtas ou fracas demais, ou de alguma forma inadequadas para a tarefa". A nova ordem social moderna, ancorada no ideal econômico, reconfigurou a sociedade, estabeleceu novos laços e características que se definem como flexíveis, desregulados, líquidos e fluidos. Qualquer forma ou instituição que faça frente à nova ordem é considerada sólida, rígida e inflexível, que precisa ser eliminada como lixo. Para Bauman (2001), o derretimento dos sólidos dissolveu as forças que poderiam ter mantido a questão da ordem e do sistema de agenda política. Com a dissolução dos sólidos, sobretudo, de instituições educativas, formativas e democráticas, os elos que entrelaçam as escolhas individuais em projetos e ações coletivas foram perdendo espaço e tonando-se projetos individuais ou de grupos particularizados.

A questão que se coloca, a partir de Bauman (1999): como consolidar a solidariedade como princípio ético de convivência em uma sociedade marcada pela fluidez, pelo individualismo e pela liquidez das relações humanas? Parece paradoxal, seguindo o conceito de modernidade líquida, que se possa objetivar um princípio unificador de coesão social, em uma sociedade marcada por uma nova ordem social que estimula a razão instrumental e formaliza as relações sociais a partir da lógica econômica, alicerçada no individualismo e na competitividade.

A resposta de Bauman à questão da solidariedade é encontrada nos livros *O Mal-estar da pós-modernidade* (1998a), *Modernidade e Holocausto* (1998b) e *Modernidade e Ambivalência* (1999). Nessa última obra, o autor vai detalhar, de forma precisa, o conceito de solidariedade como princípio ético, capaz de sobrepor à lógica reducionista, classificatória e excludente da racionalidade ocidental moderna.

Para Bauman (1999), a modernidade apresenta um projeto dual de desenvolvimento, visto que por um lado procura definir uma ordem classificatória capaz de abarcar todos os fatos e fenômenos; mas, por outro lado, cria e amplia ambivalências e diferenças que são rejeitadas, negadas e excluídas – seriam, parafraseando Bauman, ervas daninhas que precisam ser eliminadas do projeto de modernidade sólida. Para Fávero, Fávero e Tonieto (2019), no contexto da sociedade líquida, surge a necessidade de recolocar o problema a respeito do paradoxo gerado pela tensão entre ordem e ambivalência, ou seja, a relação categorização/classificação e o determinado/indeterminado.

A ambivalência para Bauman (1999, p. 09) é a "possibilidade de conferir a um objeto ou evento mais de uma categoria, é uma desordem específica da linguagem, uma falha da função nomeadora (segregadora) que a linguagem deve desempenhar". A situação se torna ambivalente quando os instrumentos linguísticos de classificação se mostram ineficientes, ou quando um determinado fato ou fenômeno não pode ser enquadrado dentro de uma classe, categoria ou ordem. A função da linguagem, apresentada por Bauman (1999, p. 10), como "nomeadora/classificadora tem, de modo ostensivo, a prevenção da ambivalência em seu propósito". A ambivalência é a antítese da ideia de ordem, um subproduto do trabalho de classificação.

Na teoria do autor, dentre as inúmeras tarefas impossíveis que a modernidade assumiu, se sobressai a da ordem. A modernidade sustenta que é possível fundar uma ordem que possa superar o caos pré-moderno. Desse modo, Fávero, Fávero e Tonieto (2019, p. 25), apontam que "a modernidade, na sua versão sólida, tornou para si a tarefa da ordem, eliminado todo e qualquer tipo de desordem ou imprevisto, tornando-se um tempo que reflete a ordem".

Duas metáforas, empregadas por Bauman (1999), para explicar esse espírito da modernidade – a metáfora da razão legisladora e do Estado jardineiro. Em ambas as metáforas, o autor mostra que o projeto civilizatório moderno, calcado na ideia de ordem, estabelece padrões classificatórios que possuem como objetivo afastar o caos. Pode-se dizer, a partir de Bauman (2001, p. 85), que a sociedade moderna possui uma ambição incansável por normas que possam estabelecer "os padrões de beleza, de bondade, verdade, propriedade, utilidade e felicidade", como possibilidade a ser fixada no futuro, pois "[...] não pode ser empiricamente examinada e, portanto, jamais fornecerá as bases para que se prove ou refute qualquer afirmação". Essa posição é complementada por Fávero, Fávero e Tonieto (2019, p. 25), "dar ordens ao mundo significa dotá-lo de uma estrutura cognitiva, racional e projetiva, na qual podemos saber como nos conduzir para prosseguir e, neste percurso, saber quem são os amigos, os inimigos (estranhos)". Cabe destacar que os autores lembram que a objetividade da modernidade, em dar uma ordem classificatória, não eliminou ambiguidades, ao contrário, gerou mais ambiguidades e diferenças.

O sonho de uma razão legislativa dos filósofos modernos, para Bauman (1999), combinou com práticas burocratizadas do Estado Moderno. A justificativa dos filósofos modernos como Hobbes, Locke e Rousseau ou mesmo de Weber e Durkheim, foi de estabelecer uma força missionária, proselitista, de cruzada, empenho em submeter às populações não civilizadas (dominadas) a um exame completo, de modo a transformá-las em uma sociedade ordeira, guiada pelos preceitos da razão. Bauman (1999, p. 45) ressalta que "a sociedade racionalmente planejada era a *causa finalis*, declarada do Estado Moderno". Nesse sentido, para o autor, o Estado Moderno era um jardineiro, responsável por deslegitimar qualquer postura divergente ou agressiva à ordem estabelecida pela racionalidade ocidental. Em outras palavras, os administradores (filósofos, cientistas, especialistas, políticos, etc.) dessa nova ordem, colocaram, a partir do Estado, mecanismos potencialmente capazes de manter a ordem a partir de um projeto de racionalidade.

A razão legisladora, para Bauman (1999), é decorrente da tradição filosófica racionalista. Em seu texto, cita Kant e Descartes, como precursores do projeto moderno. Assim, Bauman (1999, p. 47) considera que o filósofo racionalista atua como "supremo porta-voz em estabelecer um tribunal que possa garanti-la nas alegações bem fundadas, enquanto se pronuncia contra todas as suposições e pretensões sem base, não de maneira arbitrária, mas de acordo com suas próprias leis eternas e imutáveis". Isso significa dizer, segundo o autor, que existe um poder legislativo

do filósofo que sustenta a ideia que qualquer conhecimento somente é possível pelo exercício da razão. Por isso, a metafísica seria para Bauman (1999, p. 47) "a perfeição da cultura da razão humana", como condição de colocar ordem no caos.

A partir disso, Bauman (1999, p. 51) expressa que "legislar e impor as leis da razão é o fardo daqueles poucos conhecedores da verdade, os filósofos". Todas as formas de conhecimento ou expressões que estariam fora da linguagem organizativa e classificatória da razão legisladora seriam consideradas inimigas e por isso deveriam ser eliminadas[1]. A diferença é uma ameaça à ordem constituída. Nesse sentido, Bauman (1999, p. 52) expõe que os "governantes modernos e os filósofos modernos foram, antes de mais nada, legisladores; eles descobriram o caos e se puseram a domá-lo e substituí-lo pela ordem". As ordens que pretendiam introduzir eram, por definição, artificiais e, como tais, deveriam assentar-se na razão, deslegitimando toda a oposição a elas.

Dentro desse contexto, deve-se assegurar a supremacia de uma ordem projetada. Segundo Bauman (1999), para que isso ocorra é necessário cumprir uma tarefa de duas pontas, que defina a unidade e integridade e, ao mesmo tempo, defina fronteiras. As duas tarefas fundem-se em um único objetivo de eliminar as ambiguidades. Para Bauman (1999, p. 53), "tornar clara e nítida a fronteira, quer dizer, excluir o meio, suprimir e exterminar tudo o que seja ambíguo [...]; portanto, tudo o que comprometa a distinção entre dentro e fora". Por isso, nessa lógica, precisa, antes de tudo, eliminar e expurgar a ambivalência.

A mesma lógica da razão legisladora se aplica no reino político. No campo político, expurgar a ambivalência significa segregar ou deportar estranhos, eliminar e afastar todos aqueles que ameaçam a ordem estabelecida. De igual maneira, Bauman (1999, p.33) afirma que: "[...] no reino intelectual, expurgar a ambivalência significa acima de tudo deslegitimar todos os campos de conhecimento filosoficamente incontrolados e incontroláveis". Foi dessa maneira que o senso comum e outras formas de conhecimento foram banidos e invalidados como conhecimento seguro, passando a serem classificados como "crença", "superstição" ou "ignorância".

A tentativa de eliminação da ambivalência, apontada por Bauman (1999), é partilhada por Fávero, Fávero e Tonieto (2019, p. 27), que complementam: "a razão elevada à condição de "suprema legisladora" teria a função segregadora de distinguir o senso comum do "verdadeiro conhecimento", definir o conhecimento válido e seguro em detrimento do conhecimento da "mera opinião" e, portanto, duvidoso".

[1] De acordo com Fávero, Fávero e Tonieto (2019, p. 27), "o caos seria puramente negatividade, uma existência não ordenada que, por sua vez, deve ser dominada, subordinada e, se for o caso, remodelada para se reajustar às necessidades humanas". Assim, "a existência é moderna" quando é administrada por agentes e soberanos capazes de instituir e definir a ordem das coisas, por possuírem conhecimentos, habilidades e tecnologias que os autorizam a impor o ordenamento (legisladores). No entanto, a força imaginativa da ambivalência tornou o papel dos intérpretes tão importantes quanto dos legisladores, já que são aqueles que, levando em consideração a dose de ordem necessária, são capazes de propor modos de compreender e dizer os eventos, criando categorias que auxiliam na elucidação do que está a acontecer".

Do ponto de vista moral, político e intelectual, isso explicaria por que sociedades autoritárias, ditatoriais e totalitaristas precisam de um ordenamento político-jurídico que conceda poderes/leis para eliminar o suposto caos, os diferentes, os imperfeitos, os imundos, os doentes, os profanos, etc. Para explicar adequadamente esse sentido político da higienização (da sociedade) das ambivalências, Bauman (1999) utiliza da metáfora do Estado jardineiro.

Da mesma maneira e de forma similar, a razão legisladora, a prática de um Estado Jardineiro, é apontada por Bauman (1999), como uma condição do Estado Moderno para impor a ordem ao caos e consolidar uma sociedade perfeita. Bauman (1999, p. 35), [...] "se o jardim [...] deve se elevar acima do reinado agreste das forças naturais, então à vontade [...] um jardineiro que, criando condições [...] cuidadosamente cultiva o que precisa ser cultivado e impiedosamente elimina as ervas daninhas que privariam as melhores plantas".

A compreensão de Bauman (1999) é que o Estado Moderno assumiu a função de jardineiro. Como um bom jardineiro, deveria utilizar-se de todas as formas e instrumentos para eliminar ervas daninhas - aquilo que se torna prejudicial ao desenvolvimento de uma sociedade sadia/perfeita. Para comprovar sua tese, Bauman (1999) apresenta exemplos de como a ciência e os cientistas atuaram na produção de conhecimentos que sustentavam a ideia de perfeição social (os exemplos são as pesquisas eugênicas que se popularizaram e tentavam biologicamente definir as características dos perfeitos). Os cientistas, de acordo com Bauman (1999, p. 45), "eram guiados unicamente por uma compreensão adequada e incontestável do papel e da missão ciência – e por um sentimento de dever face à visão da boa sociedade, uma sociedade sadia e ordeira". Casos mais extremos e conhecidos de engenharia social, promovida pelo Estado Moderno como jardineiro/higienizador, são os presididos por Hitler e Stalin. Embora esses casos sejam os mais bem documentados, eles não são únicos. As ambições de jardinagem-reprodução-cirurgia, para Bauman (1999, p. 46), "não eram específicas germânicas". [...] ao contrário, foram produto legítimo do espírito moderno, daquela ânsia de auxiliar e apressar o progresso da humanidade rumo à perfeição que foi por toda parte a mais eminente marca da era moderna [...]". Estabeleceu a crença no poder da ciência e do progresso para resolver todos os problemas sociais, eliminando as ervas daninhas.

A ideia de um Estado Moderno higienizador é decorrente da crença irrestrita do Iluminismo, que concebeu o papel da razão e da ciência como as únicas vias para a construção de um projeto civilizador, ordenado e perfeito. Esse ideal de projeto civilizatório dividiu o mundo. Bauman (1999) pondera que de um lado se ergue uma ordem ideal; de outro lado, permanece uma ordem composta de instituições, pessoas, etnias e conhecimentos que devem ser superados – são os inadaptáveis, os incontroláveis, os incongruentes e os ambivalentes. Esses "outros" são produtos de uma operação de ordem e de harmonia. Para Bauman (1999, p. 57), "[...] resíduos

do esforço classificatório, é jogado do outro lado desse universo de obrigações que une os de dentro do grupo e reconhece seu direito a serem tratados como detentores de direitos morais".

Em vista disso, o espírito da modernidade, ao legitimar a ordem a partir da razão legisladora e da organização do Estado Moderno, tornou possível e aceitável o genocídio. Bauman (1999, p. 58): "sem ser a causa suficiente do genocídio, a modernidade é sua condição necessária". O genocídio moderno está na tentativa de eliminar a todo o custo as ambivalências. Em outras palavras, o que está fora do projeto civilizatório deve ser eliminado por meio do deslocamento de valores morais. Segundo Bauman (1999, p. 58), "condicionam o deslocamento da ação moral pela ação instrumental [...] e assim tornam possível a realização do genocídio, bastando que existam forças decididas a realizá-lo". Em outras palavras, o dinamismo da modernidade enfraqueceu, radicalmente, o poder das inibições morais e tornou as ações, em larga escala, independentes do juízo moral individual. Tal incapacidade de juízo moral permitiu à modernidade fornecer meios para o genocídio e de legitimá-lo.

No entanto, adverte Bauman (1999, p. 58), "parece que o único fator realmente capaz de contrabalançar e eventualmente compensar o potencial genocida adormecidas da modernidade [...] é o pluralismo do poder e, portanto, o pluralismo de opiniões autorizadas". O pluralismo, inevitavelmente, acarreta a ausência de um centro de controle capaz de sonhar com uma ordem universal e uniforme, quanto mais implantá-la. O antídoto, apontado pelo autor (contra a ordem moderna que leva ao genocídio, à segregação e ao extermínio), é reconhecer a ambivalência e a diferença como condições modernas de atingir o sentido social de justiça e de inclusão. Bauman (1999, p. 58): "a ambiguidade que a mentalidade moderna acha difícil de tolerar e as instituições modernas se empenham para aniquilar, reaparece como a única força capaz de conter e isolar o potencial genocida da modernidade".

Diante desse antídoto, o autor reconhece que a modernidade vive a constante tensão entre liberdade e genocídio, capaz de ir em uma ou em outra direção, gerando, ao mesmo tempo, os mais terríveis perigos contemporâneos e os meios mais eficazes de evitá-los – o veneno e o antídoto. Fávero, Fávero e Tonieto (2019) lembram que por mais que a ambivalência tenha sido hostilizada e combatida, no projeto civilizatório moderno, permaneceu atuante e emergiu em novas formas de ambiguidades.

Nessa perspectiva, Bauman (1999) aponta que o reconhecimento de um princípio ético, capaz de considerar a ambiguidade e a diferença na modernidade, será possível com reconhecimento da emancipação enquanto contingência. E, prossegue o autor (Bauman 1999, p. 247): "emancipação significada essa aceitação de sua própria contingência, fundamentada no reconhecimento da contingência como razão suficiente para viver e ter permissão de viver". Em vista disso, o reconhecimento da contingência, como destino, garante o fim do horror à alteridade e a abominação da ambivalência. A relação pautada pela emancipação/contingência

considera a diferença e marca o fim do medo e o começo da tolerância. A contingência é a contradição inerente da proposta do projeto civilizatório moderno calcado na solidez da razão legisladora e do Estado Jardineiro.

Na linguagem da contingência, para Bauman (1999), ao contrário da solidez moderna, se cria a chance de ser gentil, de evitar a humilhação dos outros. A gentileza garante o convívio social na disposição de partilhar um espaço comum com o outro que é diferente de mim. Bauman (1999, p. 247): "sendo gentil, eu atraio gentileza. Espero que a minha oferta de reciprocidade seja aceita; tal esperança é a única arma". A gentileza se torna, para autor, uma maneira de manter distante o perigo do medo e da indiferença.

O potencial emancipatório da contingência, como destino, vai além de evitar a humilhação dos outros. É preciso, segundo Bauman (1999, p. 248), "também respeitá-los – e respeitá-los precisamente na sua alteridade, nas suas preferências, no seu direito de ter preferências". Poderíamos, nesse sentido, afirmar que o que nos aproxima, enquanto pessoas é o reconhecimento da própria estranheza. Para Fávero, Fávero e Tonieto (2019, p. 29), "esta é a emergência da ambivalência na modernidade líquida: reconhecer-se ambivalente e aprender a respeitar e a defender a alteridade de cada um". Por alteridade se entende o direito de viver e deixar viver, reconhecendo diferenças e respeitando diversidades. É preciso honrar a alteridade no outro, por meio de reconhecimento da estranheza no estranho e no respeito ao diferente. A questão chave está na ligação com o estranho que é permeada pela responsabilidade. Isso significa responsabilizar-se pelo outro, colocar-se no lugar do outro e assumir um destino comum. A responsabilidade com o outro vai além da neutralidade indiferente ou da aceitação cognitiva da similaridade de condição. É preciso assumir um sentido de solidariedade comum. Para Bauman (1999, p. 249): "como comunidade de destino, não como mera semelhança de fato. Para uma sina comum bastaria a tolerância mútua; o destino comum requer solidariedade".

Por isso, única certeza possível para o autor é a solidariedade na modernidade. No entanto, é importante destacar, a partir de Bauman (1999), que a tolerância é um caminho para a solidariedade; porém, apenas a tolerância não é garantia de solidariedade. Como nos esclarece Bauman (1999, p. 252), "o caminho que leva da tolerância à solidariedade, como qualquer outros, é um caminho indeterminado; é ele mesmo contingente". Por isso, a tolerância de forma ambivalente e ambígua pode levar ao sentimento de indiferença e isolamento como pode elevar à solidariedade como forma de colocar-se no lugar do outro. Bauman (1999, p. 253): "o estado de intolerância é intrínseco e inevitavelmente ambivalente. [...] viver em continência significa viver sem garantias, apenas com certezas provisórias". A solidariedade, nesse sentido, é ser responsável pelo outro ao mesmo tempo em que sou responsável pela minha existência.

A inovação, proposta por Bauman, é entender que a transformação da tolerância em solidariedade não é apenas uma questão de aperfeiçoamento moral, mas uma condição indispensável de sobrevivência na pós-modernidade. A simples tolerância é fática, moribunda e falível. Sua sobrevivência depende da solidariedade. Não

basta, para Bauman (1999, p. 269), "ficar satisfeito com o fato de a diferença do outro não limitar ou ameaçar a nossa – uma vez que algumas diferenças, de alguns outros, voltam-se evidentemente para constranger e prejudicar". A sobrevivência humana somente é possível se cada diferença reconhecer a outra diferença como condição necessária da sua própria preservação. A solidariedade, ao contrário da tolerância, que é sua versão mais fraca, significa disposição para lutar e entrar na luta em prol da diferença alheia, não da própria (BAUMAN, 1999, p. 270). O sentimento solidário, diferentemente da tolerância, é militante, porque força cada sujeito a assumir o outro como a si mesmo, em suas diferenças e ambiguidades. Para Fávero, Fávero e Tonieto (2019, p. 29), uma perspectiva solidária de convivência é reconhecer o estranho para mim. "Se outro é um estranho para mim, eu sou igualmente estranho para ele; se somos obrigados a viver juntos na insegurança, então, precisamos aprender a dialogar e a acordar sobre o modo que queremos viver". A solidariedade é condição imprescindível para enfrentar contradições provocadas pelo projeto civilizatório moderno e manter a democracia viva como forma de vida.

Para Bauman (1999), a pós-modernidade é uma chance para a modernidade, como a solidariedade é uma chance para a tolerância. No entanto, o autor adverte sobre o futuro da solidariedade, apontando situações que colocam em ameaça um projeto civilizatório baseado no reconhecimento do estranho, das incertezas, do diferente, do medo, das ambiguidades e das ambivalências.

A primeira situação refere-se aos projetos modernos de perfeição global que tiraram do seu ímpeto o horror à indiferença e à impaciência com a alteridade. A modernidade "calcificou" a promessa que seria possível formar uma sociedade justa e descente para todos com o progresso. O fato que essa promessa não se cumpriu, ao contrário, manteve e gerou uma situação angustiosa para grande número de pessoas que vivem na miséria. Para Bauman (1999, p. 271), "na medida em que uma vida decente para todos era, por consenso geral, uma proposição factível, os administradores da ordem social sentiam a necessidade de se desculpar por sua preguiça ou inépcia em produzir uma vida decente para todos". Os administradores "venderam" um projeto de modernidade (para muitos, inacabado) em que pobreza e miséria seriam eliminadas pelo desenvolvimento econômico e pelo progresso da ciência. O sonho da sociedade perfeita (pensada e executada pelos administradores e especialistas) não se deu conta que ao dobrar a esquina se depara com miséria e exclusão social. Bauman (1999, p. 272) percebe isso com preocupação, pois "a promessa não foi apenas quebrada. Foi retirada".

A segunda situação que compromete a solidariedade, segundo Bauman (1999, p. 273), está na "atitude de insensibilidade alimentada pela indiferença, uma espécie de tolerância que para seu objeto parece mais uma sentença de morte que uma ameaça à liberdade". Na pós-modernidade existe uma facilidade para que a tolerância descambe para o egoísmo dos mais afortunados, marcadamente seduzidos pelo consumismo. Liberdade, dignidade e identidade passam a ser características exuberantes do consumidor; por outro lado, os não consumidores são caracterizados como desqualificados e esquecidos em sua pobreza e em sua miséria.

A condição pós-moderna (BAUMAN, 1999, p. 273) "dividiu a sociedade em duas metades, a dos felizes seduzidos e a dos infelizes oprimidos, com a mentalidade pós-moderna celebrada pela primeira metade e aumentando a miséria da segunda". A insensibilidade impede que a metade satisfeita reconheça a miséria da segunda e se coloque (alteridade) em seu lugar. Poderíamos afirmar, com Bauman (1999), que o projeto civilizatório moderno legitima a miséria, na medida em que entende que é uma forma de vida que essa metade escolheu. Portanto, a metade satisfeita (se reduz em seu egoísmo) não precisa responsabilizar-se ou assumir suas dores, pois a miséria não seria consequência de um projeto social, mas escolha livre de cada sujeito. Essa condição, facilmente, pode levar da gentileza à crueldade. A insensibilidade torna-se, na pós-modernidade, combustível potente para atos de crueldade.

A terceira situação que compromete a solidariedade é privatização e mercantilização da vida e da ambivalência. Na compreensão de Bauman (1999, p. 274), "a sociedade pós-moderna revelou-se uma máquina quase perfeita de tradução – uma máquina que interpreta qualquer questão social existente ou provável como questão privada". Para o autor, isso tornou a sociedade pós-moderna imune à crítica e à transformação. Os problemas como infelicidade, pobreza, miséria, crueldade, desigualdade social, etc., são assumidos como condições privadas e pessoais, nunca são consideradas como consequências do espírito da modernidade ou como problemas sociais coletivos. Nesse sentido, Bauman (1999, p. 273) é perspicaz ao entender que "na sociedade pós-moderna de consumo, o fracasso redunda na culpa e vergonha, não em protesto político". A falta de empatia política inibe que surjam movimentos sociais e coletivos que promovam transformação. A privatização e a comercialização atuam como domesticação e educação dos corpos e mentes. As consequências sistêmicas da privatização da ambivalência levam a uma dependência que não precisa nem de ditadura ou de doutrinação ideológica. Para Bauman (1999, p. 273), "a dependência é sustentada, reproduzida e reforçada essencialmente por métodos de mercado, que é abraçada de como vontade [...], como liberdade e um triunfo da autonomia individual". A liberdade do consumidor (falsa ideia de liberdade) é orientada segundo interesses e regras do mercado. A falsa ideia de liberdade, baseada na padronização de produtos para consumo, entra em choque direto com a emancipatória como contingência e autonomia de assumir assuntos comunitários e assegurar a admiração da vida coletiva com aspirações para a liberdade humana.

A quarta questão que coloca a solidariedade em ameaça na pós-modernidade é, para Bauman, a despolitização. Essa problemática está ligada com privatização e comercialização da vida. Prossegue Bauman (1999, p. 275): "toda a dissensão possível é assim de antemão despolitizada, dissolvida em ansiedades e preocupações ainda mais pessoais e dessa forma desviada dos centros de poder social para os fornecedores privados de bens de consumo". Tomando o autor como base, poderíamos entender que o fascínio com as seduções do mercado e com o desejo de possuir mercadorias, tem levado a supervalorização de experiências pessoais e privadas de felicidade e reduzido o sentido de participação política como forma de construção social. Para

Bauman (1999), frustrações pessoais, incapacidade de mobilidade social e insatisfação são assumidas como culpa pessoal e nunca como resultado de um projeto civilizatório fracassado. As "ambições privadas predefinem a frustração como um assunto igualmente privado, singularmente incapaz de se transformar em queixa coletiva" (BAUMAN, 1999, p. 275). Nesse sentido, a pós-modernidade, ao propor projeto civilizatório, baseado no mercado e no consumo em massa, despolitiza o cidadão e elimina gradativamente espaços e expressões politicamente ativas, que poderiam fazer frente à homogeneização das regras de mercado. A solidariedade é o remédio e o antídoto para superar a homogeneização excludente do mercado.

Portanto, fazer uso de Bauman (1999, p. 277) implica em afirmar que "não há solidariedade sem a tolerância da alteridade do outro. Mas a tolerância não é condição suficiente para a solidariedade". A partir do exposto, a solidariedade é uma alternativa de encarar o diferente, o estranho e a incerteza, não com medo que pode gerar crueldades ou afastar, mas como possibilidade de construir novos projetos. A solidariedade é condição fundamental para garantir a ambivalência na pós-modernidade. Em último sentido, o conceito de solidariedade, empregado por Bauman, traduz o ideal de uma sociedade democraticamente madura, que se opõe a qualquer forma de ditadura, fascismo ou autoritarismo.

INDICAÇÃO DE LEITURA

FÁVERO, Altair Alberto; TONIETO, Carina. A redescrição como exercício da democracia e da solidariedade na Filosofia de Richard Rorty. In: FÁVERO, Altair Alberto; TONIETO, Carina (orgs.). **Leituras sobre Richard Rorty e a educação.** Campinas: Mercado de Letras, 2013, pp.43-56.

RORTY, Richard. **Contingência, Ironia e Solidariedade.** Lisboa: Presença Editorial, 1992.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e holocausto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a.

FÁVERO, Altair A; FÁVERO, Alcemira Maria; TONIETO, Carina. A tensão entre ambivalência e a ordem: possibilidades educacionais da solidariedade na perspectiva de Bauman. In: FÁVERO, Altair A; TONIETO, Carina; Evandro (orgs). **Leituras sobre Zygmunt Bauman e a educação**. Curitiba: CRV, 2019.

FÁVERO, Altair A; TONIETO, Carina; Evandro (org). **Leituras sobre Zygmunt Bauman e a educação**. Curitiba: CRV, 2019.

SUJEITO FLUTUANTE

Marie Jane Soares Carvalho – Juliana Brandão Machado

Nada mais característico do pensamento de Bauman do que o conceito de sujeito flutuante. Esse conceito se desprende em todos os lugares, em todas as suas abordagens e por isso o destacamos como um conceito baumaniano genuíno. O conceito se expande para além do sujeito em si. Bauman entende que a própria condição líquido-moderna gera "a incerteza produzida". E ela "é o instrumento de domínio mais importante quando a política de precarização […] se torna rapidamente o núcleo da estratégia de domínio" (PORCHEDDU, 2009, p. 678-9). A política da precarização torna os sujeitos mais inseguros e vulneráveis, mas, ao mesmo tempo, torna-os menos previsíveis. Por isso, de um lado, é mais difícil controlá-los, porque forjados nessa política se tornaram sujeitos flutuantes. Pode residir aqui a resistência a um contexto hostil que desterritorializou o sujeito com o intuito de torná-lo fraco. Ao fazê-lo, esse sujeito se materializou em outro ser, reterritorializou-se no mundo líquido. De outro, ele pode ser vitimado pelo próprio mundo que criou e que, por seu turno, recria-o cotidianamente.

O sujeito flutuante é uma consequência da modernidade tardia, da globalização, um produto da modernidade líquida. O "mundo moderno líquido [está] sempre em mudança, [é] confuso, desordenado e cheio de brumas, imprevisível, em que abundam armadilhas e ciladas" (BAUMAN, 2011a, p. 143). O universo fluido, no qual Bauman (2009c) explica as relações no mundo da vida, tem no seu âmago um sujeito que não poderia ser diferente do que é e sensível a esse universo que lhe escapa a todo o momento. Um universo movediço, nervoso, ordenado por relações fluidas, que desloca a condição do sujeito de seus patamares institucional e social, para a do sujeito individualizado, singular e privado.

O sujeito moderno pode reivindicar direitos assegurados pelas instituições que foram criados até meados do século XX. Essas próprias instituições formaram o esteio de sua segurança, apoiada na esfera de uma identidade reconhecida por seu pertencimento, na sociedade ocidental, à família judaico-cristã, à sua comunidade, ao seu trabalho, à sua nação autóctone e às suas regras compartilhadas. A condição de sua particularidade, elevada ao ponto máximo, é o próprio sujeito fluido, instável, expropriado de sua identidade moderna, pragmático para sobreviver em um mundo que o encanta e o desencanta ao mesmo tempo. Esse mundo fluido exige-lhe adaptação constante para não sucumbir e morrer. Mas, sobretudo, esse é um sujeito que sente culpa, porque imerso em relações e instituições liquefeitas e outras tantas em condição de se liquefazerem.

A culpa se instalou, porque aquilo que outrora foi de responsabilidade institucional cedeu lugar para a responsabilização pessoal. É a responsabilização espúria que move esse espírito culpado. Bauman (2008a) adverte que ao processo de culpa e individualização corresponde, também, uma retirada desse sujeito da vida política. A consequência dessa retirada é o enfraquecimento das instituições democráticas que, por seu turno, enfraquece o próprio sujeito. Um indivíduo sem emprego não é mais um problema social objetivo, uma preocupação da qual o Estado se ateria com cuidado com vistas à sua proteção e, portanto, a proteção à própria vida. Uma conquista dura dos tempos modernos, que parece não existir mais ou onde ela subsiste, encontra-se em estado de contestação ruidosa. Ainda que Bauman observe que "não existe contestação sem confiança" (BAUMAN, 2008a, p. 41), essa contestação, atualmente, não tem unidade de comando nem endereço certo; ela é difusa em suas reivindicações (THE ECONOMIST, 2019).

O desemprego passou de um problema objetivo, social, para uma questão subjetiva e individualizada. Aqui, nesse âmbito, reside a culpa imputada ao sujeito flutuante. Explica-se e convence-se pela inadequação desse indivíduo aos novos tempos de organização estruturada em uma "economia da experiência". As características que definem a economia da experiência são "proximidade, jovialidade, subjetividade e performatividade" em contraposição à ordem moderna ancorada em valores de "continuidade, constância, consistência e coerência" (BAUMAN, 2009a, p. 164-165). Do sujeito capaz de construir os quatros cês para um indivíduo tateante. "É a origem da crise de identidade" (SILVA, 2012, p. 4), porque "a vida laboral está saturada de incerteza. […] A incerteza de hoje é uma poderosa força individualizante" (BAUMAN, 2008a, p. 36). A inscrição desse indivíduo no mundo da vida só pode ser a do sujeito flutuante e resiliente ao extremo. "O sujeito é conclamado a existir pelo ato de assumir a responsabilidade pela indomável e inflexível alteridade do mundo" (BAUMAN, 2011b, p. 48). Esse sujeito não tem outra alternativa. Sobreviver no mundo fluido exige-lhe resiliência e até mesmo docilização imputada pelo capital, que o impede de desencadear ações de resistência e subverter a ordem imposta.

É nesse contexto de "assimetria de condições" que se instauram as relações entre o local e o global. A incerteza e a flexibilidade envidam ao sujeito flutuante a necessária movimentação em uma "gangorra": "O que, no entanto, parece flexibilidade do lado da procura vem a ser para todos aqueles jogados no lado da oferta um destino duro, cruel, inexpugnável: os empregos surgem e somem assim que aparecem, são fragmentados e eliminados sem aviso prévio, como as mudanças nas regras do jogo de contratação e demissão" (BAUMAN, 1999, p. 113).

No entanto, Bauman adverte que assim como não há soluções locais para problemas globais, não há, também, soluções individuais para questões que envolvem desde a escala da comunidade local até a sociedade como um todo. O sujeito flutuante sofre por se ater às particularidades da sua situação como independente das condições que a geraram. Os laços sociais que mantinham o sentido e os com-

promissos genuínos, definidores de uma comunidade e de seu pertencimento a ela, mal subsistem em alguns lugares. Então, esse lastro onde se apoiar perdeu força agregadora de soluções possíveis, ainda que a consideração do outro na comunidade seja o que pode nos manter vivos.

Esse sujeito outrora amparado por laços sociais, no mundo líquido, é demandado a se reconstruir a cada dia, metamorfoseando-se em um outro supostamente melhor. Para ele ser melhor, exige-se investir ao longo da vida em desenvolver inúmeras habilidades novas. Sobretudo, àquelas que se dirigem à sua subjetividade que é demandada a ser mais flexível, mais desdobrável às situações instáveis, capaz de desenvolver positividades pessoais onde existe deserto e solidão. Esse sujeito flutuante está só e precisa se reinventar todos os dias para ser considerado no mundo globalizado e líquido. Sua subjetividade é, então, agora uma mercadoria. Algo somente se torna mercadoria pelo viés de esconder as relações humanas que envolvem produção, circulação de um produto e relações envolvidas no trabalho em si. O produto expropriado das transações humanas que o originaram, ou seja, o esforço do trabalho de alguém ou de muitos sobre uma matéria torna-o um "fatiche" em razão do "esquecimento ou a condenação à irrelevância de suas origens demasiado humanas" (BAUMAN, 2008b, p. 23).

"A 'subjetividade' do 'sujeito' e a maior parte daquilo que essa subjetividade possibilita ao sujeito atingir, concentra-se em um esforço sem fim de ela própria se tornar, e permanecer, uma mercadoria vendável" (BAUMAN, 2008b, p. 20). A subjetividade fetichizada, tal qual o fetichismo da mercadoria, desconhece a realidade comodificada das relações no mundo que habita, isto é, a da sociedade de consumidores. Nesse contexto, a subjetividade é mais uma mercadoria à venda. De um lado, vende-se a ideia de que "a felicidade requer individualização" (BAUMAN, 2009b, p. 35) e aqui reside a teia da mensagem que captura os anseios traduzidos na exclusividade do que cada sujeito pode ofertar e do que pode comprar. De outro, é uma escalada crescente de ansiedade em que a subjetividade se vê pressionada a mostrar a melhor *performance* de si na sociedade de consumidores. Nessa sobressai o fato de que mesmo o sujeito dispondo de muitas habilidades *soft* não há garantias, nem uma garantia de ser aproveitado no mundo liquefeito. Esse sujeito está em constante débito consigo próprio e instado a resolver-se por conta própria. Sempre lhe faltarão às últimas e mais prestigiadas habilidades, porque dele sempre se espera a reinvenção performática.

Bauman trata de muitos sujeitos flutuantes que se distribuem em diferentes escalas. No limite podemos considerar esses sujeitos na comparação de suas distâncias maiores: aqueles bem posicionados no mundo, que criam e usufruem dos benefícios da modernidade líquida e aqueles, no extremo oposto, que lutam para não sucumbir no lugar a que estão confinados. É uma luta desigual. Não é uma opção, porque são condições que se impõem aos sujeitos. Entre esses extremos existe uma gama de variações de inserção e de exclusão na sociedade líquida.

Esse sujeito não escolheu estar aqui, ele foi levado a enfrentar consequências da modernidade líquida sem que tivesse tido tempo de se preparar. Ao que tudo indica não havia e não há preparação possível. Esse sujeito foi capturado no torvelinho de situações, contingências e mudanças estruturais que não domina inteiramente. Mesmo que as venha entender, nada poderá fazer como enfrentamento nas mesmas condições daqueles que podem se mover no mundo líquido. "Medos, ansiedades e tristezas são feitos de tal modo que devem ser sofridos sozinhos […]. Isso priva a postura solidária de seu status passado" (BAUMAN, 2008a, p. 36). Não se pode contar com a solidariedade de classe, porque o acordo entre o capital e o trabalho se extinguiu à medida que mudanças profundas se operaram na organização do trabalho. Tal operação desfez o emprego para a vida toda para por em seu lugar o trabalho episódico. Nesse contexto, Bauman adverte que uma pessoa não pode contar com um emprego para a vida toda, ele terá no mínimo onze empregos diferentes ao longo da vida. Esse é um cenário que desconstrói a ideia de um "projeto de vida".

Ao sujeito flutuante cabe, por necessidade de sobrevivência, ajustar-se às demandas do capital e do trabalho no exercício da flexibilização de suas competências para responder ao mercado. Assim, constitui-se, também, um processo de individualização na modernidade líquida, marcado pela incerteza: "a incerteza que atormenta os homens e as mulheres na passagem do século XX não é tanto como obter as identidades de sua escolha e tê-las reconhecidas pelas pessoas à sua volta – mas que identidade escolher [...]" (BAUMAN, 2008a, p.187). Essa exigência de reinvenção de si vem acompanhada da constituição de uma nova mentalidade, que tem como imperativos mudança e flexibilidade, substituindo ideia e possibilidade de uma mentalidade de longo prazo.

A mentalidade de longo prazo foi, paulatinamente, sendo corroída pela nova organização do capital para exigir uma nova mentalidade, a de curto prazo. Essa mudança trouxe para o centro do mundo uma nova linguagem que se metamorfoseia em conteúdo para a própria existência. Flexibilidade, leveza, volatilidade são a configuração da nova ordem. E, em razão disso, se instalou um novo fenômeno no horizonte do trabalho formal, isto é, "a preferência, entre os empregadores, por empregados 'flutuantes', descomprometidos, flexíveis, 'generalistas' e, em última instância, descartáveis (do tipo 'pau-pra-toda-obra', em vez de especializados e submetidos a um treinamento estritamente focalizado)." (BAUMAN, 2008b, p. 67).

Na esteira do pensamento de Bauman, para condições de vida e trabalho, imputadas ao sujeito flutuante, atualizam-se as ideias de Slee (2017) sobre a "uberização", como nova forma de estruturação do capital através da ideia da "economia do compartilhamento", que se utiliza da internet para estabelecer relações de consumo e provimento de serviços. Uberização é um termo construído a partir do desenvolvimento da empresa Uber, como modelo de organização do trabalho, que conecta o usuário (nesse caso, a busca pelo serviço de transporte particular) ao prestador de serviço, através de plataforma digital, disponível para *smartphones*. A constituição da ideia de "uberização do trabalho" não se refere apenas à prática pioneira dessa

empresa, mas à concepção de exploração do trabalho advinda dessa conexão. Slee (2017) alerta que, ao invés de oportunizar aos prestadores de serviços uma prática profissional constituída de liberdade e controle de suas vidas, empresas como essas crescem como grandes conglomerados que, para tal, se apoiam na exploração e precarização do trabalho, visto que não há regulamentações e condições asseguradas aos trabalhadores. Sob o artifício da possibilidade de autonomia e controle de seu trabalho, os sujeitos flutuantes embarcam na ideia de constituir riqueza, sendo seu próprio patrão, quando, de fato, a si são demandadas, inclusive, a responsabilidade sobre propriedade e manutenção dos meios de produção para a oferta de serviços, sem estabelecimento de qualquer vínculo empregatício que oportunize ao sujeito alguma garantia para o desenvolvimento de seu trabalho. Dessa forma, Abílio (2020, p. 113) alerta que práticas dessa natureza colocam "em jogo a tendência de uma generalização em nível global de características persistentemente invisibilizadas e fortemente associadas à marginalidade, ao trabalho informal e, mais genericamente, ao mundo do trabalho da periferia". Tal condição para a expropriação do trabalho não é um fenômeno novo, vem se desenvolvendo no contexto, apontado por Bauman, da globalização e da vida líquida.

É nesse contexto que vemos se desenvolverem condições impostas ao sujeito flutuante para a reinvenção de si. Um mundo, sobretudo, individualizado e fortemente marcado pela ideia de responsabilização pelo seu "sucesso". O universo dessa nova configuração subjetiva é a vida líquida. Contudo, essa "é uma vida precária, vivida em condições de incerteza constante" (BAUMAN, 2009c, p. 8). Para essa nova ordem impõe-se um sujeito flutuante. Esse sujeito denota a experiência ambígua da relação de imprevisibilidade na modernidade líquida.

INDICAÇÃO DE LEITURA

BECK, Ulrich. **A metamorfose do mundo**: novos conceitos para uma nova realidade. São Paulo: Zahar, 2018.

REFERÊNCIAS

ABÍLIO, L. C. **Uberização**: a era do trabalhador just-in-time? **Estudos Avançados,** v. 34, n. 98, p. 11-126, 2020. Disponível em: < https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142020000100111 >. Acesso em: 11 jul. 2020. DOI: https://doi.org/10.1590/s0103-4014.2020.3498.008.

BAUMAN, Z. **Globalização**: as consequências humanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BAUMAN, Z. **A sociedade individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a.

BAUMAN, Z. **Vida para consumo**: a transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Zahar, 2008b.

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

BAUMAN, Z. **El arte de la vida**. Barcelona: Paidós Ibérica, 2009b.

BAUMAN, Z. **Vida líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009c.

BAUMAN, Z. **44 cartas do mundo líquido**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011a.

BAUMAN, Z. **A ética é possível num mundo de consumidores?** Rio de Janeiro: Zahar, 2011b.

PORCHEDDU, A. **Zygmunt Bauman**: entrevista sobre a educação. Desafios pedagógicos e modernidade líquida. **Cadernos de Pesquisa,** v. 39, n. 137, 2009. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-15742009000200016&lng=en&nrm=iso >. Acesso em: 28 Nov. 2019. http://dx.doi.org/10.1590/S0100-15742009000200016.

SILVA, A. **A Sociedade Contemporânea**: A Visão de Zygmunt Bauman. **Revista NEXI**, n. 2, 2012. Disponível em: < https://revistas.pucsp.br/nexi/article/view/4199/8237 >. Acesso em: 27 nov. 2019.

SLEE, T. **Uberização**: a nova onda do trabalho precarizado. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

THE ECONOMIST. Why are so many countries witnessing mass protests? **The Economist**, Web, 2019. Disponível em: < https://www.economist.com/international/2019/11/04/why-are-so-many-countries-witnessing-mass-protests >. Acesso em: 2 Dez. 2019.

TRABALHO

Claudionei Vicente Cassol – Sidinei Pithan da Silva

A história humana e as decorrentes construções culturais apresentam plurais concepções acerca da ideia de trabalho que assume sentidos de diversas ordens na tradição sociofilosófica do Ocidente. Bauman empreende esforços na direção de compreender a complexidade das potentes categorias para aproximar-se da centralidade de suas preocupações teóricas e, simultaneamente, distancia-se do imperativo de conceitualizações pré-formatadas. Desse modo, a ideia de trabalho não pode estar distanciada da concepção de humanidade que pauta o debate em Bauman. Humanidade, em Bauman de *Modernidade e Ambivalência* (1999) são possibilidades sem limite, abertura criativa da existência humana e irrevogável ausência de finalidade fixada, ao mesmo tempo em que capacidade de romper muralhas. Colada a essa concepção de humanidade, creditamos a grande concepção de trabalho. Desse modo, é possível interpretar de Bauman que trabalho não se refere – pelo menos unicamente – à produção de bens como rege a ideia de progresso; é constituinte do humano e possibilidade de externalização das capacidades criadoras de transcendência, superação e de organização do espaço sociocultural e econômico.

Na perspectiva baumaniana, a lógica do progresso, como visão determinista "para frente" (BAUMAN, 2001, p. 150), distancia-se da humanidade que envolve o trabalho. A ideia de progresso, presente nas expressas finalidades das sociedades modernas, ancorava a ideia de trabalho enquanto "*labor omnia vincift*" (BAUMAN, 2001, p. 150), porque "O futuro" na sociedade dos tempos de progresso, de industrialização, de construtores, "era visto como os demais produtos [...]: alguma coisa a ser pensada, projetada e acompanhada em seu processo de produção. O futuro era a criação do trabalho e o trabalho era a fonte de toda criação" (BAUMAN, 2001, p. 151). Porém, não há referências, nas sociedades construtoras, da satisfação que o trabalho produz, da realização do indivíduo que trabalha e produz. O trabalho parece estar distanciado do indivíduo ou, pelo menos em parte, da atividade criadora que eleva, completa e pode plenificar o humano. Para Bauman (2001, p. 152), "O progresso não eleva ou enobrece a história. O 'progresso' é uma declaração da crença de que a história não conta e da resolução de deixá-la fora das contas". Nessa perspectiva, o trabalho se apresenta, para as sociedades modernas, como condição de crescimento, de evolução, de produção das condições para a ufanização da *belle époque*, ainda que essa diretriz economicista e técnica *marche* para distâncias ainda maiores em relação às condições de crescimento e desenvolvimento *omnilaterais* do ser humano e, especialmente, do indivíduo que realiza o trabalho.

O trabalho, visto como progresso, é também compreendido como ordem pela burguesia construtora/produtora, mandatária no setor econômico-financeiro e no âmbito político. O trabalho passa a ser um mecanismo político para garantir a ordem, ainda que através do subemprego e da manutenção das condições de miséria do trabalhador. Parece ser desse modo que o "fundamento da fé no progresso é hoje visível principalmente por suas rachaduras e fissuras. Os mais sólidos e menos questionáveis de seus elementos estão perdendo seu caráter compacto junto com sua soberania, credibilidade e confiabilidade" (BAUMAN, 2001, p. 154). A fé no progresso e a tecnificação do mercado do trabalho, na onda financista da burguesia industrial, força o Estado à conivência e à subserviência aos encantos capitalistas à medida que fragiliza o projeto de vida do trabalhador e compromete a possibilidade de ampliar s condições sociais gerais e capacidade regulatória do Estado. O desembarque do Estado no território do capital industrialista e sua recepção no salão do mercado consumista, submetendo-se aos ritmos burgueses, projetaram "A fadiga do Estado moderno" que "é talvez sentida de modo mais agudo, pois significa que o poder de estimular as pessoas ao trabalho – o poder de fazer coisas – é tirado da política, que costumava decidir que tipos de coisas deveriam ser feitas e quem as deveria fazer" (BAUMAN, 2001, p. 154) para colocá-las nas mãos da economia que estabeleceu em que condições seriam devidas sacrificar vidas, sociedades e nações, em nome do progresso.

A partir de Bauman, visualiza-se a crítica ao projeto de modernidade que movimenta-se construindo e destruindo para reduzir as vulnerabilidades das classes poderosas e ativar mecanismos novos com capacidade de assegurar poder econômico-financeiro e controle político e, sempre que possível, alastrar seus domínios para os campos social e cultural. O trabalho tem sido instrumento declarado desse poderio à medida que desaparece em determinadas regiões; se apresenta em outras e reapresenta-se quando houver possibilidades nominalistas de lucros. Gesta-se e desenvolve-se a geografia do mundo do trabalho capitalista ou do mercado de trabalho ao modo da volatilização. Essa imagem é desenhada por Bauman (2001, p. 154) ao citar Guy Debord, para quem "o centro de controle tornou-se oculto: nunca mais será ocupado por um líder conhecido ou por uma ideologia clara". Essa perspectiva permite pensar que a precarização do mundo do trabalho e seu reducionismo ativista e economicista, transmutando-se apenas em mercado de trabalho, pode não ter sido derivado somente do desaparecimento ou esvaziamento dos postos de comando das classes dirigentes. Essas classes capitalistas, que se apresentam democráticas, apropriam-se, também, das categorias que outrora lhes causava horror e se fortalecem atrás das cortinas nebulosas, disfarçando suas forças mais sagazes para produzir, na lógica sistêmica, com a finalidade de aviltar mais intensamente o valor da mercadoria trabalho no mundo consumista.

Na compreensão de Bauman (2001, p. 155), o mundo social do "encantamento moderno com o progresso – com a vida que pode ser 'trabalhada' para ser mais satisfatória do que é, e destinada a ser assim aperfeiçoada – ainda não termi-

nou, e não é provável que termine tão cedo", de modo que a instrumentalização, a formação para um comportamento de submissão, de manada, está em curso e o trabalho – ainda que liquefeito – é instrumento para continuidade e intensificação do controle sobre as massas. Seguindo na ideia da "modernidade [que] não conhece outra vida senão a vida 'feita': a vida dos homens e mulheres modernos é uma tarefa, não algo determinado e uma tarefa ainda incompleta, que clama incessantemente por cuidados e novos esforços" (BAUMAN, 2001, p. 155). O trabalho assume a volatilização produzida pelas classes dirigentes e transforma-se em um mundo encantado, de sonhos, fantasias ou lembranças esparsas de uma realidade esperada que ainda não se realizou e é servida para privilegiados. Em síntese, pode-se compreender que:

> [...] a condição humana no estágio da modernidade 'fluída' ou do 'capitalismo leve' tornou essa modalidade de vida ainda mais visível: o progresso não é mais uma medida temporária, uma questão transitória, que leva eventualmente (e logo) a um estado de perfeição (isto é, um estado em que o que quer que devesse ser feito terá sido feito e não será necessária qualquer mudança adicional), mas um desafio e uma necessidade perpétua e talvez sem fim, o verdadeiro significado de 'permanecer vivo e bem'" (BAUMAN, 2001, p. 155).

Embora a vida de trabalho tenha estado sempre próxima das incertezas, desde tempos imemoriais, nas palavras de Bauman (2001), as incertezas de hoje afetam o concreto da existência de modo a impedir perspectivas de ação, porque a própria possibilidade de gestar caminhos e visualizar horizontes parece estar bloqueada por forças de volumoso poder articuladas para produzir realidades. Um poder em emulação, encoberto por brumosos fetichismos evolui no seu controle do mundo da vida e do mundo do trabalho, em um salto, da exploração da força de trabalho – a mão de obra – para o decreto da obsoletização da possibilidade e da perspectiva do trabalho como uma via de realização do humano. Assim, se apresentam as incertezas do presente, forças com potência suficiente para desencadear uma poderosa ação individualizadora que divide em vez de unir e cria divisões, postergando a ideia de interesse comum (BAUMAN, 2001, p. 170) e dificultando a efetividade da solidariedade e da reflexão profunda acerca da condição humana (BAUMAN, 2017a). Parece ser desse modo que "Os princípios estratégicos favoritos dos poderes existentes hoje em dia são fuga, evitação e descompromisso, e sua condição ideal é a invisibilidade" (BAUMAN, 2001, p. 50).

Em *Legisladores e Intérpretes*, Bauman (2010b) indica, nesse campo do obscurecimento em ascensão no mundo compartilhado, com repercussões fortes no mundo do trabalho, que há um projeto manifesto com a função de proclamar uma sociedade civilizada, a partir de uma administração central, perigo iminente e ainda latente com reais possibilidades de factibilidade. Bauman também denuncia, em *Modernidade e Holocausto* (1998), novas articulações em que peças são movidas para produzir nova edição da sociedade ordeira e feliz (BAUMAN, 2010b), através de ideologias moralistas e de regulação social que navegam na lógica do progresso, do Estado Jardineiro e do fundamento de que a "Vida pode ser 'trabalhada' para ser mais satisfatória do que é, e destinada a ser, assim, aperfeiçoada" (BAUMAN, 2001, p.

155). Talvez, esse sonho do final do século XIX, projetado por especialistas e filósofos da época da ordem e do progresso, em que a sociedade era controlada e determinada por determinações morais, ganha vigor no mundo "'individualizado' [...] desregulado e privatizado" (BAUMAN, 2001, p. 155) em curso neste princípio de século. Essa outorga coletiva de regulação e controle parece acolher vários e diversos discursos que ofertam "elevar de nível' as realidades presentes" e incorporar o espírito de que a vida foi "deixada à livre competição". (BAUMAN, 2001, p. 155).

O mundo compartilhado (BAUMAN, 2017a) que, na compreensão de Bauman, pode ser esse ambiente natural e humano, com suas dificuldades, tentações, opções difíceis, desafios e surpresas (BAUMAN, 1999), ao compreender-se colonizado, reconhece o trabalho como forte categoria de sua constituição. Esse entendimento pode ser compreendido no horizonte da ambivalência, no sentido de que, enquanto potente categoria de análise sociofilosófica e da condição humana, o trabalho tem servido para regulação e controle dos indivíduos, a partir do desenvolvimento da sociedade industrial – e de outros modos históricos de produção – e de elevação do consumo. Por outro lado, mantém certa essencialidade que possibilita a realização desse mesmo indivíduo e a utopia da construção de uma sociedade forjada pelos ideais humanos da igualdade, da solidariedade e da justiça social. Nessa concepção de trabalho, enquanto possibilidade de construção humana, surgem mensagens emancipadoras e libertadoras que precisam pensar desde outra racionalidade, talvez mais dialógica, comunicativa, "como evitar, ou ao menos limitar, o impacto corruptor do poder da dominação" (BAUMAN, 2001, p. 55). Tudo sinaliza que, sem atitudes reflexivas dirigidas para essa intencionalidade, o mundo do trabalho tende a sucumbir ao imperativo da lógica do progresso e da ordem, à tendência crescente da instrumentalização e aos processos cada vez mais consumistas, fragmentadores e solipsistas.

Esse parece ser o desenho da tarefa projetada pelo poder do capital volátil, *soft*, da modernidade líquida: traçar linhas divisórias (BAUMAN, 1999), intensificá-las e embuçar tanto suas intencionalidades, suas propostas, quanto suas ações. O poder do capitalismo que, apesar de volátil, é parasitário (BAUMAN, 2010a), projeta "Classificar tudo racionalmente, se esquivar da ambivalência", justamente, porque compreende e manifesta que "O poder é a lei e a ordem" (BAUMAN, 1999, p. 186). Desse modo, também mascara as contingências do mundo do trabalho e as guinadas que têm incidido sobre o trabalho para retirá-lo da seara das potencialidades humanas, das possibilidades de realização e de construção dos indivíduos e da sua dimensão de *techné*, de arte e de potencial princípio educativo (GRAMSCI, 2006). Tal poder economicista, financeirista, por essência, opera em variados campos para separar, classificar e afirmar naturalidade que não passa de convenções promovidas e revividas por coerção e nos força a ver situações que não correspondem aos fatos; é um poder "Monopolítico e monopolístico", papa da sua verdade única na guerra pelo conhecimento absoluto que significa a busca do poder absoluto (BAUMAN, 1999, p. 204 - nota 45).

O poderio econômico que se instala com a revolução comercial, aprofunda-se na sociedade industrial e consolida-se, ao modo burguês do *status quo*, com a financeirização do mundo; usa/instrumentaliza o trabalho como elemento/categoria, tanto de controle e domínio quanto de enriquecimento. A ciência do *expert*, especialista, como aliada, reproduz o clássico padrão de poder, de dependência e esclarece o projeto de dominação, porque detém e manipula o conforto de ter ao seu lado a verdade, as leis da história e o veredicto inequívoco da razão (BAUMAN, 1999). O mundo do trabalho é fragmentado, liquefeito e precarizado, porque é parte do projeto determinado de dominação contínua que passa pela "posse do direito de estabelecer (ou restabelecer, se necessário) a fronteira entre coerção legítima e ilegítima, permitida e proibida, legal e criminosa, tolerada ou intolerável" (BAUMAN, 2017b, p. 23). Essa condição, segundo Bauman, é "o atributo definidor do poder e, nesta situação, esse mesmo poder econômico-financeiro que domina, estabelece como prerrogativa sua as tarefas a serem cumpridas pelos *governos*, pelos Estados" (BAUMAN, 2017b, p. 23).

É perceptível, desse modo, que se instalam a ordem e o progresso como projetos das classes hegemônicas e homogeneizantes, fortalecidos pelo modelo de trabalho enquanto atividade e categoria sociofilosófica, concebido e direcionado na modernidade. Esse cenário remete a conceitos como divisão internacional e social do trabalho e "distribuição desigual de riquezas e outros benefícios", características da hegemonia político-econômica promotora da "perpetuação da hierarquia e das divisões de classe", do combate à "ideia de educação idêntica para todos" (BAUMAN, 1999, p. 111) e da possibilidade do trabalho como manifestação de habilidades, capacidades e potencialidades dos homens e mulheres, categoria de construção das sociedades e da realização pessoal e coletiva.

INDICAÇÃO DE LEITURA

POCHMANN, Marcio. **O Trabalho no Brasil Pós – Neoliberal**. São Paulo : Liber Livro, 2011.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos à nossa porta.** Rio de Janeiro : Zahar, 2017a.

BAUMAN, Zygmunt. **Retrotopia**. Rio de Janeiro : Zahar, 2017b.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro : Zahar, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **Capitalismo parasitário**. Rio de Janeiro : Zahar, 2010a.

BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e intérpretes**: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais. Rio de Janeiro : Zahar, 2010b.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**: os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo. V.2. 4.ed. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2006.

TURISTA

Alejandro César Rayo Werlang

A potente categoria Turista, em Bauman, somente pode ser compreendida desde o interior da globalização enquanto terminologia sociofilosófica e econômico-cultural com reiterada processualidade histórica que, para alguns, representa a chave da felicidade e o meio de resolução de todos os problemas; mas que tem desencadeado consequências drásticas para grande parte da população mundial. Há, portanto, quem comemora a globalização, enquanto outros não conseguem usufruir dos seus benefícios e são, por ela, espezinhados, largados a própria sorte sem os meios necessários para suportá-la ou, mesmo, gozar dos seus bons fluidos.

A globalização trouxe consigo dois novos grupos de pessoas: aqueles que têm a liberdade de se movimentar e, portanto, podem alcançar seus objetos de desejos, de modo que são, verdadeiramente, globais; e aqueles que, ao contrário, veem nesse mesmo fenômeno um efeito indesejado e têm suas condições existenciais deterioradas, exatamente por não terem a liberdade de se movimentar. Para esses, os locais, podem ser denominados "glocalização" em vez de globalização (BAUMAN, 1998, p. 78).

Os locais, como Bauman denomina, são os vagabundos; os globais, os turistas. Esses, os turistas, são os privilegiados da nova ordem, porquanto se valem dos benefícios gerados pela liquidez da modernidade. Os turistas viajam livremente pelos cinco continentes e em cada um deles se sentem absolutamente confortáveis. As novas estradas mundiais, que agora podem ser transpostas com um clique, encurtaram, sobremaneira, o espaço de modo que distâncias não são mais barreiras que precisam ser vencidas.

Os turistas, assim, "vivem no tempo". O lugar físico não tem mais relevância para eles, pois "transpõem instantaneamente qualquer distância" (BAUMAN, 1998, p. 97). A rigor, pode-se falar que, mais do que isso, para essa classe, que está no topo, não há mais fronteiras estatais, as quais foram aniquiladas pela nova ordem capitalista.

A modernidade sólida, aquela na qual se vislumbrava uma sociedade pesada, condensada, sistêmica, não fluida, com dimensões espaciais bem definidas, que diminuía a significação do tempo ou o tornava irrelevante, não está mais presente. Ao contrário, está-se hoje diante de uma modernidade líquida, em que os fluidos se movem facilmente, de maneira que não podem ser facilmente contidos (BAUMAN, 2001).

A fluidez do mercado, no atual estado da modernidade, é boa mostra da sistematização desse mundo globalizado. Os acionistas de determinada sociedade empresária, turistas por excelência, adquirirão e venderão suas ações por critérios puramente mercadológicos. A localização da empresa é algo que não possui importância contanto que gere os lucros esperados. A facilidade como são compradas e vendidas novas ações e com que novas empresas crescem e desmoronam, longe de causarem espanto, são apenas prova do dia a dia da sociedade pós-moderna.

Porém, esse mundo cheio de mobilidade e de alternativas para usufruir todos os benefícios que a vida líquida pode dar possui, na outra ponta, indivíduos que sofrem consequências atemorizantes, exatamente porque não têm a liberdade de locomoção. Esses são os vagabundos, que estão não só impedidos de se mover, mas condenados a suportar, sem qualquer possibilidade de influência, todas as mudanças que afetam a localidade onde se encontram (BAUMAN, 1998, p. 96). Os turistas se movem e deixam as marcas da mudança, do abandono, no local onde estão os vagabundos. Esses, os vagabundos, sequer têm a possibilidade de fugir. A locomoção rápida, fácil e ágil não está à disposição dos habitantes das localidades e a tentativa de locomoção pode lhes trazer consequências ainda mais graves. As políticas públicas adotadas ao redor do mundo são aquelas voltadas para os turistas e não para os vagabundos; estes devem ficar presos onde estão e mais longe possível.

É nesse sentido que cada vez mais são construídos muros entre vagabundos e turistas e quebradas pontes que anteriormente podiam realizar a ligação entre uns e outros. Controles de imigração, políticas de ruas limpas e de tolerância zero nada mais é do que espécies de contenção dessa classe indesejada (BAUMAN, 1998, p. 97-98). Os vagabundos não podem e não devem se locomover. Os turistas não só desejam isso como adotam inúmeras medidas para que a situação se mantenha como está.

Constrói-se um "cordão sanitário", ou seja, uma fronteira entre incluídos e excluídos da modernidade fluida, por meio do planejamento urbano, da rede de estradas que dividem as cidades, pelo gradeamento de propriedades privadas, pelo bloqueio de áreas para evitar o acesso fácil, etc. Mas, acima de tudo, exclui-se pelo dinheiro (YOUNG, 2002, p. 40).

Não é necessário explicitar que, obviamente, o sonho do vagabundo é se tornar um turista. A utopia encantada de virar um ser móvel é mostrada todos os dias nos meios de comunicação de massa: televisão, rede mundial, redes sociais, mesmo que haja, de regra, uma glamorização da situação. Mas, ao contrário, o vagabundo é o terror do turista. Tudo o que esse não quer é se tornar um daqueles e, exatamente por isso, o quer longe, imóvel. A mera imaginação da possibilidade de perder a sua mobilidade instantânea e todos os benefícios que daí decorre é o maior pesadelo que as pessoas que estão no topo podem ter. Como consequência desse terror e dessa distância, pessoas de classe baixa não mantêm contato verdadeiro com pessoas de

classe alta. A única relação entre eles é mediante a prestação de serviço que terá como contraprestação uma quantia suficiente para que o vagabundo continue onde está, ou seja, que não tenha capacidade de se locomover.

Assim, o turista vê essas outras pessoas como estranhas, já que vivem em local distante e possuem atitudes que não são bem compreendidas. Daí para demonizá-las há curto espaço de tempo. A visualização dos outros sempre vem carregada de ausência de empatia. Essa desumanização permite a exclusão de seres humanos que, em tese, são portadores de direitos e leva, com gravíssimas consequências, à passagem do tema da mobilidade da questão ética para as ameaças à segurança, à punição do crime, à defesa da ordem e ao estado de emergência (BAUMAN, 2016, p. 84).

A rigor, essas pessoas, excluídas nesse mundo líquido, não possuem função, não servem para que compartilhem os locais com os turistas. São seres que não conseguem auxiliar na lubrificação das engrenagens do capitalismo. Em uma sociedade de consumo, qual a utilidade de uma pessoa que não tem condições de consumir?

Em tese, todos são consumidores - turistas e vagabundos -. A diferença é a capacidade de consumir: "o vagabundo é um consumidor frustrado" (BAUMAN, 1998, p. 104), não falta a ele vontade de consumir, pois, como visto alhures, o seu maior sonho é ser turista e poder adquirir todos os objetos que uma sociedade pode oferecer. O seu problema é não possuir recursos e nem meios de obter recursos que o façam ser um consumidor em potencial.

Desse modo, os vagabundos são inúteis para uma sociedade de consumo na qual os turistas têm a possibilidade de circular livremente. Se não possuem utilidade, são indesejáveis e, como consequência, estigmatizados, tidos como bodes expiatórios dos males do mundo. No entanto, a única coisa que querem é ser como os turistas, porém não possuem os meios para realizar seus desejos (BAUMAN, 1998, p. 104-105). Somente há lugar no mundo globalizado para os indivíduos que podem consumir. "Os consumidores de hoje são os cidadãos de ontem, já que são eles, consumidores e cidadãos, os detentores de direitos, cada um a sua época" (RAYO WERLANG, 2018, p. 91).

Em poucas palavras, nessa transição da sociedade sólida de produtores para uma sociedade líquida de consumidores (BAUMAN, 2009, p. 29), a forma como a sociedade esculpe "seus membros é ditada primeiro e acima de tudo pelo dever de desempenhar o papel de consumidor. A norma que nossa sociedade coloca para seus membros é a de capacidade e vontade de desempenhar esse papel". (BAUMAN, 1998, p. 87-88). Se você é turista, desempenhará o papel com louvor e poderá mover-se livremente. Se for vagabundo, será estigmatizado, excluído e imobilizado.

O que torna a vida dos despossuídos ainda mais dramática é outra consequência trazida pela globalização: o fim do Estado-nação. Na modernidade sólida era possível visualizar Estados soberanos que ditavam os rumos da nação. Mesmo que pudesse se verificar a liderança de certos países acerca dos rumos do mundo, como na Guerra Fria, a verdade é que a impressão que se tinha era que se estava indo em uma determinada direção com o objetivo de encontrar um fim.

No atual estágio da modernidade, não conseguimos mais verificar a existência do Estado-nação, ou seja, um Estado soberano que governe o seu povo e/ou outros países na rota de uma evolução. A impressão que se tem hoje, em absoluto, é de não se saber o lugar em que se está e nem para onde se está indo. É como se a sociedade estivesse em um avião sem piloto, sem nenhuma notícia do destino e nem do caminho que está sendo percorrido (BAUMAN, 2001, p. 70).

A modernidade líquida traz um mundo que é mais caótico, porquanto a sociedade tem a sua estrutura desenredada, seus constituintes fragmentam-se e o mundo cotidiano dos seus membros começa a parecer problemático, obscuro, incerto (YOUNG, 2002, p. 24). Há um colapso gradual e um rápido declínio da antiga ilusão moderna da crença de que há um fim do caminho em que andamos um *telos* alcançável da mudança histórica, um estado a ser atingido, algum tipo de sociedade boa, justa, sem conflitos (BAUMAN, 2001, p. 37-38).

Note-se, ademais, que o Estado de outrora, além de ditar os rumos da nação, trazia consigo uma função assistencialista e correicionalista, que pretendia ajudar os necessitados e corrigir os desviados - criminosos -. Era o chamado Estado de bem-estar social, que, a partir de meados da década de setenta, do século XX, teve um rápido declínio.

A rigor, o mercado, necessitado de um Estado mais caótico para poder deixar sua mão invisível funcionar, obrigou que os países se despissem de diversas funções assistencialistas. Um Estado menor tem menos controle e o mercado, então, pode estender seus tentáculos sem receio de que um ente público interfira "onde não deva". Para os globalizados, quanto menos funções um Estado tiver, melhor para eles, pois aí poderão agir livremente, como é da natureza dos turistas.

Agora, portanto, os "quase-Estados, Estados fracos podem ser facilmente reduzidos ao (útil) papel de distritos policiais locais que garantem o nível médio de ordem necessário para a realização de negócios" (BAUMAN, 1998, p. 76). Ou seja, a causa externa do mercado e a retração das atividades estatais resultaram no colapso das instituições públicas e na substituição do Estado de bem-estar social pelo Estado penal (WACQUANT, 2008, p. 11). Em outras palavras, "os dias do Estado social podem estar chegando ao fim, mas os do Estado de segurança certamente não estão" (BAUMAN, 2006, p. 84).

Não obstante, quem sofre as nefastas consequências dessa mudança, a toda evidência, são os despossuídos, que se veem sem um guia para direcionar os seus passos e sem um Estado para auxiliar em suas necessidades. Some-se a isso o fato de que os turistas os visualizam como seres diferentes, distantes, culpados pelos males do mundo - bodes expiatórios - e que, portanto, merecem ser punidos. Para essa última função, o Estado penal tem uma incumbência de suma importância.

O resultado é que os desfavorecidos acabam sendo ainda mais excluídos. Eles são tidos como responsáveis pelos problemas globais e vistos como subclasse que vive no ócio e na criminalidade, em especial na mercancia de drogas e no comércio de objetos roubados. São tidos como impurezas sociais do mundo pós-moderno

(RAYO WERLANG, 2018, p. 89). Impende notar que essas pessoas supérfluas estão separadas por uma linha muito sutil dos criminosos e para, além disso, sequer podem ser vistas como pessoas que têm capacidade de serem reeducadas e restituídas à comunidade, pois não são aptas a serem recicladas. São meramente pessoas que necessitam ser bloqueadas, mantidas à distância, a fim de não criar problemas para os turistas (BAUMAN, 2005. p. 24).

Uma vez que foram encontrados os culpados pelos medos e problemas das classes dominantes, visualiza-se, na política meramente simbólica da "lei e ordem", uma saída convincente - apesar de não efetiva - para esses males, de modo que se utilizam de todos instrumentos do Estado penal para segregar e imobilizar as parcelas inservíveis da sociedade. Nota-se uma normalização da existência de certos segmentos sociais permanentemente marginalizados, tidos como excedentes, que cada vez menos são objeto de políticas de inclusão e cada vez mais de políticas de puro controle excludente (BRANDARIZ GARCÍA, 2007, p. 36).

Há diversas formas de exclusão, que podem ocorrer por meio de muros, grades, restrições de acesso, bairros afastados dos centros, etc. Mas, indubitavelmente, o meio mais eficaz, que mais consegue atingir os objetivos dos turistas, que melhor representa a necessidade de exclusão e imobilização dos vagabundos, é a prisão. Não há notícia de nenhum outro meio que tenha sido tão competente na tarefa de manter os despossuídos segregados e de perpetuar as desigualdades intrínsecas ao mundo globalizado.

Com efeito, a "prisão é a forma última e mais radical de confinamento espacial. Também parece ser a maior preocupação e foco de atenção governamental da elite política na linha de frente da compressão espaço-temporal contemporânea" (BAUMAN, 1998, p. 113-114). O cárcere serve, em definitivo, para "neutralizar e estocar fisicamente as frações excedentes da classe operária, notadamente os membros despossuídos dos grupos estigmatizados que insistem em se manter 'em rebelião aberta contra seu ambiente social'" (WACQUANT, 2007, p. 16).

Note-se que seria possível imaginar outras formas - também eficientes - de exclusão, como o envio dos inservíveis para aterros sanitários em outros locais do globo terrestre. Mas tal não se mostra possível, na medida em que esses locais, em razão do rápido crescimento populacional, se tornaram extremamente raros. Assim, por falta de alternativas melhores, a indústria das prisões, que cresce rapidamente, deve ser o suficiente para absorver o lixo humano produzido no próprio país, já que os locais de colonização não têm mais essa função (BAUMAN, 2006. P. 104).

Há que se notar, no entanto, que, ao colocar alguém atrás das grades, não há somente uma imobilização, mas também uma expulsão (BAUMAN, 1998, p. 130), ou seja, um expurgo cívico dos indesejáveis (WACQUANT, 2007, p. 44)**.** Na medida em que essas pessoas passam pelo fenômeno da *prisionação*, a possibilidade de conseguirem adentrar em uma vida de turistas, ou seja, em uma vida de inclusão e de mobilidade, é praticamente nula. A cultura da prisão é algo que permanecerá como marca indestrutível por toda a vida do indivíduo.

Desse modo, pode-se afirmar que as prisões se transformaram em depósitos sanitários onde são despejados os refugos da sociedade de turistas, ou seja, dejetos humanos de uma sociedade cada vez mais diretamente subjugada pelos ditames materiais do mercado. O ocaso do Estado social e a ascensão do Estado penal selaram a ocorrência desse trágico destino para os grupos menos abastados (WACQUANT, 2008, p. 12), os vagabundos.

Verifica-se, assim, uma convergência para identificar o crime com os vagabundos, ou seja, para a criminalização da pobreza. Indubitavelmente, ao checarem-se os dados carcerários, ver-se-á, quase sem exceção, que os detentos vêm da classe dos despossuídos (BAUMAN, 1998, p. 134). Os crimes que realmente importam para o mundo globalizado não são aqueles praticados pelos turistas, mas, sim, pelos vagabundos.

À guisa de conclusão, pode-se afirmar que há - e cada vez mais -, grande quantidade de seres humanos tornada excessiva pela vitória do capitalismo, sem que, verdadeiramente, se possa verificar que os rumos irão virar em algum momento (BAUMAN, 2007. p, 35). A globalização transformou as pessoas em turistas e vagabundos. Esses, os vagabundos, porque não consomem, são inservíveis, e, então, são transformados em resíduos dessa sociedade pós-moderna que Bauman denomina líquida. O refugo humano, lixo produzido pelo mercado, deve ser excluído, imobilizado, de preferência, para sempre. A colocação desses vagabundos em prisões, ao longo de todo o mundo ocidental, vem sendo a principal - e vitoriosa - medida encontrada. As consequências humanas são gravíssimas, mas, desde que as engrenagens do capitalismo funcionem e os turistas possam continuar viajando, sem barreiras, sem dificuldades, não há razões para alterações de rumos, mesmo que não se saiba para onde se está indo.

INDICAÇÕES DE LEITURA

DE GIORGI, Alessandro. **A miséria governada através do sistema penal**. Tradução: Sérgio Lamarão. São Paulo: Revan, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: história da violência nas prisões. Tradução: Raquel Ramalhete. 40. ed. Petrópolis: Editora Vozes 2012.

GARLAND, David. **A cultura do controle**: crime e ordem social na sociedade contemporânea. Tradução: André Nascimento. Rio de Janeiro: Editora Renavan, 2008.

WACQUANT, Loïc. **As prisões da miséria**. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização:** as consequências humanas. Tradução: Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Confiança e medo na cidade**. Tradução: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. **Tempos líquidos**. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

BAUMAN, Zygmunt**. Capitalismo parasitário**. Tradução: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BRANDARIZ GARCÍA, José Ángel. Política criminal de la exclusión: el sistema penal en tiempo de decliva del Estado Social y de crisis del Rsatdo-Nación. Granada: Comares, 2007.

RAYO WERLANG, Alejandro César. **A política criminal na modernidade líquida**: uma análise a partir da realidade prisional brasileira. 2018. São Paulo: Chiado, 2018.

WACQUANT, Loïc. **Punir os Pobres**: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos [A onda punitiva]. Tradução: Sérgio Lamarão. 3 ed. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

WACQUANT, Loïc. **As duas faces do Gueto**. Tradução: Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2008.

YOUNG, Jock. **A sociedade excludente**: exclusão social, criminalidade e diferença na modernidade recente. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Editora Renavan, 2002.

VALOR

Arnaldo Nogaro – Rosane de Fátima Ferrari – Luana Fussinger

Para investigar e construir o verbete "valor", inicialmente, recorremos ao dicionário de Língua Portuguesa para sistematizar alguns dos sentidos ou significados ali encontrados, para que possamos extrair aqueles que consideramos mais significativos e que possam servir de parâmetro comparativo com as compreensões encontradas em Bauman. Houaiss (2001) discrimina vinte e quatro sentidos para o conceito, dentre os quais destacamos: valor como recebimento ou pago em bens, serviços ou dinheiro por algo trocado; quantidade monetária equivalente a uma mercadoria, em função de sua capacidade de ser negociada no mercado; qualidade que confere a um objeto material a natureza de bem econômico, em decorrência de satisfazer necessidades humanas e ser tocável por outros bens; medida variável de importância que se atribui a um objeto ou serviço necessário aos desígnios humanos e que, embora condicione o seu preço monetário, não lhe é idêntico; determinação quantitativa obtida através de cálculo ou mensuração; qualidade excepcional, talento, habilidade; resignação heroica, paciência; capacidade de satisfazer necessidades, utilidade, préstimo, serventia; qualidade do que apresenta validade, do que é legítimo; importância, destaque, em uma escala comparativa; reconhecimento de um ponto de vista afetivo ou da necessidade; conjunto de traços culturais, ideológicos ou institucionais definidos de maneira sistemática ou em sua coerência interna; poder aquisitivo variável, moeda; conjunto de princípios ou normas que, por corporificar um ideal de perfeição ou plenitude moral, deve ser buscado pelos seres humanos; força que tem um ato jurídico de produzir determinado efeito; bens, riquezas.

Para enfrentarmos a questão relacionada à compreensão do "valor" recorremos também a Abbagnano (2007), que além de trazer concepções de diferentes filósofos, como Kant, Webber, Hobbes, Dewey, Nietzsche, dentre outros, sintetiza aspectos que os estudos contemporâneos evidenciam, considerando: valor não somente como preferência ou objeto da preferência, mas como o preferível, o desejável, o objeto de uma antecipação ou de uma expectativa; não como mero ideal que possa ser total ou parcialmente posto de lado pelas preferências ou escolhas efetivas, mas como guia ou norma (nem sempre seguida) das escolhas e, em todo caso, seu critério de juízo; e, consequentemente, a melhor definição de valor como a que o considera como *possibilidade de escolha,* isto é, como disciplina inteligente das escolhas, que pode conduzir a eliminar algumas delas ou a declará-las irracionais ou nocivas e pode conduzir (e conduz) a privilegiar outras, ditando a sua repetição sempre que determinadas condições se verifiquem. Em outros termos, uma teoria do valor, como

crítica dos valores, tende a determinar as *autênticas* possibilidades de escolha, ou seja, escolhas que podendo aparecer como possíveis, sempre nas mesmas circunstâncias, constituem pretensão do valor à universalidade e à permanência.

Vázquez (1992) estabelece uma distinção entre valor e valioso que serve para melhor compreensão dos sentidos utilizados por Bauman. Valioso é ato moral, mas também há outros sentidos que agregam: atos políticos, jurídicos, econômicos, objetos da natureza, produzidos ou fabricados pelo homem. Porém, tanto as coisas que o homem criou quanto atos humanos ou produtos da atividade humana, têm valor para nós. "Os valores são, pois, criações humanas, e só existem e se realizam *no* homem e *pelo* homem" (VÁZQUEZ, 1992, p. 126). O autor aponta quatro premissas que permitem situar a definição de valor:

> - Não existem valores em si, como entidades ideais ou irreais, mas objetos reais (ou bens) que possuem valor;
>
> - Dado que os valores não constituem um mundo de objetos que existia independentemente do mundo dos objetos reais, somente existem na realidade natural e humana como propriedades valiosas dos objetos da mesma realidade;
>
> - Por conseguinte, os valores exigem – como condição necessária a existência de certas propriedades reais – naturais ou físicas – que constituem o suporte necessário das propriedades que consideramos valiosas;
>
> - As propriedades reais que sustentam o valor, e sem as quais este não existiria, são valores somente em potência. Para passar o ato e transformar-se em propriedades valiosas efetivas, é indispensável que o objeto esteja em relação com o homem social, com seus interesses e com suas necessidades. Desta maneira, o que vale somente em potência adquire um valor efetivo. Sendo assim, concluímos que o valor não é propriedade dos objetos em si, mas propriedade adquirida graças à sua relação com o homem como ser social. Mas, por sua vez, os objetos podem ter valor somente quando dotados realmente de certas propriedades objetivas. (VÁZQUEZ, 1992, p. 121).

Em Bauman, observamos aquilo que Vázquez (1992) denomina de subjetivismo axiológico, ou seja, o que desejo ou necessito, ou também o que me agrada e de que gosto é o que vale; por sua vez, o que prefiro, de acordo com essas vivências pessoais, é o melhor. O valor de uma coisa está vinculado a uma vivência pessoal. Tal posição sintoniza com o conceito de liquidez de Bauman e nos auxilia a entender o que ele quer expressar quando utiliza a expressão "valor" em suas obras para referir-se a coisas ou objetos que são desejados pelos seres humanos e como esses os afetam. No entanto, Vázquez (1992, p. 126) alerta que os valores "[...] existem para o sujeito, entendido não no sentido de mero indivíduo, mas de ser social; exigem também um suporte material, sem o qual não têm sentido."

As perspectivas expostas projetam luz, subsidiam e fornecem elementos que permitem a realização da investigação, nas obras de Bauman, com o intuito de identificar possíveis sentidos e significados atribuídos ao conceito de "valor". Embora nosso objetivo seja demonstrar ou trazê-los à tona cabe registrar que, em determi-

nadas obras, o autor utiliza de forma significativa, reiteradas vezes, ou refere-se à palavra "valor", com grande incidência. Como exemplo, podemos citar alguns: A arte da vida; Aprendendo a pensar com Sociologia; Sociedade Individualizada; A ética é possível num mundo de consumidores?; Modernidade e ambivalência; e Vida fragmentada.

A riqueza e a diversidade de sentidos, apresentados por Bauman, em relação à palavra "valor" fazem com que, embora dediquemos bastante atenção e meticulosidade na análise de suas obras, talvez não consigamos perceber todos ou na profundidade desejada. Faremos um esforço reflexivo no sentido de explicitar os que estiverem ao nosso alcance.

Para compreender as relações de sentido que Bauman estabelece para o conceito "valor" há que se recorrer a uma espécie de hermenêutica dos textos e dos contextos a que se refere quando produz seus escritos, sejam econômicos, culturais, políticos, educacionais, científicos, familiares ou outros. Além de ser autônomo na forma de pensar os conceitos, sem menor cerimônia, apropria-se do significado atribuído por outros autores em relação à palavra valor e os traz para enriquecer suas obras. Assim, vamos encontrar referência aos pensadores a que ele recorre quando deseja ampliar e orientar nossos pontos de vista sobre o assunto, tais como: Maslow, Nietzsche, Steven Connor, George Steiner, Ulrich Bech, Yonnet, Castoriadis, Clemenceau, Valéry, Lyotard, Hobbes, Webber, Boudieu, Georg Simmel, Parsons, Levinas, Tonas, Smith, Ricardo, Marx, Mills, Habermas, Rorty, Turgot, Lévi-Strauss, Camus, Martha Nusbaum, Dench, Hanna Arendt, dentre outros. Esses pensadores permitem compreender a expansão e a abrangência das leituras de Bauman, bem como por onde ele transita com seu pensamento.

Bauman não define ou explicita possíveis valores que poderiam compor uma escala a ser observada e seguida, mas pontualmente, ao longo de algumas de suas obras, revela alguns valores que considera estratégicos ou de grande importância para o ser humano e à sociedade. Assim, é o caso da liberdade e segurança. Para ele, não há como resolver a equação liberdade x segurança, pois estão implicadas e quando uma diminui, a outra aumenta e vice-versa. Não podemos usufruir das duas deliberadamente. A justiça também é realçada na obra "Europa como uma aventura inacabada." Considera-a como o único valor que guarda o bem comum. É um valor que enfatiza a solidariedade, e, portanto, torna possível a realidade. A justiça é o mais "socializante" dos valores. O próximo da lista dos valores mais destacados, realmente definidores é a "democracia".

Comparando com os sentidos apresentados pelo Dicionário de Língua Portuguesa e com o Dicionário de Filosofia, podemos afirmar que Bauman não cria ou instaura novos sentidos ou significados à palavra "valor", mas demanda que a expressão de seu pensamento deve ser sempre contextualizada ao cenário e ao lugar de onde ele fala. A palavra "valor" é adjetivada em muitas situações como recurso que ele utiliza para materializar a condição do sentido. Por isso apresentamos elementos sistematizados de obras que possibilitam visualizar seu pensamento sobre o

conceito que estamos problematizando: valor como atributo ou princípio supremo de um objeto ou pessoa; valor como critério de julgamento ou comparação; como algo intrínseco a uma norma; elemento do caráter de uma pessoa, como um bem; algo a ser buscado; que está sempre à frente, como algo que nos guia; preço, mercadoria, dinheiro; "valor facial", aquilo que transparece no nosso rosto; "da coesão", do consenso comunitário; valor genético; valores universais; valores da família; como fundamento "objetivo" da identidade; valores culturais, certas escolhas culturais são melhores do que as outras; valor fundamental da ética dos negócios sem o qual não sobrevive; valor simbólico dos "cadeados e das fechaduras"; valor da memória; valor do conhecimento em massa; escolhas que orientam nossas condutas; orientam preferências e prioridades; valor do significado da vida; valor criativo das diversidades; componentes da cultura para preservação e repetição da tradição; valor função e valor termo na linguagem matemática; valores morais; valor gerado no processo de produção; valores da "modernidade e pós-modernidade"; valores aristocráticos; "valores eternos"; valores espirituais; valor de mercado; hierarquia secular de valores; valores fictícios; valor artístico; valores flutuantes (dinheiro); valor estético e durabilidade; valor da cultura; valor humano; valores "satânicos"; valores "europeus"; racionalidade como valor; valores tecnológicos; "valores voláteis"; valor fraudulento e valor verdadeiro; valor permanente, resistente ao tempo; valores cobiçados; valores vigentes; valores antepassados; valores embaralhados; valor do dever cumprido; valores eternos; valores que sustentam a democracia; valor heurístico.

INDICAÇÕES DE LEITURA

Além das adjetivações que permitem compreender o que Bauman quer expressar, há algumas frases em suas obras que traduzem com muita precisão a riqueza de seu pensamento e sua compreensão a respeito do "valor" e que nos auxiliam a uma reflexão mais profunda sobre o que sua obra representa no cenário mais amplo da Filosofia, da Sociologia, da Economia, da Política, da Cultura, etc. Recorremos a algumas como forma para ilustrar o que afirmamos e também como mecanismo para incentivar o leitor a consultar as referidas obras. "O respeito pelo outro é um valor"; "O consumo é um investimento em tudo que diz respeito ao 'valor social' e à autonomia do indivíduo" (**Isto não é um diário**, 2012, p. 66 e 167); "Na hierarquia herdada dos valores reconhecidos, colocou o valor da novidade acima do valor da permanência". "O valor de cada objeto está igualmente em suas virtudes e limitações. As variáveis têm seus valores alternados com demasiada frequência" (**Vida líquida,** 2007, p. 83, 111); "Quanto mais complexo e sofisticado for o bem, menos seus usuários serão capazes de avaliar suas reais qualidades e seus valores." "Valor do produto – não é o que está sendo vendido, mas sua importância simbólica" (**Aprendendo a pensar com Sociologia**, 2010, p. 103, 174); "Valores sobre os quais fazemos nossa escolha ambos são desejáveis, pois como toda troca há perdas e ganhos" (**A sociedade individualizada**, 2008, p. 58); "Erosão de todos os valores, exceto daqueles do poder de sedução, lucratividade, etc." "Ser humano como pessoa

– entidade individual definida por seus valores e pelos fins que persegue" (**Ensaio sobre o conceito de cultura,** 2012, p. 54, 174); "Manter-se vivo é um valor imaculado pela desumanidade da vida". "Valores são valores desde que estejam aptos ao consumo instantâneo, imediato. Valores são atributos de experiências momentâneas". "Os valores modernos são de longe os valores mais solidificados na autoconsciência". "Manter-se vivo é um valor imaculado pela desumanidade da vida" (**A ética é possível num mundo de consumidores?,** (2015, p. 72, 158, 252); "A liberdade é o maior dos valores humanos. Se a liberdade é um valor, ela é também um valor extremamente ambíguo" (**Bauman sobre Bauman**, 2011, p. 47); "O que 'vale a pena defender' é chamado de 'valor'. Diga-me quais são seus valores e eu lhe direi qual sua 'identidade'" (**Europa uma aventura inacabada**, 2005, p. 125); "A individualidade só é um valor na medida em que não se apresenta como uma amostra grátis" (**Medo líquido**, 2008, p. 51); "A rejeição também pode abrir os olhos do rejeitado para o significado e o valor da própria posição" (**Modernidade e ambivalência**, 1999, p. 94); "O valor de meus direitos é claramente degradado" (**Babel** – entre a incerteza e a esperança, 2016, p. 46). "Questão de avaliação e de preferência em termos de valores. Provar ou refutar a 'verdade' de um valor. Os valores não são verdadeiros nem falsos." (**Vida líquida**, 2007, p. 138).

Bauman reitera que nem todos os valores são escolhas conscientes nossas e que raramente questionamos os valores que sustentam nossas ações. Os valores se tornam conscientes quando se trata de escolhas deliberadas.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

VÁZQUEZ, A. S. **Ética.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.

BREVES BIOGRAFIAS DAS PARTES AUTORAS

ALEJANDRO CÉSAR RAYO WERLANG – Doutorando pela Universidade de Salamanca, Espanha. Mestre em Direito pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – URI, Campus de Santo Ângelo-RS, Brasil (2014). Especialista em Direito pela Universidade do Sul de Santa Catarina – UDESC – Criciúma-SC (2008). Professor na URI-FW, Juiz de Direito no Estado do Rio Grande do Sul; atuou como Juiz-Assessor da Presidência do STJ, Defensor Público e Advogado. Autor de *A política criminal na modernidade líquida: uma análise a partir da realidade prisional brasileira*. E-mail: alejandro@uri.edu.br.

ALTAIR ALBERTO FÁVERO – Pós-Doutorado (Bolsista Capes) pela Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMéx), Doutorado em Educação (UFRGS), Mestre em Filosofia do Conhecimento (PUC/RS), Especialista em Epistemologia das Ciências Sociais (UPF) e Graduado em Filosofia (UPF). Atua como professor e pesquisador no Curso de Filosofia, no Mestrado e Doutorado em Educação da UPF, onde coordena o projeto de Pesquisa Docência Universitária, políticas educacionais e expansão da educação superior: perspectivas e desafios (em andamento desde março de 2012). E-mail: altairfavero@gmail.com.

ARNALDO NOGARO – Doutor em Educação pela UFRGS. Mestre em Filosofia (PUCRS). Licenciado em Filosofia (FAFIMC). Atualmente é Reitor da URI e professor nos cursos de graduação e pós-graduação desta Universidade – sendo pesquisador do Mestrado e doutorado em educação do Campus de Frederico Westphalen. Lidera o grupo de pesquisa Ética e Educação, certificado pelo CNPq. E-mail: arnaldo@uri.edu.br.

BRUNA SORENSEN – Psicóloga (URI/FW), especialista em Residência Multiprofissional na área de Cardiologia (UPF/HCPF/SMSPF. Mestranda em psicologia (IMED/PF), Terapeuta familiar em formação (CEFI/Cuiabá). E-mail: bruna_sorensen@hotmail.com.

CARINA TONIETO – Doutora em Educação (UPF), Mestre em Educação (UPF) e graduada em Filosofia (UPF). Professora no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS/Campus Ibirubá). Líder do grupo de pesqui-

sa Ensino, Trabalho e Sociedade (IFRS) e vice-líder do GEPES/SUL (UPF). Organizadora, juntamente com Altair Alberto Fávero e Evandro Consaltér, da obra *Leituras sobre Zygmunt Bauman e a Educação* (2019). E-mail: tonieto.carina@gmail.com.

CÉSAR AUGUSTO DANELLI JR – Doutorando em Educação nas Ciências pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – Unijuí, Campus Ijuí/RS (2019). Mestre em Educação nas Ciências pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – Unijuí, Campus Ijuí/RS (2017). Especialista em Direito Previdenciário pela Escola Superior da Magistratura Federal – ESMAFE/RS (2012). Graduado em Direito pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – URI, Campus Santo Ângelo/RS (2010). Professor em tempo integral dos cursos de Direito e Pedagogia da Faculdade de Balsas/MA – Unibalsas. E-mail: cesardanelli@gmail.com.

CLAUDIONEI VICENTE CASSOL – Pós-Doutorado em Educação nas Ciências (Unijuí – 2020), Doutor em Educação nas Ciências (Unijuí – 2018); Mestre em Educação (Unisinos, 2006); Licenciado em Filosofia, História Psicologia (FAFIMC – 1989). Professor no CE Dr Dorvalino Luciano de Souza (Cerro Grande-RS) e na Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (Campus de Frederico Westphalen – RS). E-mail: cassol@uri.edu.br.

CLAUDIR MIGUEL ZUCHI – Doutor em Educação nas Ciências (UNIJUI, 2019), Mestre em Filosofia (PUCRS, 1999), Especialização em Psicopedagogia (FAFIMC, 1994), Graduação em Filosofia (FAFIMC, 1987), Bacharel em Teologia (ITEPA, 1991). Membro do Grupo de Pesquisa Biosofia (Pesquisas e estudos em filosofia). Membro do Conselho Editorial da Editora Medeia. Professor de Filosofia (Substituto) no Instituto Federal do Rio Grande do Sul Campus da Restinga (Porto Alegre/RS). E-mail: claudir.zuchi@restinga.ifrs.edu.br.

DANIELA LIPPSTEIN – Doutora em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Mestre em Direito pela Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC, na linha de pesquisa de Políticas Públicas de Inclusão Social com bolsa PROSUP, Tipo II, provida pela CAPES. Mestre em Direitos Humanos pela Universidade do Minho (Portugal) (Convênio Dupla Titulação UNISC-UMinho). Especialista em Direito Internacional – UNIASSELVI (Especialização Lato Sensu). Graduada em Direito pela Faculdade IMED. Integrante do Grupo de Estudos em Desenvolvimento, Inovação e Propriedade Intelectual (GEDIPI). Em estágio pós-doutoral, com pesquisa na área da Propriedade Intelectual e Biotecnologia, no âmbito do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito da Faculdade IMED – Mestrado Acadêmico em Direito (PPGD/IMED). Professora Universitária, Pesquisadora e Advogada. E-mail: dlippstein@gmail.com.

ELIANE CADONÁ – Doutora em Psicologia e Mestre em Psicologia Social (PUCRS). Especialista em Psicologia Clínica Ampliada (URI). Bacharel em Psicologia e Licenciada em Ciências Biológicas (URI). Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da URI/FW e atual coordenadora do Curso de Psicologia (URI-FW).

ELIETE JUSSARA NOGUEIRA – Doutora em Educação (Unicamp, 2001). Mestre em Educação (Unicamp, 1992). Psicóloga (Puc-Campinas – 1985). Professora titular do Programa de Pós-Graduação em Educação da Uniso (Universidade de Sorocaba). Pesquisadora sobre os desafios da escola contemporânea, com ênfase nas relações humanas. E-mail: eliete.j.nogueira@gmail.com.

EVANDRO CONSALTÉR – Doutorando em Educação (Bolsista Capes) pela Universidade de Passo Fundo (UPF). Mestre em Educação (UPF). Especialista em Estratégias de Aprendizagem (FABE) e Graduado em Letras (UPF). Pesquisador e vice-coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Educação Superior – GEPES, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo – RS/Brasil e ao Grupo Internacional de Estudos e Pesquisas sobre Educação Superior – GIEPES, com sede na Universidade de Campinas – Unicamp/São Paulo – Brasil. E-mail: evandroconsalter@gmail.com.

FÁBIO ROBERTO PILLATT – Possui graduação em Informática pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – UNIJUI, especialização em Gestão Acadêmica e Universitária pela Fundação Pedro Leopoldo – FPL, especialização em Gestão de Pessoas pela Faculdade de Balsas – UNIBALSAS, mestrado em Informática pela Universidade Federal de Campina Grande – UFCG, Doutorado e Pós-Doutorado em Educação nas Ciências pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – UNIJUI. Atualmente é professor da Faculdade de Balsas onde ocupa o cargo de Coordenador do Núcleo de Pesquisa, Pós-Graduação e Extensão – NPPGE. Atua ainda como Membro do Banco de Avaliadores do Sistema Nacional de Avaliação da Educação Superior – BASis, MEC/INEP. E-mail: pillatt@gmail.com.

FABRÍCIO JOSÉ DUDEK KALFELS – Graduando em Psicologia pela Unisociesc (2020-). Membro do Núcleo de Estudos em Sociologia Contemporânea: Zygmunt Bauman (NESC-CNPq). Interesse em pesquisa de estatística aplicada em Psicologia e Sociologia. E-mail: fabricio.kalfels@gmail.com.

FELIPE PINHEIRO – Discente do curso de Direito (UPF), integrando: (a) Transnacionalização, Migração e Trabalho, (b) Reconhecimento e Tolerância em Sociedades Multiculturais, (c) Direitos Humanos e Imigração: Um Estudo da Cidade de

Passo Fundo/RS, imiscuídos ao GP Dimensões do Poder e Relações Sociais (PPGD-UPF); bolsista de Iniciação Científica pelo Programa Institucional (UPF), orientando (PIBIC) Prof. Dr. Marcio Renan Hamel. E-mail: felipe.pinheiro36@gmail.com.

FELIPE QUINTÃO DE ALMEIDA – Graduação em Educação Física pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Mestre em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (2007). Doutorado em Educação pela mesma instituição (2009). Entre 2010 e 2018, foi editor adjunto da Revista Brasileira de Ciências do Esporte (RBCE) e dos Cadernos de Formação RBCE. Foi Secretário Estadual do Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte no Espírito Santo (gestão 2010-2012). É o atual coordenador do Grupo de Trabalho Temático Epistemologia do referido Colégio (2019-2021). Foi Diretor Científico do Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte (2013-2017). Pós-doutorado na Universidade de Strathclyde, em Glasgow/Escócia (2018-2019). Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Educação Física da Universidade Federal do Espírito-Santo (2020-2022).

FERNANDA DOS SANTOS UEDA – Doutora em Educação (UNISO, 2020). Mestre em Educação (UNISO, 2011). Graduada em Direito pela ITE. Professora da Universidade de Sorocaba (UNISO). Professora da Academia de Polícia Civil do Estado de São Paulo. Delegada de Polícia do Estado de São Paulo desde 1998. Atua em pesquisa na relação da formação do policial civil com gênero em práticas docentes. E-mail: fernandaueda@uol.com.br.

GABRIELA ANTES KUHN – Bacharel em Educação Física pela Universidade Regional Integrada do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (Unijuí), Mestra em Gerontologia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Douroranda em Educação nas Ciências pela Universidade Regional Integrada do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (Unijuí). E-mail: gabrielaanteskuhn@gmail.com.

HELOÍSA DERKOSKI DALLA NORA – Graduada em Psicologia pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões de Frederico Westphalen (URI-FW), Pós-Graduada em Terapia Familiar Sistêmica pela Universidade do Oeste de Santa Catarina (UNOESC- Chapecó). Mestranda em Educação na URI-FW. Atua no grupo de pesquisa em Psicologia da URI-FW. E-mail: heloisadallanora@yahoo.com.br.

IVAN MARCELO GOMES – Possui graduação em Educação Física pela Universidade Estadual de Maringá (1994), mestrado em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (2000) e doutorado em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina (2008). Professor efetivo do Centro de Educação Física e Desportos na Universidade Federal do Espírito Santo e professor do Programa de Pós-Graduação em Educação Física (PPGEF/CEFD/UFES).

JOÃO NICODEMOS MARTINS MANFIO – Pós-Doutorado em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (2018), Doutor em Ciências Sociais – Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2016), Mestre em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (2007), Graduado em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Itajaí (2004), Graduando em Psicologia pelo Centro Universitário Unisociesc, Membro da Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS), Membro da Associação Latino Americana de Estudos (LASA), Coordenador do Núcleo de Estudos de Sociologia Contemporânea: Zygmunt Bauman (NESC-CNPq), Pesquisador do Laboratório de Pesquisas Sociológicas Pierre Bourdieu (LAPSB-CNPq). Atua como professor universitário na área de Ciências Humanas em diversos cursos de graduação na UNISOCIESC campus Joinville, SC desde 2008. E-mail: jnmmanfio@gmail.com.

JULIANA BRANDÃO MACHADO – Graduação em Pedagogia (2003, UFRGS). Mestrado em Educação (2006, UFGRS). Doutorado em Educação (2013, UFRGS). Professora Adjunta na Universidade Federal do Pampa, Campus Jaguarão. Docente permanente do Programa de Pós-graduação em Educação da Unipampa. E-mail: julianamachado@unipampa.edu.br.

JUNIOR BUFON CENTENARO – Doutorando em Educação (bolsista CAPES – PPGEdu/UPF). Mestre em Educação (bolsista CAPES – PPGEdu/UPF). Especialista em Espiritualidade pela Itepa Faculdades (2017); licenciado em Filosofia pela UPF (2016). Pesquisador do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação Superior (GEPES-UPF/RS). Pesquisador da Rede de Estudos e Pesquisas em Ensino Superior (REPES/FURG). E-mail: junior.centenaro@bol.com.br.

LIDIANE LIMANA PUIATI PAGLIARIN – Doutora em Educação (UPF). Mestre em Educação (UFSM). Licenciada em Pedagogia (UFSM). Professora da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS, Campus Erechim). Integrante do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação Superior (GEPES/UPF) – RS/Brasil. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Políticas de Educação Superior da Região Sul e do projeto de pesquisa Interdisciplinaridade, Docência Universitária e Políticas Educacionais. E-mail: lidianepuiati@hotmail.com.

LUANA FUSSINGER – Mestre em Educação, Especialista em Psicopedagogia Clínica e Institucional e Graduada em Pedagogia pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – URI/FW. Bolsista de Projetos de Iniciação Científica PIIC/URI, do PIBID/CAPES e do PROSUC/CAPES. Professora da Educação Infantil e dos Anos Iniciais na rede pública municipal e acadêmica do Curso de Licenciatura em Matemática no IFFAR/FW. E-mail: luana_fussinger@hotmail.com.

MARCIO GIUSTI TREVISOL – Doutor em Educação (UPF). Mestre em Ética e Filosofia Política (UFSC). Especialista em metodologia do Ensino de Filosofia (UPF). Graduado em Filosofia pelo Centro Universitário Assunção (UNIFAI). Professor da Universidade do Oeste de Santa Catarina (Unoesc). Líder do grupo de pesquisa "Comunicação, Mídia e Sociedade". Membro e pesquisador do grupo de pesquisa (GEPES – UPF). Participa da Rede ibero-americana de estudos e pesquisas em políticas, processos de educação superior (RIEPPES – Unoesc/Unicamp). E-mail: marcio.trevisol@unoesc.edu.br.

MARIANA DOMITILA PADOVANI MARTINS – Doutora em Educação pela Universidade de Sorocaba/SP – UNISO. Mestra em Comunicação e Cultura pela UNISO. Graduada em Comunicação Social – Propaganda e Publicidade pela ESAMC e em Jornalismo pela UNISO. Professora universitária nos cursos de Graduação, Pós-Graduação e Extensão da UNISO e FGV – Fundação Getúlio Vargas. Autora do livro *Educação Varejista? Bauman e Freire, o encontro que não aconteceu* – Editora Pontes (2020); do livro *Marketing Pessoal: investindo no bom senso* – Editora Ottoni (2008) e Coautora do livro *O Poder do Mentoring e Coaching* – Editora Leader (2016). E-mail: mariana.domitila@gmail.com.

MARIE JANE SOARES CARVALHO – Pós-Doutorado (UNED/Madrid, 2012). Doutora em Educação/UFRGS (1999). Mestre em Educação (1990). Graduação em Pedagogia (1982). Professora Titular do Departamento de Ensino e Currículo/Faculdade de Educação/UFRGS. Docente no Programa de Pós-Graduação em Informática na Educação (PPGIE). Líder do Grupo de Pesquisa Núcleo de Estudos em Tecnologias Digitais na Educação no CNPq (NETE 2013). Coordenadora da Plataforma Cultiveduca <http://cultiveduca.ufrgs.br/>. E-mail: mariejsc@gmail.com.

OLIVÉRIO VARGAS ROSADO – Doutorando em Direito na Universidade Regional do Alto e Médio Uruguai e das Missões – URI/Campus de Santo Ângelo. Linha de pesquisa 1: Direito e Multiculturalismo. Grupo: novos direitos em sociedades complexas. Projeto: direito no imaginario waratiano. Mestre em Direito pela URI-Santo Ângelo, Bacharel em Direito pela Unijuí. Policial Penal há 20 anos, mediador judicial, professor do ensino superior e palestrante.

ROGÉRIO HENRIQUE CASTRO ROCHA – Bacharel em Direito e Graduado em Filosofia, ambos pela Universidade Federal do Maranhão. Pós-graduado em Direito Constitucional pela Universidade Anhanguera/UNIDERP/LFG. Pós-graduado em Filosofia (Paradigmas da pesquisa em Ética) pelo Instituto de Estudos Superiores do Maranhão (IESMA). Mestre em Criminologia pela Universidade Fernando

Pessoa (Porto – Portugal). Bacharelando em Letras pela Estácio. Técnico Judiciário na 5ª Vara da Família da Comarca da Ilha de São Luís (MA). Filósofo, professor, escritor, produtor cultural e pesquisador em filosofia contemporânea.

ROSANE DE FÁTIMA FERRARI – Doutoranda em Educação (PPGEDU-URI/FW). Mestre e Especialista em Psicopedagogia. Graduada em Pedagogia e Psicologia. Membro do Grupo de Pesquisa Tecnologia em Educação. Pesquisa na linha de Formação de Professores e Práticas Educativas. Professora do Departamento de Ciências Humanas da URI – Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões. Coordenadora do Curso de Pedagogia e da Pós-Graduação em Psicopedagogia da URI – FW. E-mail: rosane@uri.edu.br.

ROSMARI MARODIN GOBO – Licenciada em Estudos Sociais e História pela UNIJUI, Pós Graduada em Gestão Escolar pela Universidade Norte do Paraná e Mestre em Educação nas Ciências pela UNIJUI. Atuou como professora, orientadora de estágios e gestora escolar e Regional na 36ª CRE de Ijuí. Atua como professora de História e Sociologia na Educação de Jovens e adultos no Núcleo prisional e com Ensino Médio na Escola Estadual Ruy Barbosa. E-mail: rosmarigobo@hotmail.com.

SIDINEI PITHAN DA SILVA – Graduação em Educação Física pela Universidade Federal de Santa Maria (1998), graduação em Farmácia pela Universidade Federal de Santa Maria (2000), graduação em História pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (2015). Mestrado em Educação nas Ciências pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (2005) e doutorado em Educação (2010) pela Universidade Federal do Paraná. Professor e coordenador do Mestrado Profissional em Educação Física (Unijuí/Unesp) e do Programa de Pós-Graduação em Educação nas Ciências (Unijuí). E-mail: sidinei.pithan@unijui.edu.br.

SUIMAR JOÃO BRESSAN – Professor de Sociologia e Ciência Política da UNIJUI. Mestre em Sociologia Rural pela UFRGS. Secretário Municipal de Planejamento Ijuí (2009-12; 2014-16). Secretário Municipal de Planejamento e Finanças Cruz Alta (2017-2020). Tema de pesquisa atual: Inteligência artificial e sociedade – as transformações no mundo do trabalho e na democracia. E-mail: suimarbressan@gmail.com.

IMPRESSÃO:

PALLOTTI
GRÁFICA