

# **V ENCONTRO VIRTUAL DO CONPEDI**

**FILOSOFIA DO DIREITO, HERMENÊUTICA  
JURÍDICA E CÁTEDRA LUÍS ALBERTO WARAT**

**RUBENS BEÇAK**

**SANDRA REGINA MARTINI**

**LEONEL SEVERO ROCHA**

Todos os direitos reservados e protegidos. Nenhuma parte deste anal poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

**Diretoria - CONPEDI**

**Presidente** - Prof. Dr. Orides Mezzaroba - UFSC - Santa Catarina

**Diretora Executiva** - Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Napolini - UNIVEM/FMU - São Paulo

**Vice-presidente Norte** - Prof. Dr. Jean Carlos Dias - Cesupa - Pará

**Vice-presidente Centro-Oeste** - Prof. Dr. José Querino Tavares Neto - UFG - Goiás

**Vice-presidente Sul** - Prof. Dr. Leonel Severo Rocha - Unisinos - Rio Grande do Sul

**Vice-presidente Sudeste** - Profa. Dra. Rosângela Lunardelli Cavallazzi - UFRJ/PUCRio - Rio de Janeiro

**Vice-presidente Nordeste** - Profa. Dra. Gina Vidal Marcilio Pompeu - UNIFOR - Ceará

**Representante Discente:** Prof. Dra. Sinara Lacerda Andrade - UNIMAR/FEPODI - São Paulo

**Conselho Fiscal:**

Prof. Dr. Caio Augusto Souza Lara - ESDHC - Minas Gerais

Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim - UCAM - Rio de Janeiro

Prof. Dr. José Filomeno de Moraes Filho - Ceará

Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva - UFS - Sergipe

Prof. Dr. Valter Moura do Carmo - UNIMAR - São Paulo

**Secretarias**

**Relações Institucionais:**

Prof. Dra. Daniela Marques De Moraes - UNB - Distrito Federal

Prof. Dr. Horácio Wanderlei Rodrigues - UNIVEM - São Paulo

Prof. Dr. Yuri Nathan da Costa Lannes - Mackenzie - São Paulo

**Comunicação:**

Prof. Dr. Liton Lanes Pilau Sobrinho - UPF/Univali - Rio Grande do Sul

Profa. Dra. Maria Creusa De Araújo Borges - UFPB - Paraíba

Prof. Dr. Matheus Felipe de Castro - UNOESC - Santa Catarina

**Relações Internacionais para o Continente Americano:**

Prof. Dr. Heron José de Santana Gordilho - UFBA - Bahia

Prof. Dr. Jerônimo Siqueira Tybusch - UFSM - Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Paulo Roberto Barbosa Ramos - UFMA - Maranhão

**Relações Internacionais para os demais Continentes:**

Prof. Dr. José Barroso Filho - ENAJUM

Prof. Dr. Rubens Beçak - USP - São Paulo

Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr - Unicuritiba - Paraná

**Eventos:**

Prof. Dr. Antônio Carlos Diniz Murta - Fumec - Minas Gerais

Profa. Dra. Cinthia Obladen de Almendra Freitas - PUC - Paraná

Profa. Dra. Livia Gaigner Bosio Campello - UFMS - Mato Grosso do Sul

**Membro Nato** - Presidência anterior Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa - UMICAP - Pernambuco

D597

Filosofia do direito, Hermenêutica jurídica e Cátedra Luís Alberto Warat [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI

Coordenadores: Leonel Severo Rocha; Rubens Beçak; Sandra Regina Martini – Florianópolis: CONPEDI, 2022.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-65-5648-468-6

Modo de acesso: [www.conpedi.org.br](http://www.conpedi.org.br) em publicações

Tema: Inovação, Direito e Sustentabilidade

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Encontros Nacionais. 2. Filosofia do direito. 3. Hermenêutica jurídica. V Encontro Virtual do CONPEDI (1: 2022 : Florianópolis, Brasil).

CDU: 34



## V ENCONTRO VIRTUAL DO CONPEDI

### FILOSOFIA DO DIREITO, HERMENÊUTICA JURÍDICA E CÁTEDRA LUÍS ALBERTO WARAT

---

#### **Apresentação**

V ENCONTRO VIRTUAL “Inovação, Direito e Sustentabilidade”, do CONSELHO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – CONPEDI

FILOSOFIA DO DIREITO, HERMENÊUTICA JURÍDICA E CÁTEDRA LUÍS ALBERTO WARAT

TEXTO DE APRESENTAÇÃO - GT FILOSOFIA DO DIREITO, HERMENÊUTICA JURÍDICA E CÁTEDRA LUÍS ALBERTO WARAT

Apresentam-se os trabalhos exibidos, no dia 16 de junho de 2022, no Grupo de Trabalho (GT) de Filosofia do Direito, Hermenêutica Jurídica e Cátedra Luís Alberto Warat do V Encontro Virtual "Inovação, Direito e Sustentabilidade", do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito - CONPEDI.

O GT, de coordenação dos trabalhos dos Professores Doutores Leonel Severo Rocha, Rubens Beçak e Sandra Regina Martini, que envolveu quinze artigos que, entre perspectivas teóricas e práticas, nos impulsionam à imprescindibilidade da análise hermenêutica dos dilemas da atualidade. Os trabalhos apresentados abriram caminho para uma importante discussão, em que os operadores do Direito puderam interagir, levando-se em consideração o momento político, social e econômico vivido pela sociedade brasileira.

O primeiro trabalho é “NOTAS SOBRE SOBERANIA E SOBREVIVÊNCIA A PARTIR DE GIORGIO AGAMBEN” desenvolvido por Lucas Bertolucci Barbosa de Lima e Vinny Pellegrino Pedro. No referido estudo, os autores analisam a forma como Giorgio Agamben determina o que é próprio da política contemporânea. A pesquisa é dividida em três tópicos, sendo eles: a relação entre poder soberano e vida nua a partir de Giorgio Agamben e suas implicações para a filosofia política ocidental; a conceituação da noção de campo como paradigma revelador de uma mudança na metafísica jurídica contemporânea; e o modo como o racismo estatal e o humanitarismo funcionam como anversos que se sustentam no jogo da biopolítica contemporânea.

“HERMES SOBERANO: CONTRIBUIÇÕES DA OBRA HOMO SACER DE AGAMBEN AO ESTADO DE “NATUREZA HERMENÊUTICO BRASILEIRO”, apresentado por Fabricio Carlos Zanin trata da contribuição da obra “Homo sacer” à hermenêutica jurídica.

O tema “O ROBÔ-JULGADOR E A HERMENÊUTICA JURÍDICA” desenvolvido por Elisa Maffassioli Hartwig tem como objetivo responder a dois problemas de pesquisa: se a tomada de decisões judiciais pelo robô-juiz é possível e se é desejável.

O artigo de autoria de Francisco Fernando Brito de Moura, Gabriel Lucas Viegas e Leandro José de Souza Martins intitulado como “UM CASO POR VEZ: UMA LEITURA DO MINIMALISMO JUDICIAL DE CASS SUNSTEIN A PARTIR DA NOÇÃO ARISTOTÉLICA DE PRUDÊNCIA”, investiga a presença de traços da noção aristotélica de prudência no minimalismo judicial de Cass Sunstein, especialmente as características do juiz minimalista descrito pelo autor estadunidense.

De autoria de Aline Seabra Toschi, apresentado pela mesma, é “A DESLEGITIMAÇÃO DO PODER JUDICIÁRIO E O PARADOXO DE ALICE”, que tem como proposta a abordagem da deslegitimação do Poder Judiciário pela degeneração do Direito que, a partir da Teoria dos Sistemas de Niklas Luhmann, é considerada como perda da autonomia da Ciência Jurídica.

“UMA APRECIÇÃO DO DIREITO A PARTIR DE LUHMANN E HART”, apresentado por Débora Simões Pereira, cuja pesquisa discute a evolução do direito e a relação entre este e a moral a partir de um diálogo entre teóricos como Niklas Luhmann e Herbert Hart.

“A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA SOB A PERSPECTIVA DO DIREITO NATURAL DE TOMÁS DE AQUINO”, é o trabalho de Amin Abil Russ Neto e Clayton Reis. Os autores analisam a dignidade da pessoa humana sob a perspectiva de Tomás de Aquino, utilizando-se de levantamento bibliográfico, buscam responder qual é a definição de dignidade da pessoa humana segundo o direito natural tomista.

O artigo “FILOSOFIA DO DIREITO: UMA ARGUMENTAÇÃO SOBRE O JUSNATURALISMO, JUSPOSITIVISMO E PÓS-POSITIVISTAS”, desenvolvido por Severino Alexandre Biasoli, cujo estudo contextualiza uma possível ligação entre a lei e a moral pelos vieses das correntes jusnaturalistas, juspositivistas e neoconstitucionalistas.

Francisco Saldanha Lauenstein é autor do artigo “A FILOSOFIA DO DIREITO EM CIRCUNLÓQUIO”, sendo apresentado pelo mesmo, oriundo de pesquisa em filosofia do direito, dispõe que a gnosiologia mantém métodos cientificistas, que tentam emular métodos

das ciências naturais do séc. XIX, não permitindo que a hermenêutica – Heidegger e Gadamer – seja adotada e desenvolvida como método próprio e adequado, ignorando as consequências da “virada linguística”.

“A RECEPÇÃO DA CONCEPÇÃO DE ÉTICA DE NIETZSCHE POR ZYGMUNT BAUMAN” é o trabalho de Cildo Giolo Junior, Lislene Ledier Aylon e Manoel Ilson Cordeiro Rocha, em que se busca identificar a recepção do egoísmo ético nietzschiano na pós-modernidade a partir da obra de Zygmunt Bauman.

Lislene Ledier Aylon apresentou o trabalho “A RESPONSABILIDADE CIVIL DO INSIDER TRADING”, elaborado juntamente com Cláudia Gil Mendonça e Manoel Ilson Cordeiro Rocha, em que o referido estudo trata do insider trading - prática repelida no mundo todo e, no Brasil, punida pelas legislações administrativa, penal e cível. Utilizando-se desta última como objeto da pesquisa, os autores descrevem os aspectos gerais do insider trading no Brasil, elencando a responsabilidade civil como combate desta prática.

Ana Débora Rocha Sales explanou em seu artigo “AS METODOLOGIAS ATIVAS NO ENSINO JURÍDICO: APLICABILIDADE NA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL”, acerca da necessidade de implementação de novas técnicas de ensino que elejam o aluno como agente ativo, objetivando a implementação de metodologias ativas voltadas para a prática pedagógica trazendo a concepção sobre inteligência artificial, seu uso no direito e sua permanência na contemporaneidade.

“AXEL HONNETH E A TEORIA DO RECONHECIMENTO NO ÂMBITO JURÍDICO” é o trabalho de Daniel Stefani Ribas, oriundo de pesquisa em que o autor, utilizando-se do método de pesquisa hipotético-dedutivo, com base na legislação brasileira e na doutrina, aponta que a Constituição deve ser observada sob a ótica de Axel Honneth, tendo este como marco social para o Positivismo.

Fabrcio Germano Alves e Vitor Cunha Lopes Cardoso são autores do artigo “CRITÉRIOS HERMENÊUTICOS DE DECISÃO: OS JUROS CAPITALIZADOS NAS RELAÇÕES COM O CONSUMIDOR”, em que se busca analisar a possibilidade de capitalização de juros pelas instituições financeiras, garantida pela jurisprudência e regulamentos do Conselho Monetário Nacional, face à aplicação do Código de Defesa do Consumidor nos negócios com os entes financeiros.

Agradecemos a todos os pesquisadores da presente obra pela sua inestimável colaboração. Desejamos uma ótima e proveitosa leitura!

Coordenadores:

Prof. Dr. Leonel Severo Rocha – UNISINOS

Prof. Dr. Rubens Beçak – USP

Prof. Dra. Sandra Regina Martini – UNIRITTER/UFRGS

# **A RECEPÇÃO DA CONCEPÇÃO DE ÉTICA DE NIETZSCHE POR ZYGMUNT BAUMAN**

## **THE RECEPTION OF THE NIETZSCHE ETHICS CONCEPTION BY ZYGMUNT BAUMAN**

**Manoel Ilson Cordeiro Rocha <sup>1</sup>**

**Cildo Giolo Junior <sup>2</sup>**

**Lislene Ledier Aylon <sup>3</sup>**

### **Resumo**

A pós-modernidade significa uma mudança paradigmática com uma caracterização ética essencialmente egoísta. O egoísmo ético foi defendido na ética teleológica nietzschiana e Bauman, em *Modernidade Líquida*, expõe as condições históricas desse processo. Pretende-se nessa pesquisa identificar a recepção do egoísmo ético nietzschiano na pós-modernidade a partir da obra de Bauman.

**Palavras-chave:** Pós-modernidade, Ética, Nietzsche, Bauman, Egoísmo ético

### **Abstract/Resumen/Résumé**

Postmodernity means a paradigmatic change with an essentially selfish ethical characterization. Ethical egoism was defended in Nietzschean teleological ethics and Bauman, in *Liquid Modernity*, exposes the historical conditions of this process. The aim of this research is to identify the reception of Nietzschean ethical egoism in postmodernity based on the work of Bauman.

**Keywords/Palabras-claves/Mots-clés:** Post-modernity, Ethic, Nietzsche, Bauman. ethical selfishness

---

<sup>1</sup> Doutor em Direito, professor da Faculdade de Direito de Franca

<sup>2</sup> Doutor em Direito, professor da Faculdade de Direito de Franca

<sup>3</sup> Doutora em Direito, professora da Faculdade de Direito de Franca

**1. INTRODUÇÃO** – O tortuoso e inesgotável debate sobre a ética ganha um novo capítulo: a ética na Pós-Modernidade (P-M). Não há consenso na afirmação de que há um novo tempo e um novo paradigma para a vida, a substituir a modernidade, mas, da década de setenta do século passado para cá, é cada vez mais corrente afirmar-se sobre essa transição, uma (P-M) com um respectivo conjunto de características e fundamentos. O debate a respeito contempla vários argumentos, como ocorre em *Modernidade Líquida* (2010), de Zygmunt Bauman. Bauman não fala propriamente de uma P-M, mas de uma transição nesse sentido por meio de uma modernidade líquida. Também são exemplos de destaque as obras *Os tempos hipermodernos*, de Lipovetsky (2004), *O mal-estar na atualidade*, de Birman (1999), *Pela mão de Alice: o social e o político na P-M*, de Boaventura de Sousa Santos (2008), dentre outros. Mas à falta de uma expressão definitiva, a P-M significa uma representação de um conjunto hegemônico e relativamente coeso das referências políticas, econômicas e culturais, correspondente à superação da modernidade ou à sua transição para um novo tempo.

Também não há consenso sobre como é a P-M, porque é um fenômeno presente, em formação. Portanto, a delimitação desta pesquisa parte da hipótese de que as respostas identificadas em Bauman representam uma perspectiva singular do debate atual.

A modernidade prometeu muito e não cumpriu tudo (SANTOS, 2008); a P-M pretende superar essas promessas (BAUMAN, 2010), possivelmente varrendo-as para debaixo do tapete, como sugere Santos (2008). Bauman não demoniza a P-M, não é tão pessimista, pode-se até dizer que seja um entusiasta. Isso, em parte, induziu ao alinhamento com outro pensador importante: Nietzsche. Ao virar a modernidade ao avesso, Nietzsche é, muitas vezes, considerado pós-moderno. Apesar desse rótulo não ser consenso, a concepção de ética em Nietzsche tem muitos elementos em comum com Bauman.

Nietzsche é apontado, com ressalvas e com divergências, como um dos primeiros a apontar a P-M. O fez ao denunciar a incapacidade da modernidade em absorver o fluxo da racionalidade e a incapacidade de ditar a razão (HABERMAS, 1990, p. 91). Especialmente na obra *Genealogia da Moral* (2009), Nietzsche não segue a tradição moderna do pensamento metaético de valores transcendentais eternos e imutáveis, mas um caráter histórico, em diferentes sistemas morais. Adota uma ética teleológica, que busca a realização de fins, e também uma ética aristocrática e egoísta, fundada no cultivo das potencialidades qualitativas do indivíduo, que valoriza uma nobreza da autossuperação; uma ética que virtualiza a força e a superioridade individual; uma ética de excelências (NIETZSCHE, 2009). Segundo Nietzsche, a ética se distingue em “ética dos fortes” – os indivíduos nobres e superiores – e “ética dos fracos” – ascética e coletivista – num conflito histórico da humanidade. É uma ética excludente, como o que se vislumbra para a pós-modernidade, como se verá adiante.

Do outro lado, a P-M representa um momento histórico paradigmático ético. Alguns conceitos recorrentes no ideário da P-M são intuitivamente indicativos da moral do forte: eficiência; individualismo; egoísmo; etc. Partindo-se da premissa de que há uma pós-modernidade enquanto momento histórico, pretende-se responder qual o grau de correspondência na configuração da ética nas duas obras citadas. No discurso sobre a pós-modernidade prevalecem alguns princípios que provavelmente são delineadores dessa ética, a se conferir: um individualismo exacerbado; um consumismo; um



ambiente social extremamente competitivo; uma valorização da eficiência; um egoísmo consequente deste ambiente; um ambiente de extremos nos valores em afirmação. Essa afirmação ética está alinhada ao desenho da sociedade a partir da globalização das relações de produção e do modo de vida social, arquitetado conforme o arcabouço teórico organizacional econômico neoliberal.

Pretende-se, como problema para a pesquisa, compreender em que medida a concepção de Ética em Nietzsche, presente em *Genealogia da Moral*, tem correspondência com a Modernidade Líquida de Bauman, com as ressalvas das circunstâncias político-culturais em que estão inseridas. A pesquisa proposta parte das seguintes premissas: a) a P-M em Bauman é uma perspectiva paradigmática da sociedade contemporânea; b) a ética é um fenômeno histórico e cada sociedade edifica seu referencial ético; c) A ética no pensamento de Nietzsche é teleológica consequencialista.

Esse cenário produz as seguintes questões: Até que ponto a caracterização da P-M permite a identificação de valores que indicam uma condição ética? É possível, a partir de uma tábua de valores pós-modernos, realizar uma relação entre P-M segundo Bauman e a ética consequencialista nietzschiana? Consequentemente - como objetivos específicos - pretende-se: a) Revisar a bibliografia do conceito de P-M; b) Revisar o conceito de ética de Nietzsche na obra *genealogia da moral*; c) Inferir sobre a presença da concepção de ética em Nietzsche na reflexão de Bauman sobre a P-M.

Essa pesquisa adota o método hipotético-dedutivo, considerando as premissas estabelecidas para a P-M em Bauman (*Modernidade Líquida*), para a ética como fenômeno histórico e a definição de ética em Nietzsche, na obra *Genealogia da Moral*. A afirmação de que Nietzsche é P-M é controversa e essa hipótese é defendida na pesquisa em função da confluência do egoísmo ético, mas também porque Nietzsche é acusado de desmistificar o racionalismo moderno, o que não será tratado aqui. As inferências da pesquisa se limitam ao confronto particular entre estes dois autores nestas duas obras.

**2. A P-M – REVISÃO BIBLIOGRÁFICA** – A modernidade significou um período histórico para a filosofia após o renascimento, no século XVII (ABBAGNANO, 1998, P. 679) e para a política com o Estado Moderno, seu poder soberano e sua definição territorial típica (BOBBIO, 1997, vol. 1, p. 425). Foi um período de transformação contínua, como afirmou Berman:

Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder alegria crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos (1997, p. 15).

Na P-M esse movimento é potencializado. Mas essa potencialização tem razões e motivações próprias e fortes, assim como transformações que a modernidade não conheceria, sem essas razões. Bauman ilustra a transição para a P-M da seguinte forma:

Mas a modernidade não foi um processo de “liquefação” desde o começo? Não foi o “derretimento dos sólidos” seu maior passatempo e principal realização? Em outras palavras, a modernidade não foi fluida desde sua concepção? (...).

O que leva tantos a falar do “fim da história”, da pós-modernidade, da “segunda modernidade” e da “sobremodernidade”, ou a articular a

intuição de uma mudança radical no arranjo do convívio humano e nas condições sociais sob as quais a política-vida é hoje levada, é o fato de que o longo esforço para acelerar a velocidade do movimento chegou a seu “limite natural” (2010, p. 9).

A P-M, portanto, para Bauman, é o fim a capacidade moderna de se pensar a história, porque a noção de tempo é relativizada, numa abstração incompatível com a modernidade. Mas há também quem diga que é um paradigma de um tempo convulsivo, porque não é um tempo em si, é uma transição. Nessa transição já está claro o movimento de aceleração da modernidade e, conseqüentemente, de potencialização. Se o indivíduo moderno se afirmou sobre o Estado, num movimento de emancipação, na pós-modernidade o individualismo assume outro rumo, de distanciamento do Estado e da política, a ponto de se distanciar inclusive do que o garante diante do Estado: a cidadania. É uma superficialização da vida que se expressa principalmente pelo consumo. A sociedade pós-moderna é a sociedade do consumo, porque há liberação das forças produtivas num nível global, hiperveloz, capaz de alimentar exaustivamente o desejo, a ponto de transformar o próprio desejo em razão de ser do consumo. É também, ao mesmo tempo, um processo de alienação, uma alienação da vida coletiva. O coletivo deixa de ser o “estar unidos” e passa a ser apenas o “estar juntos”, mas cada um por si. Esse distanciamento também é a causa do narcisismo pós-moderno; ilhado em si mesmo, o indivíduo adota o culto à própria personalidade. É uma sociedade da técnica e da eficiência, num pragmatismo que afeta inclusive a percepção ética da vida, uma ética consequencialista exacerbada. As palavras-chave são: individualismo; narcisismo; consumismo; eficiência; pragmatismo (DUPAS, 2003).

Segundo Boaventura de Sousa Santos, a modernidade – como paradigma cultural – está em crise e vislumbra-se o seu ocaso. Esta crise gera uma obsolescência e uma transição. É inadequado falar em transição para uma P-M, mas na impossibilidade de identificar uma expressão adequada, P-M é o mais adequado (2008, p. 76).

Se modernidade significa uma representação paradigmática definida como um tempo histórico de um processo de superação contínua em que o processo em si é o seu objeto, condicionando a sua existência ao seu movimento, no campo da política, da economia e da cultura, na P-M não há uma interrupção nesse processo, pelo contrário, há uma intensificação, é o que Lipovetsky (2004) chama de *hipermodernidade* e Bauman (2010, p. 9) de *modernidade líquida*, como uma segunda modernidade. Lipovetsky (2004, p. 53) fala em “hipercapitalismo, hiperclasse, hiperpotência, hiperterrorismo, hipermercado, hipertexto – o que mais não é hiper?”. Mas Bauman (2010, p. 9) aponta como elemento caracterizador uma modernidade que chegou ao seu limite natural do tempo de superação contínua, a superação é quase instantânea que o tempo deixa de ser uma referência importante.

Mas uma questão é saber se a P-M nega de alguma forma sua antecessora, para poder afirmar como pós, por isso há resistência à expressão P-M. Mas há elementos que indicam a mudança paradigmática num conflito dialético modernidade x pós-modernidade:

Oposição à tradição e projeção idealista do futuro x resolução adaptativa dos problemas correntes; (...); o político como debate sobre as normas fundamentais x políticas (policies) orientadas para a resolução de problemas particulares (...); legalidade e legitimidade x operatividade e eficácia; (...); relações verticais e estabilizadas de dominação x relações de forças móveis e horizontais; (...); o povo x os

indivíduos; a razão como referência última de legitimação x a eficácia e a operatividade, por um lado, e os “interesses legítimos”, por outro; (...); expressividade coletiva e instrumentalidade privada x expressividade privada e instrumentalização do coletivo (FREITAG, 2002, apud DUPAS, 2003, p. 42).

A caracterização da pós-modernidade varia, mas muito conforme o otimismo ou o pessimismo da análise de cada autor. É o mesmo copo, meio cheio ou meio vazio. Bauman, por exemplo, parece otimista, porque lhe parece, sobretudo, um momento único de potencialização da liberdade:

A individualização traz para um número sempre crescente de pessoas uma liberdade sem precedentes de experimentar (BAUMAN, 2010, p. 47).

Viver num mundo cheio de oportunidades – cada uma mais apetitosa e atraente que a anterior, cada uma ‘compensando a anterior, e preparando o terreno para a mudança seguinte’ – é uma experiência divertida. Nesse mundo, poucas coisas são predeterminadas, e menos ainda irrevogáveis. (...). 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 (BAUMAN, 2010, p. 74).

Entretanto, a liberdade festejada por Bauman é principalmente uma prerrogativa individual, não mais coletiva, em prejuízo da cidadania, como na modernidade. E é expressa principalmente pelo consumismo:

O espaço da liberdade está se reduzindo progressivamente a um ato de consumo. A internacionalização das mídias e o progressivo rompimento do delicado equilíbrio de fronteiras entre Estado, sociedade civil e indivíduo fazem da prática dessa liberdade dissociar-se cada vez mais da ideia de compromisso com sua sociedade e seu meio cultural. A democracia passa, assim, a ser ameaçada em duas frentes principais: o individualismo extremo, que abandona a vida social aos aparelhos de gestão e aos mecanismos de mercado; e a desagregação das sociedades política e civil (DUPAS, 2003, p.11).

Boaventura de Sousa Santos também não vê a pós-modernidade com otimismo. Uma das razões que aponta, citando Karl-Otto Apel e que interessa especialmente aqui, é a seguinte:

Como bem aponta Karl-Otto Apel, a modernidade confinou-nos numa ética individualista, uma micro-ética que nos impede de pedir, ou sequer pensar, responsabilidades por acontecimentos globais, como a catástrofe nuclear ou ecológica, em que todos, mas ninguém individualizadamente parece poder ser responsabilizado (Apel, 1984). Este impasse ético reside em que se, por um lado, a microética liberal é inadequada para responder adequadamente às exigências éticas da nova situação em que nos encontramos, por outro lado, não foi ainda substituída por uma macroética capaz de conceber a responsabilidade da humanidade pelas consequências das acções colectivas ao nível da escala planetária (SANTOS, 2008, p. 91).

Boaventura também denuncia, além desse individualismo e dessa irresponsabilidade social, a desregulação da vida social para uma situação trágica volátil de desregulação permanente com o agravamento da injustiça social, com a fragilização da cidadania e com o agravamento da crise ambiental (SANTOS, 2008, p. 89). Cidadão

e indivíduo, diferentemente da modernidade, se opõem na pós-modernidade. O compromisso coletivo é substituído pelo individualismo narcisista, egoísta e consumidor. O espaço público se deteriora e a cidadania, conforme modernamente foi moldada, é substituída pela sociedade de consumo.

Na pós-modernidade o conceito de sociedade civil acabou sendo absorvido pelo mercado e não pelo Estado. Na verdade, a pós-modernidade não mais produziu uma identidade coletiva; o sentido dessa identidade não mais foi percebido, nem via cultura nem por meio de uma ideologia de legitimação associada ao poder e a uma comunidade política (DUPAS, 2003, p.12).

Mas também são comportamentos que, no rebote, na frustração de seus atores, resulta numa crise íntima, de insegurança, angústia e depressão. São inseguranças e angústias políticas, econômicas, sociais e psicológicas. Como diz Birman (1999), há um mal-estar próprio da pós-modernidade, causado por uma crise narcisista. Dupas (2003, p. 47) destaca a cultura do narcisismo como uma psicopatologia pós-moderna:

É o fracasso do indivíduo em realizar a glorificação do eu e a estetização da existência, ou seja, o fracasso da participação do sujeito na cultura do narcisismo. As consequências são a depressão, a síndrome de pânico e a toxicomania. O sujeito dentro de si não define mais o ser do sujeito, rompendo uma longa tradição iniciada desde o século XVI. A oposição dentro de si e fora de si deixa de delimitar territórios e limites entre o sujeito e o outro (DUPAS, 2003, p. 47).

Essa crise, que é, sobretudo, uma crise moral, está intimamente relacionada com o individualismo próprio pós-moderno, talvez por ser uma crise de transição, no conflito entre as concepções éticas num jogo complexo entre a modernidade e o que está por vir. Bauman também fala num mal-estar pós-moderno, para entender como a busca da liberdade é afetada:

Os mal-estares da modernidade provinham de uma espécie de segurança que tolerava uma liberdade pequena demais na busca da felicidade individual. Os mal-estares da pós-modernidade provém de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais (BAUMAN, 1998, p. 10).

Ou seja, tudo tem o seu preço. Há uma potencialização da liberdade, o que é – por si só – uma condição única da vida. Ao custo da segurança, a segurança no emprego, a segurança contra a violência, a segurança psicológica, etc., afetadas por essa condição instável, fluida.

**3. NIETZSCHE E A ÉTICA EM GENEALOGIA DA MORAL** – Nietzsche foi um filósofo especialmente ocupado com o tema da ética e Genealogia da Moral é uma obra importante sobre o que propõe a respeito. Ali o filósofo constrói um argumento filológico para discutir o bom e o mau, o papel da culpa na construção da moral e o ideal ascético como uma negação da vida. A eleição dessa obra para o problema proposto ocorreu porque ali é possível entender, de forma concentrada, a concepção nietzschiana de ética. A ética de Nietzsche é teleológica; também nega a ética moderna e apresenta uma ética fundada na vontade de poder, como um impulso natural humano para a vida e para a potência.

O imoralismo de Nietzsche, “seu relativismo axiológico”, que o leva a criticar a moral corrente e ver nela formas camufladas de egoísmo e

hipocrisia, é simplesmente a proposta de uma nova tábua de valores, fundada no princípio de aceitação entusiástica da vida, na preeminência do espírito dionisíaco. E por esse motivo que Nietzsche pretende substituir as virtudes da moral tradicional pelas novas virtudes em que se exprime a vontade de potência (ABBAGNANO, 1998, p. 383).

Mas Nietzsche valoriza a potência do indivíduo ao mesmo tempo em que a apresenta como responsável por uma hierarquia aristocrática do forte, para uma tábua de valores que se funda no egoísmo, por sua natureza de vitalidade dominadora. “Nietzsche tomou a vontade de poder como base para uma moral pretensamente superior, a “moral dos senhores”: “bom” é o que fortalece aos mais nobres” (TUGENDHAT, 2000, p. 234).

A afirmação de que a sua ética é pós-moderna não é uma novidade, afinal o filósofo questiona a ética até então, moderna, em especial Kant e Schopenhauer. Para Nietzsche há uma superestimação da compaixão por Schopenhauer, que se volta contra a própria vida (ARAUDI, 2008, p. 45). Questiona também os imperativos categóricos de Kant, ao relativizar a ética, especialmente a moderna, em seu percurso histórico.

Nietzsche empreende um nivelamento marcante. A modernidade perde a sua posição de destaque; já só constitui uma derradeira época na grande, abrangente história de uma racionalização introduzida com a dissolução da vida arcaica e a derrocada do mito (HABERMAS, 1990, p. 92).

A precursão da pós-modernidade está na crítica à metafísica e na relativização dos fins éticos quando confrontados historicamente. Entretanto, a distinção entre a ética do fraco e a ética do forte, a ética ascética e a ética dionisíaca, ainda é uma confrontação entre éticas teleológicas, não mais fundadas em pressupostos metafísicos. “Anunciando a morte de Deus, Nietzsche enuncia a verdade essencial do nosso tempo: a perda dos fundamentos metafísicos que apoiavam, até então, o pensamento” (FERRAZ, 1999, p. 42).

A articulação dos três argumentos (o bom e o mau; a culpa; o ideal ascético) que se ocupa na análise filológica da moral é direcionada à negação da ética moderna, que ele aponta como uma construção paulatina da ética do fraco para vencer a ética do forte, desde remotas civilizações que influíram na civilização ocidental contemporânea, por exemplo, o judaísmo. Assim, nega o caráter absoluto da moral e delinea sua construção histórica. A história da moral explicita o caráter amoral da história (ARAUDI, 2008, p. 42).

Nietzsche propõe uma ética que redefine o conceito de bom a partir da vontade de poder do indivíduo; um sujeito que, na sua natureza, é dominador, conquistador, forte, contra um conceito de bom que se funda na humildade e no ideal ascético. O bom de Nietzsche é egoísta, não é o útil ou o que se expressa por meio de ações não egoístas (NIETZSCHE, 2009, p.16), mas um egoísmo que valoriza a vida.

O juízo “bom” *não* provém daqueles aos quais se fez o “bem”! Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si próprios e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu (NIETZSCHE, 2009, p.16).

Portanto, o juízo de bom aristocrático e elitista, o que ele procura demonstrar por uma filologia e antropologia dos valores. Mas a sua análise retroativa não é somente para demonstrar qual a origem do bom, onde aponta a distinção entre o mau e o ruim, mas também para demonstrar que a origem aristocrática do sentido de bom, oposto ao de ruim, é da própria natureza humana; também para demonstrar que na origem da concepção moderna e ascética de bom e de mau o ser humano estava contaminado pela perspectiva reacionária e ressentida do fraco. Portanto, Nietzsche inverte a perspectiva positiva e negativa do juízo moral.

A aristocracia a que Nietzsche se refere é a aristocracia dos fortes, dos dominadores, dos conquistadores. Por exemplo, ao considerar os judeus um povo sacerdotal, acusa-o de originalmente afetar a aristocracia dos valores:

Foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses). (...) com os judeus principia a revolta dos escravos na moral: aquela rebelião que tem atrás de si dois mil anos de história, e que hoje perdemos de vista, porque – foi vitoriosa... (NIETZSCHE, 2009, p. 23).

Nesse episódio Nietzsche apresenta a vitória do fraco sobre o forte, mas a qual ele também acusa de ser um ato de vingança, a vingança do vencido contra o vencedor, por isso mesmo uma vitória acompanhada de ressentimento. O ressentimento para Nietzsche é um sentimento de fraqueza fisiológica, convertida em rancor e em raiva contida contra o forte, por um organismo sem forças para reagir, que deseja a vingança contra o seu oponente (PASCHOAL, 2008, p. 14). Mas é mais do que uma inação, é uma ação no campo da moral para valorizar o fraco (PASCHOAL, 2008, p. 16). Esse ressentimento do fraco vai negar a natureza da vida humana, vai negar o bom como o nobre, o forte.

Exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força (NIETZSCHE, 2009, p. 32).

A ética do fraco é uma ética que produz um ressentimento dos vencidos; o sentimento de compaixão pelos fracos condena os fortes por serem fortes. A compaixão é o poder dos fracos e sofredores, “que descobrem a vantagem própria em suscitar nos outros a piedade” (ARAUDI, 2008, p. 45). Há aí, segundo Nietzsche, uma inversão de perspectiva da moral:

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não eu” – e este Não é o seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar para si (NIETZSCHE, 2009, p. 27).

O nobre, para Nietzsche, não precisa construir a sua felicidade de forma artificial, a felicidade é inerente ao ser ativo; os fracos, passivos, são vingativos em função da opressão que sofreram (NIETZSCHE, 2009, p. 28).

Segundo Nietzsche, a ética do fraco, antinatural, é resultante de um sentimento de culpa, uma culpa original. É uma ética que combate a vitalidade humana por esse sentimento, como uma “má consciência”. O sentimento de culpa está relacionado com o senso de responsabilidade, que, segundo Nietzsche, foi gerado pela exceção à possibilidade de esquecimento que caracteriza a condição humana. Nem todas as promessas que fazemos podem ser cumpridas, muitas delas esquecemos; as que preservamos, nós nos sentimos responsáveis por elas (NIETZSCHE, 2009, p. 43). Nem todos podem cumprir as promessas que fazem, o indivíduo livre faz promessas e desperta a sua consciência, aquele que é superior pode cumprir as suas promessas, o que não pode cumprir produz uma má consciência. O indivíduo superior tem o privilégio da responsabilidade. O fraco quebra a palavra, é mentiroso (NIETZSCHE, 2009, p. 44).

Nesta linha de raciocínio, para expiar a sua culpa, a humanidade impôs o dano correspondente, resultado da ética contratual da sociedade primitiva. À promessa não cumprida por aqueles irresponsáveis, fracos, há a correspondente sanção, garantidora dos compromissos.

O devedor, para infundir confiança em sua promessa de restituição, para garantir a seriedade e a santidade de sua promessa, para reforçar na consciência a restituição como dever e obrigação, por meio de um contrato empenha ao credor, para o caso de não pagar, algo que ainda “possua”, sobre o qual ainda tenha poder, como seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida (NIETZSCHE, 2009, p. 49).

O contrato, a mais primitiva relação de direito pessoal, privado, produtora da troca e da obrigação gerou um senso de justiça, “o mais velho e ingênuo cânon moral da justiça, o começo de toda ‘bondade’, toda equidade’, toda ‘boa vontade’, toda ‘objetividade’ que existe na terra (NIETZSCHE, 2009, p. 55). É a justiça pelo acordo e pelo compromisso. Mas foi uma justiça reativa, fundada na vingança do credor, onde o castigo era a recomposição do prejuízo contratual gerado. Essa justiça reativa alimentou o remorso, a prevenção e a cautela. Mas também aprisionou os instintos humanos:

Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade – os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões – fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltarem para trás, *contra o homem mesmo*. A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência. Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroe, espicçou, maltratou a si próprio, esse animal que querem “amansar”, que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve que converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata – esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da “má consciência” (NIETZSCHE, 2009, p. 67).

A justiça do fraco representou, segundo Nietzsche, a retirada de uma imensa quantidade de liberdade do mundo. Uma justiça e uma ética que ele também associa a um ideal ascético: “sabe-se quais as três palavras de pompa do ideal ascético: humildade, pobreza, castidade” (NIETZSCHE, 2009, p. 90). Mas a vida ascética também nega a natureza humana, a natureza fisiológica, porque busca o sofrimento e nega a alegria (NIETZSCHE, 2009, p. 99). O asceta é um indivíduo domesticado em

estado doentio, que luta contra a morte, fadigado, entediado e a vida ascética é um estratagema para preservar a vida (NIETZSCHE, 2009, p. 101). Para sintetizar essa percepção de Nietzsche, essa sua afirmação diz muito:

Os *doentios* são o grande perigo do homem: não os maus, não os “animais de rapina”. Aqueles já de início desgraçados, vencidos, destroçados – são eles, são os *mais fracos*, os que mais corroem a vida entre os homens, os que mais perigosamente envenenam e questionam nossa confiança na vida, no homem, em nós (NIETZSCHE, 2009, p. 103).

Naturalmente a ética de Nietzsche resulta num individualismo. Diferente do individualismo liberal clássico, um individualismo que assume o egoísmo e o afirma positivamente. O individualismo liberal clássico propugna a emancipação do indivíduo ante a presença ameaçadora do Estado e da força coletiva, talvez com uma ingenuidade que Nietzsche expõe e denuncia, ao assumir expressamente o egoísmo. Nietzsche condena o ideal ascético não somente por seu despojamento, mas também por sua generosidade. Em *Humano, Demasiado Humano* Nietzsche faz a defesa do egoísmo necessário à libertação e ao distanciamento (ARAUDI, 2008, p. 36). No fim, a ética de Nietzsche parte do resgate de um individualismo primitivo e contratual que é resultado do que ele aponta como a verdadeira natureza humana e a condição para um futuro potente e realizador. A natureza do ser humano é caracterizada pelo desejo de dominar, a vontade de poder. Quando a vontade de poder declina, a moral se torna antinatural, como a moral cristã. A compaixão é o poder dos fracos e sofredores, “que descubrem a vantagem própria em suscitar nos outros a piedade” (ARAUDI, 2008, p. 42). Todas as ações humanas são egoístas, visam ao domínio, à intensificação do sentimento de prazer pessoal (ARAUDI, 2008, p. 45).

Nietzsche condena a identidade comunitária por representar uma fuga do indivíduo na sua aversão a si mesmo. O sentimento de culpa faz o indivíduo canalizar seus instintos contra si e a negar-se como indivíduo potente.

A forma mais frequente em que a alegria é assim prescrita como meio de cura é a alegria de *causar* alegria (ao fazer benefício, presentear, aliviar, ajudar, convencer, consolar, louvar, distinguir); no fundo, ao prescrever “amor ao próximo”, o sacerdote ascético prescreve uma estimulação, embora em dosagem prudente, do impulso mais forte e mais afirmador da vida – da vontade de poder. A felicidade da “pequena superioridade”, que acompanha todo ato de beneficiar, servir, ajudar, distinguir, é o mais abundante meio de consolo de que costumam servir-se os fisiologicamente obstruídos, supondo-se que estejam bem aconselhados: de outro modo ferem uns aos outros, naturalmente em obediência ao mesmo instinto básico (NIETZSCHE, 2009, p. 115).

Assim ele condena as religiões, em especial o cristianismo primitivo e comunitário ao relacionar o pecado, na reinterpretação sacerdotal, com o sentimento de culpa e da má consciência (NIETZSCHE, 2009, p. 120). Para Nietzsche o forte tende a dissociar-se e o fraco tende a associar-se. O forte se associa para exercer sua vontade de poder (individual) mais potente, o fraco se associa para o deleite da organização coletiva (NIETZSCHE, 2009, p. 117). O compassivo e o benevolente são “bons” porque são úteis para a manutenção e fortalecimento da comunidade, não são sentimentos morais inatos (ARAUDI, 2008, p. 46).



Nietzsche encerra a Genealogia da Moral com uma frase que propõe resumir sua tese principal: “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer...*” (NIETZSCHE, 2009, p. 140). O que significa preferir a vida ascética e negadora de si a cair num niilismo e numa ausência de sentido para a vida. O ideal ascético veio preencher um vazio humano gerado pela própria negação de si, no conflito entre a ética do forte e a ética do fraco. Nietzsche nega a moral proposta até então, faz uma crítica severa e propõe a moral aristocrática do forte. Essa ética é pós-moderna porque supera o racionalismo moderno. A modernidade foi o tempo da razão e Nietzsche desmistifica a razão ao mostrar um tempo de incerteza. Mas constrói um personagem que representa uma alternativa a esse tempo de incerteza: o super-homem. A ética de Nietzsche vê na solidariedade, na empatia, na compaixão ou qualquer outro sentimento que resulte em ação coletiva comum e cúmplice também uma relação, no fim, de dominação. Mas uma dominação que nega a natureza humana, a vontade de poder do indivíduo.

A obra de Nietzsche é assim toda uma profissão de fé no homem e no ser que ele inventa. É também um convite a que se viva a experiência do erro, abrindo-se, assim, ao eterno retorno da diferença histórica, graças ao querer, sempre renovado, deste novo homem que, tendo aberto mão da metafísica sela uma nova aliança com o mais profundo de si mesmo, enquanto sonha com o voo das águias. Transforma-se, então, no super-homem, construtor de pontes sobre o abismo (FERRAZ, 1999, p. 45).

Enfim, a ética nietzschiana é egoísta.

O argumento mais importante que se tem usado em favor do egoísmo ético é de caráter psicológico, argumento retirado da natureza humana. Costuma-se dizer que somos todos constituídos de tal forma que buscamos sempre nosso interesse ou bem estar e agimos sempre da forma que julgamos capazes de nos proporcionar a mais ampla vantagem do bem sobre o mal (FRANKENA, 1975, p. 36).

Contra o egoísmo ético se tem as seguintes objeções: não é possível que uma máxima egoísta se torne uma lei universal; se todos assiduamente buscarem seus interesses pessoais o egoísmo ético não resultará em vantagem pessoal, seu princípio básico (FRANKENA, 1975); se há algum altruísmo na natureza humana – por menor que seja – já é suficiente para identificar a natureza ambígua ou incerta do ser humano.

Entretanto, a ética nietzschiana é também uma ética beligerante, que não garante a paz social. Se a natureza humana é o fundamento da ética egoísta, é pouco provável que a natureza humana, marcada essencialmente pela razão, contrarie a vida. Ainda que a razão tenha perdido a centralidade por Nietzsche e na pós-modernidade, preserva os sentidos básicos de ser essência humana e de ser instrumento/faculdade humana para a investigação (ABBAGNANO, 1998, p. 824). A razão não pode negar a vida e a vida possível conforme a liberdade possível deve garantir a paz social. O relativismo axiológico presente em Nietzsche (ABBAGNANO, 1998, p. 383) não pode ser prejudicial à sobrevivência da humanidade, à paz social e à felicidade coletiva. A inversão do conceito de bom não considera isso.

**4. A PRESENÇA DA CONCEPÇÃO DE ÉTICA EM NIETZSCHE NA REFLEXÃO DE BAUMAN SOBRE A P-M** – Modernidade líquida é a obra mais festejada de Bauman, um texto empolgante, metafórico e reflexivo da condição humana atual. Apresenta um arcabouço paradigmático para o que ocorre com a modernidade, não afirmando como pós-modernidade, mas como um estágio da modernidade que se

caracteriza por uma fluidez decorrente do esgotamento do tempo como referência para a vida social.

O longo esforço para acelerar a velocidade do movimento chegou a 'seu limite natural'. O poder pode se mover com a velocidade do sinal eletrônico – e assim o tempo requerido para o movimento de seus ingredientes essenciais se reduziu à instantaneidade. Em termos práticos, o poder se tornou verdadeiramente extraterritorial, não mais limitado, nem mesmo desacelerado, pela resistência do espaço (BAUMAN, 2010, p.17).

É um texto sociológico com uma elevada carga filosófica. O autor apresenta elementos do modo atual de vida social e para o futuro próximo, mas faz inferências que indicam os valores desse tempo. O exercício de interpretar o pano de fundo ético na obra de Bauman só é possível a partir de uma concepção relativista, teleológica e da ética como o conjunto de valores eleitos por cada sociedade no processo histórico.

De início Bauman denuncia o desânimo das pessoas com os processos coletivos, em especial os revolucionários, aqueles que efetivamente mudam profundamente a sociedade por meio da ação coletiva das pessoas, o que é consequência do tipo de individualismo que se inaugura na modernidade líquida:

Ninguém ficaria surpreso ou intrigado pela evidente escassez de pessoas que se dispõem a ser revolucionários: do tipo de pessoas que articulam o desejo de mudar os seus planos individuais como projeto para mudar a ordem da sociedade (BAUMAN, 2010, p. 12).

Mas essa afirmação é a ponta da complexa situação encontrada. Não é uma questão de escolha, são as condições de vida postas pelo processo da modernidade (BAUMAN, 2010, p. 34). É um individualismo em certa medida imposto, porque cada um tem que construir e reconstruir indefinidamente seus projetos de vida, sem tempo para a coletividade e a para a cidadania (BAUMAN, 2010, p. 14). A repercussão desse processo é a seguinte mudança:

Do discurso ético/político do quadro da 'sociedade justa' para o dos 'direitos humanos', isto é, voltando o foco daquele discurso ao direito de os indivíduos permanecerem diferentes e de escolherem à vontade seus próprios modelos de felicidade e de modo de vida adequado (BAUMAN, 2010, p. 38).

O desafio de Bauman foi demonstrar o novo formato do individualismo; esse novo indivíduo é um sujeito em conflito com o cidadão:

O 'cidadão' é uma pessoa que tende a buscar seu próprio bem-estar através do bem-estar da cidade – enquanto o indivíduo tende a ser morno, cético ou prudente em relação à 'causa comum', à 'boa sociedade' ou à 'sociedade justa'. Qual o sentido de 'interesses comuns' senão permitir que cada indivíduo satisfaça seus próprios interesses? O que quer que os indivíduos façam quando se unem, e por mais benefícios que seu trabalho conjunto possa trazer, eles o perceberam como limitação à sua liberdade de buscar o que quer que lhes pareça adequado separadamente, e não ajudarão. As únicas duas coisas úteis que são esperadas e se deseja do poder público são que ele observe os 'direitos humanos', isto é, que permita que cada um siga seu próprio caminho, e que permita que todos o façam 'em paz' – protegendo a segurança de seus corpos e posses, trancando criminosos reais ou potenciais nas prisões e mantendo as ruas livres de

assaltantes, perversos, pedintes e todo tipo de estranhos constrangedores e maus (BAUMAN, 2010, p. 45).

O individualismo pós-moderno ou da modernidade líquida expõe o seu egoísmo próprio negando a cidadania, ainda que seja por insegurança e por fragilidade. O espaço público é ocupado pelo privado. Na modernidade, afirma Hannah Arendt, o espaço público invade o privado para garantir as promessas que ele mesmo fez, numa confusão entre o público e o privado, que eram bem separados na antiguidade (ARENDR, 2001). Na modernidade líquida o processo se inverte, o espaço privado já colonizado pelo público é recolonizado pelo privado, que vai além, para colonizar também o que é propriamente público (BAUMAN, 2010, p. 49). Em outras palavras:

O que está ocorrendo não é simplesmente outra renegociação da fronteira notoriamente móvel entre o privado e o público. O que parece estar em jogo é uma redefinição da esfera pública como um palco em que dramas privados são encenados, publicamente expostos e publicamente assistidos (BAUMAN, 2010, p. 83).

Isso corresponde à noção de cidadania, formalmente falando, o cidadão pós-moderno está preocupado prioritariamente com a sua liberdade individual. “Para o indivíduo, o espaço público não é muito mais que uma tela gigante em que as aflições privadas são projetadas sem cessar” (BAUMAN, 2010, p. 49).

A modernidade líquida é também veloz, fluida, indefinida. É um mundo em crescente ampliação de possibilidades para os seus atores dominantes. A cidadania convencional é uma interação entre o cidadão e o Estado Moderno, formatou-se num jogo gradual de legitimação do poder onde o cidadão galgou paulatinamente o processo decisório em prol da paz social e da preservação do status quo. Na modernidade líquida isso se reverte na desproteção e na perda da capacidade cidadã, por outro lado, liberta o indivíduo para um mundo muito maior, com mais possibilidades, de mais realizações. Na modernidade líquida a economia é global, o Estado não é mais soberano e o cidadão precisa decidir o que fazer a cada instante; ao mesmo tempo em que é assim como uma liberdade extra, é também como uma fragilização da vida social, uma incerteza. Na ausência do Estado e da cidadania, sobra para o indivíduo o mundo, um mundo fantástico, mas inseguro.

Como as supremas repartições que cuidavam da regularidade do mundo e guardavam os limites entre o certo e o errado não estão mais à vista, o mundo se torna uma coleção infinita de possibilidades. (...). Tudo, por assim dizer, corre agora por conta do indivíduo. Cabe ao indivíduo descobrir o que é capaz de fazer, esticar esta capacidade ao máximo e escolher os fins a que essa capacidade poderia melhor servir – isto é, com a máxima satisfação concebível (BAUMAN, 2010, p. 74).

Essa é a liberdade que Bauman vê no indivíduo da modernidade líquida; o indivíduo se liberta da cidadania e do compromisso coletivo, a um preço alto, o preço da insegurança. De bônus ganha “viver num mundo cheio de oportunidades – cada vez mais apetitosa e atraente que a anterior, cada uma ‘compensando a anterior, e preparando o terreno para a mudança seguinte’ – é uma experiência divertida” (BAUMAN, 2010, p. 74). É inseguro porque é um mundo instável e fluido, onde é preciso recorrentemente repensar os planos da vida. Num mundo de oportunidades flexíveis é preciso ser flexível também, é preciso aptidão para a fluidez. Mudar-se como mudam as coisas. Porque há uma grande desregulação (SANTOS, 2008, p.89).

O consumo, como comportamento pertencente ao ciclo da produção capitalista, é especialmente afetado e impulsionado nessas condições. Esse mundo de oportunidades, sem barreiras, muito livre, é sedutor e estimula o consumo, a torna-lo um motor das relações. A sociedade do consumo é a sociedade onde a liberdade de experimentar mais e novas coisas substitui a razão de consumir pelo próprio consumo, o fim é o consumo e não o que é consumido. “O desejo se torna seu próprio propósito, e o único propósito não contestado e inquestionável” (BAUMAN, 2010, p. 86). Bauman explica a relação entre a sociedade de consumo e a liberdade insegura da modernidade líquida da seguinte forma:

As interpretações comuns do comprar compulsivo como manifestação da revolução pós-moderna dos valores, a tendência a representar o vício das compras como manifestação aberta de instintos materialistas e hedonistas adormecidos, ou como produto de uma ‘conspiração comercial’ que é uma incitação artificial (e cheia de arte) à busca do prazer como propósito máximo da vida, capturam na melhor das hipóteses apenas uma parte da verdade. Outra parte, e necessário complemento de todas essas explicações, é que a compulsão-transformada-em-vício de comprar é uma luta morro acima contra a incerteza aguda e enervante e contra um sentimento de insegurança incômodo e estupidificante (BAUMAN, 2010, p. 95).

A insegurança é agravada porque o consumo é uma ação essencialmente individual, subjetiva, incapaz de dar um chão ao seu sujeito, o chão das coletividades modernas (BAUMAN, 2010, p. 114). Mais ainda, o consumo na modernidade líquida é uma ação efêmera, por isso pode ser higienizada e segura, com uma aparente estabilidade, como nos shopping-centers. “Os lugares de compra/consumo oferecem o que nenhuma ‘realidade real’ externa pode dar: o equilíbrio quase perfeito entre liberdade e segurança” (BAUMAN, 2010, p. 116). Uma segurança que historicamente foi garantida pelas relações comunitárias, mas que já é incompatível com a liberdade desse mundo sem fronteiras. O problema é que as pessoas precisam do sentimento de pertencimento para suprir suas demandas de segurança. Então forjam comunidades, ou caricaturas de comunidades, para que a proximidade entre elas não seja suficiente para comprometer sua liberdade e sua individualidade.

As multidões que enchem os corredores dos shopping-centers se aproximam tanto quanto é concebível do ideal imaginário de ‘comunidade’ que não conhece a diferença. (...). Por essa razão, essa comunidade não envolve negociações, nem esforço pela empatia, compreensão e concessões (BAUMAN, 2010, p. 117).

A artificialidade das relações comunitárias atuais vai além, radicaliza-se num processo de distanciamento que reduz significativamente a empatia e a compaixão. A insegurança desse mundo produziu um indivíduo arredo, receoso e, no fim, antissocial e egoísta. Ele não combate e nem recepciona o outro, ele evita. Ele finge que não é com ele.

Esforços para manter à distância o ‘outro’, o diferente, o estranho e o estrangeiro, e a decisão de evitar a necessidade de comunicação, negociação e compromisso mútuo, não são a única resposta concebível à incerteza existencial enraizada na nova fragilidade ou fluidez dos laços sociais. Essa decisão certamente se adapta à nossa preocupação contemporânea obsessiva com poluição e purificação, à nossa tendência de identificar o perigo para a segurança corporal com a invasão de ‘corpos estranhos’ e de identificar a segurança não ameaçada com a pureza (BAUMAN, 2010, p. 126).

Bauman denuncia essa irresponsabilidade, esse indivíduo alheio. Mas reconhece que é um mundo ainda a se descortinar, especialmente no campo da ética.

É difícil conceber uma cultura indiferente à eternidade e que evita a durabilidade. Também é difícil conceber a moralidade indiferente às consequências das ações humanas e que evita a responsabilidade pelos efeitos que essas ações podem ter sobre os outros. O advento da instantaneidade conduz a cultura e a ética humanas a um território não-mapeado e inexplorado (BAUMAN, 2010, p. 149).

A era do egoísmo é também a era da solidão, as pessoas cada vez mais se ilham. O progresso é cada vez mais um evento individual (BAUMAN, 2010, p. 155). A união das pessoas é um comportamento efêmero, as causas comuns também são efêmeras, tudo isso também em função da incerteza do presente e da insegurança que ele gera:

A incerteza do presente é uma poderosa força individualizadora. Ela divide em vez de unir, e como não há maneira de dizer quem acordará no próximo dia em qual divisão, a ideia de ‘interesse comum’ fica cada vez mais nebulosa e perde todo valor prático. (...). Os medos, ansiedades e angústias contemporâneos são feitos para serem sofridos em solidão. Não se somam, não se acumulam numa ‘causa comum’, não tem endereço específico, e muito menos óbvio (BAUMAN, 2010, p. 170).

E porque as pessoas não assumem mais causas comuns? Porque o sentimento de comunidade ou “uma ideologia para viver” não mais atrai as pessoas? Porque preferem a solidão? Segundo Bauman, porque o futuro inseguro significa um risco, melhor é ser feliz com o que se tem na mão. “Como os compromissos de hoje são obstáculos para as oportunidades de amanhã, quanto mais forem leves e superficiais, menor o risco de prejuízos” (BAUMAN, 2010, p. 187). Isso não quer dizer que o sentimento de comunidade vai acabar, ele deixará de ser a força hegemônica, será mais uma reação, porque também a modernidade líquida em sua insegurança e instabilidade vai produzir muitas reações.

Em termos sociológicos, o comunitarismo é uma reação esperável à esperada ‘liquefação’ da vida moderna, uma reação antes e acima de tudo ao aspecto da vida sentido como a mais aborrecida e incômoda entre suas numerosas consequências penosas – crescente desequilíbrio entre a liberdade e as garantias individuais (BAUMAN, 2010, p. 195).

Se a modernidade líquida é dada – certa – e imposta, esse é um drama que aflige a todos; se a leitura de Bauman com suas metáforas é, pelo contrário, bem clara, isso também não impede que muito ainda seja revelado. Mas Bauman pouco fala do muito que há em seu texto para se pensar sobre ética. O que é aparente é que a sociedade da modernidade líquida é profundamente afetada por um tipo particular de individualismo. Enquanto que o individualismo moderno, numa síntese de suas variações e nuances, foi um individualismo para a emancipação do indivíduo perante o Estado, numa reação à presença moderna demasiada e muitas vezes opressora do Estado nas vidas, o individualismo pós-moderno conseguiu se livrar desse peso. O Estado tem mais o que fazer, precisa lutar para esticar o seu ocaso, procurar alguma razão de ser num mundo global e esnobe. O Estado não é mais soberano e isso fragiliza a sua arrogância; os arroubos de força terão outra face, serão para garantir algum status, para fingir algum poder, não serão mais para reafirmar o enorme poder que a soberania significou. O individualismo pós-moderno pode ser enfim o que é da essência de um individualismo: egoísta. Um egoísmo que se manifesta principalmente pela negação à cidadania; mas

também um egoísmo que afeta as relações interpessoais, pois na modernidade líquida, das causas fluidas, das escolhas rápidas e momentâneas, dos laços efêmeros, não há que se falar muito em controle social e em julgamento ético entre as pessoas. Não há tempo para isso, as pessoas mudam logo para outro ambiente e outros conflitos. É possível ser egoísta sem ser julgado.

Esse individualismo, para Bauman, é involuntário. Que seja; a questão não é somente essa. Como mesmo Bauman afirma, ele liberta e é uma liberdade das mais sedutoras. É o egoísmo que é libertado, porque o egoísmo sempre foi – pelo menos para a civilização ocidental de matriz judaico-cristã – condenado e reprimido (FRANKENA, 1975, p. 35). Nessa condição a pós-modernidade confirma as inferências de Nietzsche.

Quando Bauman festeja a liberdade conquistada na modernidade líquida vê-se a vontade de poder de Nietzsche (para a ética do forte e para o egoísmo que permite explorar as potencialidades da vida, sem compromisso coletivo). A liberdade dada ao sujeito da modernidade líquida é a de não ter um tutor para o certo e o errado (BAUMAN, 2010, p. 74).

É realmente uma liberdade fantástica. Mas se por tanto tempo a humanidade esteve sob esses grilhões, até que ponto eles não são uma necessidade? Há capacidade de suportar a vida sem eles? Liberdade é uma subjetividade com, basicamente, duas possibilidades: fazer o que quiser e fazer o que puder. Dependendo da perspectiva, não se nega a liberdade quando se entende que uma hora há a necessidade de algum limite ou que há sempre um preço a pagar. De qualquer forma parece que é uma liberdade ingênua, onde se aposta no escuro para se aprender a viver nesse novo mundo. Até lá vale tudo, inclusive nossos instintos mais selvagens, aqueles que Nietzsche reclamou como da natureza humana. A modernidade líquida é um tempo de recomeço e, portanto, começar da forma mais primitiva, numa liberdade predatória, na lei do mais forte, onde vale tudo porque não está claro o que é o certo e o errado. É experimentar a ética nietzschiana, mas sem poder escolher. É preciso pensar até que ponto isso não é contraditório.

Por outro lado, o sujeito da modernidade líquida é frágil, amedrontado pela insegurança, diferente do sujeito nietzschiano. Então até que ponto a liberdade que Bauman anuncia foi alcançada? Até que ponto seu sujeito está livre do sentimento de culpa da ética do fraco? Talvez a modernidade líquida seja um tempo de transição, onde fortes e fracos se reencontrarão em mais um duelo épico, diante da ofensiva do forte ao se aproveitar dos flancos abertos. Fracos e fortes digladiarão numa nova arena, desigualmente ou igualmente, conforme a perspectiva.

Se o individualismo é uma capsula para as pessoas se protegerem na modernidade líquida ante a insegurança gerada, como o que ocorre com o consumismo – um comportamento essencialmente individual (BAUMAN, 2010, p. 114) –, é também, naturalmente, uma condição ética e um princípio comportamental humano que Bauman procura explicar; se sociologicamente esse individualismo faz sentido, filosoficamente esse sentido serve a uma justificação do individualismo, uma razão de ser que é a sua própria legitimação.

A mesma insegurança e fragilidade da modernidade líquida, segundo Bauman, é a causa da frieza, do receio e da indiferença com o outro, com o estrangeiro e com o estranho (BAUMAN, 2010, p. 126). É um tempo em que as manifestações de

xenofobia, racismo e outros preconceitos vão eclodir, ao contrário do que se esperava da maturidade da racionalidade. Entretanto, segundo Bauman,

A fragilidade e transitoriedade dos laços pode ser um preço inevitável do direito dos indivíduos perseguirem seus objetivos individuais, mas não pode deixar de ser, simultaneamente, um obstáculo dos mais formidáveis para perseguir eficazmente esses objetivos – e para a coragem necessária para persegui-los (BAUMAN, 2010, p. 195).

Bauman tem uma “fé” na liberdade que desponta no horizonte. Nada mais nietzschiano. Para Nietzsche o fraco associa-se para deleite coletivo (NIETZSCHE, 2009, p. 139) e o sentimento de identidade comunitária é resultado da justiça do fraco:

Os meios do sacerdote ascético que, até agora, conhecemos – o amortecimento geral de toda a vitalidade, a atividade maquinal, a pequena alegria, sobretudo a do ‘amor ao próximo’, a organização dos rebanhos, o despertar do sentimento de poder comunal que, por decorrência, o desgosto do homem por si mesmo é abafado por seu prazer no progresso da comunidade (NIETZSCHE, 2009, p. 139).

Com a devida colocação no tempo e no espaço, Bauman também não tem muita simpatia pelo comunitarismo:

Na longa e inconclusiva busca de equilíbrio entre liberdade e segurança, o comunitarismo ficou firme ao lado da última. Também aceitou que os dois valores humanos ambicionados estão em oposição, e que não se pode querer mais de um sem renunciar a um tanto, talvez grande parte, do outro. Uma possibilidade que os comunitários não admitem é que a ampliação e o enraizamento da liberdade humana podem aumentar a segurança, que a liberdade e a segurança podem crescer juntas, e menos ainda que cada uma só pode crescer só em conjunto com a outra (BAUMAN, 2010, p. 208).

O egoísmo que Nietzsche elege como “parte essencial da alma aristocrática” (ABBAGNANO, 1998, p. 307) Bauman apresenta como consequência da vida pós-moderna. Mas os dois concordam que a possibilidade de ser egoísta é uma liberdade.

**5. CONSIDERAÇÕES FINAIS** – A pós-modernidade ainda possui muitas incertezas, mas a modernidade que conhecemos está no ocaso. Há muitas análises em curso e Bauman é reconhecidamente um importante intérprete. A modernidade líquida de Bauman é a constatação de um tempo fluido porque o próprio tempo ficou difícil de ser medido com a grande velocidade das coisas numa quase instantaneidade. A modernidade como o tempo da superação contínua pelo fluxo da racionalidade é substituída por uma potencialização do movimento que elimina a capacidade dos sujeitos de perceberem o próprio movimento.

Também Nietzsche há um bom tempo é considerado um precursor da pós-modernidade, pois põe em cheque a razão moderna e a sua capacidade de se encontrar respostas seguras para as coisas.

No campo da ética a implicação mais importante é a instalação de um novo tipo de individualismo. Um individualismo com uma liberdade fenomenal e com um egoísmo exacerbado. A causa é a mesma: a insegurança do futuro de um tempo instável. Então é tempo de viver bem o presente, da melhor forma que puder, especialmente sem assumir compromissos. Os compromissos são conformações coletivas, mas as causas

coletivas da pós-modernidade não são para o bem comum, são para resolver coletivamente problemas individuais.

Quando Bauman afirma que o indivíduo, diferentemente do cidadão, tende a ser morno e cético em relação à ‘boa sociedade’ ou à ‘sociedade justa’, que o sentido dos ‘interesses comuns’ deve ser a satisfação dos próprios interesses individuais e que a utilidade do poder público é a observação dos direitos humanos propriamente individuais (BAUMAN, 2010, p. 45) ele é mais filósofo do que sociólogo e faz um juízo ético do sujeito da modernidade líquida como um sujeito da ética nietzschiana. É o sujeito que nega a ética moderna da ação coletiva de interesses comuns e assume o egoísmo ético nietzschiano.

Diante do exposto é possível afirmar que a modernidade líquida observada por Bauman possui elementos da ética nietzschiana num grau considerável. A leitura de Modernidade Líquida permite verificar a força, para o bem ou para o mal, da ética nietzschiana instalada em nosso tempo.

## 6. REFERÊNCIAS:

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ARAUDI, C. L. Nietzsche como crítico da moral. In **Dissertatio** [27-28], 33 – 51 inverno/verão de 2008. Disponível em: <file:///C:/Users/Usu%20C3%A1rio/Downloads/8846-29308-1-PB.pdf> Consulta em 15.06.2020.
- ARENDT, H. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010.
- BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar**. A aventura da modernidade. São Paulo: Companhia da Letras, 1986.
- BIRMAN, J. **Mal-estar na atualidade**. A psicanálise e as novas formas de subjetivação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- BOBBIO, N. e outros. **Dicionário de política** (2 vol.). Brasília: UNB, 1997.
- CHAUÍ, M. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2002.
- DUPAS, G. **Tensões contemporâneas entre o público e o privado**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- FERRAZ, M. N. S. Nietzsche, precursor da pós-modernidade. In: **Logos: comunicação e universidade**. V. 6, n. 2 (1999). Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/logos/article/view/14687/11166> consulta em: 16.06.20.
- FRANKENA, W. **Ética**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- FREITAG, M. **L’oublie la société: pour une théorie critique de la postmodernité**. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2002.



HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

LIPOVETSKY, G. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Bacarota, 2004.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. Uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PASCHOAL, A. E. As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche. **PHILÓSOPHOS** 13 (1): 11-33, jan/jun. 2008. Disponível em: <file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/7961-Texto%20do%20artigo-32481-1-10-20091224.pdf> consulta em: 15.06.2020.

SANTOS, B. S. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 12<sup>a</sup> ed. São Paulo: Cortez, 2008.

TUGENDHAT, E. **Lições sobre ética**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.