

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

**O MEDO NO HORIZONTE TEÓRICO DA CIÊNCIA POLÍTICA: ALGUMAS
REFLEXÕES SOBRE OS TEMPOS MODERNOS E CONTEMPORÂNEOS**

FLÁVIA MENDES FERREIRA

NITERÓI / RJ
DEZEMBRO – 2010

FLÁVIA MENDES FERREIRA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**O MEDO NO HORIZONTE TEÓRICO DA CIÊNCIA POLÍTICA: ALGUMAS
REFLEXÕES SOBRE OS TEMPOS MODERNOS E CONTEMPORÂNEOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

ORIENTADOR: PROF. DR. CARLOS HENRIQUE AGUIAR SERRA

NITERÓI / RJ
DEZEMBRO – 2010

FLÁVIA MENDES FERREIRA

MATRÍCULA: M019.108.003

**O MEDO NO HORIZONTE TEÓRICO DA CIÊNCIA POLÍTICA: ALGUMAS
REFLEXÕES SOBRE OS TEMPOS MODERNOS E CONTEMPORÂNEOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Henrique Aguiar Serra

Aprovada em Dezembro de 2010

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Carlos Henrique Aguiar Serra – Orientador
Universidade Federal Fluminense – UFF

Prof. Dr. Carlos Eugênio Soares de Lemos –
Universidade Federal Fluminense – UFF

Prof. Dr. Luiz Otávio Ferreira – Fundação Oswaldo
Cruz – Fiocruz

Aos meus pais, Luiz Geraldo e Tânia, e aos meus tios, Heloísa (tia Muísa) e Daniel, que foram fundamentais na trajetória que levou a realização deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por ser minha força, meu refúgio, minha segurança.

Agradeço a minha família pelo apoio, confiança, carinho e dedicação, sobretudo nos momentos mais difíceis dessa trajetória, antes mesmo que eu mudasse para Niterói. Em especial aos meus pais, Luiz Geraldo e Tânia; irmãos, Fillipe Mendes e Amanda Mendes, tia Muísa (Heloísa), tio Daniel, Tia Lane, e minhas avós, Telma e Arlete pela preocupação comigo em Niterói, pelas palavras de apoio, incentivo e encorajamento.

No processo final de correção deste trabalho, com os novos problemas que surgiram, agradeço o apoio de tia Merinha, tia Rita, tia Rosane, Dr. Antônio Pádua, toda equipe de médicos e enfermeiros, e todos os amigos pela preocupação, carinho e solidariedade comigo e minha família.

Agradeço a Lucas Mendes Sales por ser um ótimo namorado! Pelo companheirismo, carinho, cuidado, dedicação e amor, comigo e nossa relação. Agradeço por ser também parceiro nos meus trabalhos, afazeres e problemas, por transmitir calma e segurança nos meus momentos de ansiedade e tensão. Por ser sempre tão boa e prazerosa companhia. É muito bom tê-lo ao meu lado!

Às meninas – vaconildas – que não deixaram a distância geográfica nos afastar: Fernanda Caldas, Juliana Barreto, Mariana Alves, Monique Carneiro, Renata Saul e Suéllen de Souza.

Agradeço aos amigos com quem dividi apartamento em Niterói, Guilherme Vieira que foi uma boa companhia no ano de 2008. Agradeço a Clarissa Semensato pelas sugestões de livros, artigos e autores que muito me ajudaram, e por ter sido uma boa companhia no ano de 2009. Também agradeço Natália Vasconcelos que foi mais que uma parceira do dia-a-dia, foi também companheira e tornou-se uma amiga querida e especial. À Philipe André por sua amizade ter se tornado um bom presente para mim no ano de 2010.

Ao Carlos Henrique pela orientação deste trabalho, pelo acolhimento na minha chegada a Niterói e na UFF, e pela solidariedade e compreensão com o tratamento médico.

À Cynthia Baldi pela simpatia e amizade no dia-a-dia da UFF.

Ao Ricardo Bruno por ter se tornado o querido amigo que ganhei com o mestrado na UFF. É muito bom saber que tenho um amigo tão generoso e humano.

Ao Estado brasileiro por proporcionar ensino de qualidade às Universidades públicas, onde estudei.

À Universidade Federal Fluminense pelo comprometimento com o desenvolvimento da ciência no Brasil, em especial ao Departamento de Ciência Política pelo rigor científico.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPQ - pela bolsa que possibilitou o desenvolvimento desta pesquisa.

Aos professores Paulo Mattos e Bruno Sciberras de Carvalho, que participaram da defesa do projeto de mestrado, pelo acompanhamento, sugestões e críticas ao trabalho.

Aos professores que se dispuseram a ler e avaliar este trabalho, Carlos Eugênio Lemos e Luiz Otávio Ferreira.

SUMÁRIO

Resumo.....	07
Abstract.....	08
Introdução.....	09
Capítulo 1- O medo na Teoria Política.....	13
1.1 Medo na constituição do Estado Moderno em Thomas Hobbes.....	13
1.2 Hobbes e a relação do <i>Leviatã</i> com a religião: Uma nova interpretação em Carlo Ginzburg.....	29
1.3 Genealogia do medo no Ocidente na obra de Jean Delumeau.....	41
Capítulo 2- Modernidade em Max Weber e Karl Marx	51
2.1 A modernidade como sintoma de <i>desencantamento do mundo</i> em Max Weber.....	51
2.2 Karl Marx: Um outro olhar para a modernidade.....	60
Capítulo 3- Da modernidade para a Pós-modernidade: transformações no século XX	75
Capítulo 4 -Medo na contemporaneidade.....	95
Considerações Finais	113
Bibliografia	118

RESUMO

O objeto de estudo desta pesquisa é o medo. O trabalho se dedica ao estudo do medo como uma das principais características da sociedade pós-moderna no limiar do século XXI. O objetivo é compreender como se dá a questão do medo na vida dos sujeitos na pós-modernidade. Para tanto, foi feita análise de autores clássicos da Teoria Política como Thomas Hobbes, e sua formulação do surgimento do Estado a partir do medo da morte violenta e a investigação de Carlo Ginzburg sobre a relação entre a vida e obra de Hobbes, bem como a relação entre medo e religião na formação do Estado moderno. Além da observação de que o medo sempre fez parte da vida dos indivíduos da sociedade ocidental, a partir do trabalho do historiador Jean Delumeau. Numa segunda parte da pesquisa nos detemos aos dilemas e incongruências da modernidade e/ou pós-modernidade, e o caráter volátil que a vida tem assumido na pós-modernidade.

Palavras-chave: Medo, pós-modernidade, contemporaneidade.

ABSTRACT

The object of this study is the fear. The work is dedicated to the study of the fear as a key feature of postmodern society on the threshold of XXI century. Its goal is to understand how the issue of fear in subjects' life in post-modernity is. Therefore, it was performed an analysis of classical authors of Political Theory as Thomas Hobbes, and his formulation about the emerging of the State from the fear of violent death and the investigation of Carlo Ginzburg about the relationship between Hobbes's life and work, and also the relationship between fear and religion in the formation of the modern State. Besides the observation that fear has always been part of individuals' life in Western society, based on the work of the historian Jean Delumeau. In a second part of the research, we turn our attention to the dilemmas and inconsistencies of modernity and/ or post-modernity, and the volatile character that life has taken in post-modernity.

Keywords: Fear, post-modernity, contemporaneity.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objeto de estudo o medo. O que nos chamou atenção neste tema enquanto cientista social foi observar que o medo, tem feito cada vez mais parte da vida dos indivíduos na contemporaneidade. Para tanto, analisamos o medo juntamente com a modernidade e pós-modernidade, para compreendermos qual a relação entre o modo de vida dos indivíduos e suas conseqüências no que diz respeito ao medo e dor.

Nossa pergunta inicial era se o medo, que afeta cada vez mais homens e mulheres, estava relacionado à vida que estes vivem. Sendo assim, fomos a autores que já haviam pensado e estudado o tema medo, e vimos que estes também relacionaram o medo com a vida e as condições de cada época. Medo aqui foi pensado como sentimento que causa sofrimento e angústia aos seres humanos, como algo que já fora experimentado por todos em algum momento da vida.

Para estudarmos o medo na ciência política fomos inicialmente aos clássicos desta disciplina, Thomas Hobbes, Karl Marx e Max Weber compreender como estes observaram o medo em seus trabalhos. Observamos que o medo sempre esteve presente na vida dos indivíduos.

A presente dissertação de mestrado foi dividida em quatro capítulos. No primeiro capítulo fomos a Thomas Hobbes. Analisamos a principal obra deste autor, *O Leviatã, ou a matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Nesta obra Hobbes fala da formação do Estado moderno. Sua construção teórica parte do princípio que os seres humanos no estado de natureza, ou seja, num estado anterior a formação do Estado contemporâneo, são todos iguais, e por serem todos iguais, um não têm poder sobre o outro, o que favorece para que vivam em estado de *guerra de todos contra todos*, já que por serem iguais desejam as mesmas coisas.

Nossa observação aqui é no fato de que os indivíduos fazem o pacto que dá origem ao soberano para saírem do estado de natureza, pois neste estado de guerra todos vivem com medo da morte violenta. Neste estado, todos os homens se imaginam poderosos, mas também perseguidos.

Thomas Hobbes é um clássico da ciência política. Seu trabalho que teoriza sobre a origem do Estado põe o medo no horizonte da nossa disciplina: ciência política, já que

o pacto que dá origem ao Estado é feito pelo medo que os indivíduos têm uns dos outros.

Ainda na obra de Thomas Hobbes, partimos da interessante e instigante interpretação do historiador Italiano, Carlo Ginzburg, que reflete sobre o medo na obra de Hobbes, mas relaciona este com religião, pois entende que a sujeição e o terror que são gerados da relação do Estado com os súditos se assemelham a relação que os fiéis tem com Deus. Ou seja, o historiador italiano retira o caráter secularizado da obra de Hobbes e aproxima esta da religião.

Ainda no primeiro capítulo, a fim de mostrar que o medo é presença constante na vida dos indivíduos, e isso não apenas atualmente na pós-modernidade, mas ao longo de séculos, caminhamos juntamente com o historiador Jean Delumeau e sua obra sobre *a História do Medo no Ocidente*.

Delumeau chama atenção ao fato de que ao longo dos anos, o tema medo tem ficado em segundo plano nas pesquisas de historiadores e cientistas sociais, mas sua obra revela como o medo sempre esteve presente na vida dos indivíduos da Europa ao longo dos séculos, ou seja, é tema negligenciado por pesquisadores, mas com forte presença na vida das pessoas. O autor destaca que o medo é a paixão humana mais vergonhosa, e frequentemente é relacionada com covardia, embora seja um sentimento humano comum a todos os seres vivos, já que todos já experimentaram este sentimento, mas em lugar de ser tratado como forma de auto-preservação e defesa, sua importância foi esvaziada e o medo foi deixado em segundo plano, como um sentimento menor ou inferior. Neste sentido Jean Delumeau revela em sua pesquisa o caráter ideológico que há na forma como o tema medo foi tratado ao longo de muitos anos.

No segundo capítulo fazemos uma discussão com os clássicos da ciência política, primeiramente dialogamos com Max Weber e depois com Karl Marx. Observamos como estes são autores que estavam atentos às mudanças que a modernidade fazia na vida dos indivíduos, e cada um com sua interpretação via o mundo moderno de uma forma. Weber com olhar mais cético, e Karl Marx com olhar mais otimista, acreditando e apostando na revolução proletária que levaria os indivíduos a emancipação.

Max Weber observa que a razão é uma característica central para compreensão da sociedade moderna, juntamente com a burocratização e especialização. O diferencial no pensamento de Weber é que para ele esta burocratização na modernidade tende a

ocupar todas as esferas da vida, e como seu olhar é cético, ele não vislumbra saída para a modernidade, segundo ele a burocratização é inevitável. O que Weber observa é a tragédia da razão, que é chamada por ele de *desencantamento do mundo*.

Karl Marx é um pensador otimista, que acredita na possibilidade de transformação do mundo pelas mãos humanas.

Nossa intenção ao trabalhar Max Weber e Karl Marx, neste trabalho, foi apresentá-los como autores modernos, ou seja, autores que estavam atentos às transformações que a moderna sociedade capitalista impunha aos indivíduos, não a intenção de comparar os dois autores como comumente são apresentados, mas para mostrar como estes dois autores já tinham o olhar atento, para a vida que homens e mulheres levavam já naquele momento. Ambos tinham olhar sensível para o aspecto de sofrimento que a sociedade capitalista moderna confere à vida dos indivíduos.

No terceiro capítulo, tentamos contextualizar a passagem da modernidade para a pós-modernidade e apresentamos os pesquisadores que estão atentos e têm estudado a contemporaneidade, e ainda as diversas correntes teóricas que formam, para situar o leitor de qual interpretação partimos, para justificar a escolha de trabalharmos alguns autores em lugar de outros.

Vale ressaltar que falamos em pós-modernidade, mas neste trabalho não entramos na discussão que há entre autores que se consideram modernos e os que se afirmam pós-modernos. Muitos autores atualmente discutem se estamos em uma nova época, diferente da modernidade, a qual tem sido chamada de pós-modernidade. Existe um forte debate sobre o fato de estarmos ou não, desde o final do século XX vivendo um novo momento, uma nova era da história da humanidade. Alguns autores defendem que ainda estamos na modernidade, e que as mudanças ocorridas nos últimos anos não são suficientes para afirmarmos que estamos num novo momento. Outros autores afirmam que as mudanças foram inúmeras e que afetaram profundamente o sistema capitalista, as relações humanas e a maneira de viver dos indivíduos e por isso, estaríamos numa nova época, que tem sido chamada de pós-modernidade.

Partimos do princípio que a sociedade ocidental sofreu inúmeras mudanças nos últimos anos. Em nosso entender a sociedade hoje possui características distintas do que era a sociedade moderna do século XIX, ou mesmo do início do século XX. As novas tecnologias e sistemas de informação promoveram uma revolução na sociedade ocidental. Afetou diretamente a vida dos indivíduos, suas relações sociais, a forma

como vivem, se relacionam, se comunicam e trabalham. Entendemos que a forma como os indivíduos vivem, e enxergam o mundo atualmente é diferente de como viviam e olhavam o mundo a trinta ou quarenta anos atrás. As mudanças, sobretudo a inserção da tecnologia na vida diária dos indivíduos, afetaram profundamente a maneira como vivemos. As distâncias diminuíram, e a rapidez das informações aumentou, isso mudou a maneira como as pessoas se comunicam, se relacionam, trabalham, estudam e pensam a vida.

No quarto capítulo, analisamos o medo na contemporaneidade a partir do trabalho de Zygmunt Bauman. Utilizando os nomes *Turistas* e *vagabundos* Bauman exemplifica as relações entre os indivíduos e as divisões entre os que são consumidores e os que estão excluídos do que parece ser a maior oferta da sociedade pós-moderna contemporânea, a liberdade de consumir.

Na última parte do capítulo final, analisamos a pós-modernidade por um viés diferente. Utilizamos o trabalho de Sérgio Paulo Rouanet sobre os traumas da modernidade, e observamos que o medo que vínhamos observando estar presente na vida dos indivíduos faz parte do que Rouanet chama de *traumas*.

A partir da proposta principal deste trabalho de reflexão sobre o medo no horizonte da ciência política, nos deparamos com as conseqüências da exacerbação da indiferença com o outro, com o que é humano com o individualismo que na pós-modernidade tem afastado cada vez mais os indivíduos do sonho utopista moderno e Iluminista, de uma vida melhor para todos, de transformação do mundo, e não apenas, de privatização da felicidade como vemos hoje.

1- O MEDO NA TEORIA POLÍTICA

Todos os homens têm medo.

Todos. (...) isso nada tem a ver com coragem.

Jean Paul Sartre

1.1) Medo na constituição do Estado Moderno em Thomas Hobbes

Nosso objetivo é trabalhar o medo na ciência política. Para tanto começaremos analisando a obra de Thomas Hobbes, autor inglês do século XVII que tem obras primordiais para a teoria política¹. Hobbes estava preocupado e investigou questões relativas ao poder. O poder materializado no soberano, ou seja, numa figura que seria portador de um poder maior que os súditos, e que fosse capaz de pôr fim as discórdias e conflitos entre os indivíduos. Este soberano, que é o Estado, surgirá a partir do pacto social com a finalidade de estabelecer a paz, a ordem e a garantia de vida mais segura, longe do estado de *guerra de todos contra todos*, como Hobbes afirma ser o estado natural do homem.

Thomas Hobbes inscreve-se na ciência política entre os autores chamados contratualistas, aqueles que defendem que o surgimento do Estado se deu através do pacto social. Desta forma, uma das bases da sua filosofia política é a afirmação de que o Estado e a sociedade tiveram gênese num contrato. O contrato social na formação da modernidade ocidental foi uma grande metáfora de fundamentação e legitimação política para explicar o surgimento do Estado e, da nova sociedade pós-feudalismo. Para os contratualistas, antes deste pacto, os indivíduos viviam sem organização, sem regras, num ambiente sem um poder capaz de organizar o convívio entre todos e principalmente garantir proteção. O momento anterior a formação do Estado é chamado por Hobbes de estado de natureza.

Hobbes viveu no auge das guerras civis da Inglaterra, de forma que alguns intérpretes, como por exemplo, o filósofo brasileiro Renato Janine Ribeiro, sugerem que sua filosofia política foi influenciada por esta época e mais ainda, seu pressuposto

¹ Hobbes é um autor que se insere na filosofia política. Neste trabalho será considerada sua inserção na teoria política.

analítico sobre a formação do Estado, que seria também a formação da sociedade, seria uma sugestão aos problemas que seu país enfrentava.

A doutrina política de Thomas Hobbes está presente em três importantes obras: *Elementos da lei Natural e política* de 1649; *Do cidadão*, também conhecido pelo nome latino *De Cive*, de 1642 e a obra mais conhecida, o *Leviatã ou a Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil* de 1651. O *Leviatã*, do título da obra, é um monstro bíblico presente no livro de Jó. Trata-se de uma serpente ou dragão que habita no mar, e é o ser mais forte e poderoso que existe.

No *Leviatã* Hobbes começa sua construção teórica descrevendo a natureza humana, como os homens são naturalmente, como agem quando não há nenhum poder superior, ou seja, como se relacionam sem regras pré-estabelecidas. A partir de então, ele trata dos sentimentos humanos, quais são as virtudes e vícios, o comportamento humano sem restrições de nenhum poder, ou Estado político para constranger suas ações. Desta condição humana natural que surge o Estado.

Como é a partir do estado de natureza que Hobbes desenvolve sua teoria de como foi firmado o pacto entre os indivíduos e o soberano, que é o Estado ou o *Leviatã*, é fundamental entendermos sua compreensão sobre o homem no estado de natureza. Hobbes entende que no estado de natureza os homens são todos iguais, ou em outras palavras, são todos iguais por natureza. Desta forma, no estado de natureza os homens eram tão iguais que não era possível um ter poder sobre o outro, o que favorecia que os indivíduos entrassem em guerra. Esta igualdade apontada por Hobbes, não era apenas fisicamente, mas também nas *faculdades do espírito*. Fisicamente Hobbes observa que as diferenças são mínimas, e isto nem é tão relevante, já que o mais fraco consegue matar o mais forte com estratégia e acordo com outros.

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo².

² HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril cultural, 1974, P. 78.

Em relação às demais características, Hobbes afirma que são todos iguais, porque todos desejam a mesma coisa, ou seja, que seus desejos sejam saciados. Desta vontade que nasce a disputa entre os homens, *portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo em que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos*³, passam a viver com desconfiança um do outro, sabendo que pode um atacar o outro, e assim, podem ser mortos a qualquer momento, e por isso, antecipam-se e começam os ataques.

Como não existia um poder soberano capaz de controlar e impedir a guerra, a atitude mais racional, segundo Hobbes, quando não se sabe a intenção do outro é atacar, pois se não existem garantias, a atitude mais prudente e razoável é a antecipação. O homem percebeu que esta situação em que se encontrava seria de constante guerra de todos contra todos. Interessante notar que no estado de natureza o homem tem ações e cálculos racionais. O homem natural de Hobbes não é um selvagem, embora seja *lobo do homem*, é o mesmo que posteriormente ao contrato viverá em sociedade⁴.

Hobbes deixa claro para seus leitores que no estado de natureza os homens vivem em *estado de guerra de todos contra todos*, de desconfiança, portanto numa situação de intenso desprazer uns com os outros. Isso porque nesse estado o homem é tomado pelo medo da morte violenta, de ser morto a qualquer momento por qualquer um. Vive em estado de constante preocupação e temor. Trabalharemos mais a frente a importância do medo na filosofia política de Thomas Hobbes, porque é a partir do medo que o Estado é criado, pois é por medo da morte que os homens fazem o contrato.

*Durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida (...) a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante o tempo em que há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz*⁵.

³ Ibidem:1974, P.78.

⁴ RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril cultural,1974, P. 79-80.

Thomas Hobbes aponta três causas do conflito entre os homens: a competição, a desconfiança e a glória⁶. A competição leva os homens atacarem outros homens na busca de lucro; a desconfiança faz os homens viverem em estado de alerta, podemos afirmar já aqui, que em estado de medo uns dos outros; e a glória faz os homens brigarem por reputação. Nos três casos os homens fazem uso da violência. No primeiro deles para tornarem-se senhores de pessoas e rebanhos, no segundo caso para defenderem a própria vida e na terceira causa de conflito, por pequenas coisas, como um sinal de desprezo ou uma opinião diferente. Observamos assim que o homem hobbesiano é um indivíduo, e mais que a posse de bens, este indivíduo anseia a honra, porque seu maior interesse não está nas riquezas, mas na glória e prestígio. É certo que a riqueza pode conferir honra, mas neste caso ela é apenas meio e não fim em si mesmo.

Renato Janine⁷ nos auxilia a compreendermos como a imaginação está presente e tem papel importante na construção do homem natural hobbesiano. Como a honra é importante para este homem, ele imagina ter honra, poder e respeito, mas ao mesmo tempo imagina ser perseguido, ofendido e passível de ser traído. O que nos faz chegar à conclusão de que também os perigos do estado de natureza fazem parte do imaginário, das fantasias criadas pelos homens a partir do medo que cada um possui de ser atacado, ferido e de perder a própria vida. O estado de natureza é um estado de guerra porque todos os homens se imaginam poderosos, mas também perseguidos e traídos.

Desta forma, podemos afirmar que para Hobbes, os homens têm a tendência de olhar para os outros como ele mesmo é, ou como ele imagina que é. Enxerga nos outros, os defeitos e qualidades que ele sabe ou pensa que possui. Dito de outra forma, os indivíduos no estado de natureza se imaginam todos eles poderosos, mas ao mesmo tempo, perseguidos e passíveis de serem traídos.

Como afirmamos acima, Thomas Hobbes é um pensador primordial na teoria política, e desta forma, possui muitos intérpretes. Ao longo dos anos muitos estudiosos vêm se dedicando a interpretação de sua obra. Um deles é o filósofo brasileiro Renato Janine Ribeiro que fez uma profunda pesquisa da obra de Thomas Hobbes, que para nós é de extrema importância, pois coloca o medo como categoria central no pensamento deste autor. Mas não o medo sozinho como fez outro intérprete da obra hobbesiana, Leo

⁶ Ibidem:1974, P. 79.

⁷ RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

Strauss, que inclusive foi o primeiro a chamar atenção para a importância do medo na obra de Hobbes. Janine relaciona medo com esperança, pois para ele o medo sozinho não seria motor suficiente para fazer os homens firmarem o pacto que forma o *Leviatã*, que posteriormente lhes garantirá previsibilidade na vida, ou ao menos, uma vida mais segura.

Sendo a condição do homem, uma condição de guerra de todos contra todos, onde cada um é governado por sua própria razão, não havendo nada que lhe sirva de ajuda na preservação de sua vida, o homem tem, portanto, direito a todas as coisas. A questão é que enquanto perdurar o direito de cada um sobre todas as coisas, não haverá segurança para nenhum homem.

Renato Janine chama atenção para o modo como Hobbes dialoga com seus leitores, apostando na característica humana que ele apresenta como universal, a tendência dos homens de olhar para os outros como ele mesmo é, e assim, enxergar nos outros os defeitos e qualidades que ele sabe ou pensa que possui. Para Janine, Hobbes aposta nessa característica e apela ao leitor que faça um auto-exame de consciência.

No Estado de natureza, embora não tenha um poder superior aos homens, capaz de garantir segurança e afastar essa possibilidade de ser traído, ferido, perseguido ou morto, há regras, que são princípios humanos naturais. São eles o direito de natureza, e a lei da natureza. O primeiro, diz respeito a liberdade que todo homem possui de usar seu próprio poder para preservação da sua vida, e fazer assim, aquilo que julgar necessário para garantir sua proteção. A lei da natureza é uma regra estabelecida pela razão que proíbe o homem de fazer tudo que possa para destruir sua vida ou privá-lo de meios para preservá-la⁸. Esta regra geral da razão diz que todo homem deve se esforçar pela paz enquanto houver esperança de alcançá-la, mas no caso de não conseguir, pode tirar vantagens da guerra. Hobbes nos apresenta esta regra geral da razão, que afirma que *todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de conseguí-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as vantagens e ajudas da guerra*⁹.

Hobbes nos apresenta neste ponto duas partes da mesma regra; a primeira parte encerra a lei primeira e fundamental da natureza que é procurar a paz e segui-la, enquanto a segunda parte resume o direito de natureza, onde todos nós devemos, por

⁸ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril cultural, 1974, P. 82

⁹ *Ibidem*: 1974, P.82.

todos os meios que pudermos defendermo-nos. Desta lei da natureza que ordena que todos os homens procurem a paz, resulta uma segunda lei que leva ao pacto social, pois afirma que *um homem concorde, quando os outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo*¹⁰.

Hobbes deixa claro que é preciso que haja um Estado armado e com força para compelir os homens ao respeito, um Estado que precisa da força e da espada porque embora as leis da natureza que são a justiça, equidade, modéstia e piedade nos digam que devemos *fazer aos outros o queremos que nos façam*, não são consideradas na ausência de um poder que as faça respeitadas, porque essas leis da natureza são contrárias às nossas paixões naturais que nos levam a parcialidade, o orgulho e a vingança. Pactos sem a espada são apenas palavras sem condições de garantir segurança a ninguém. Ou seja, as leis da natureza não são suficientes para garantir a segurança e a paz entre os homens, pois são respeitadas somente à vontade de cada um ou quando há segurança. Se não existir um poder capaz de garantir a segurança dos indivíduos, cada um confiará em sua própria força e capacidade para se proteger dos outros. Por este motivo o Estado surge, e Renato Janine afirma que por este motivo seu poder tem que ser pleno, e mais ainda, segundo ele, da maneira como Hobbes concebe a formação do Estado, ele garante as condições para a existência da sociedade, a sociedade nasce assim, com o Estado¹¹.

No pensamento político de Thomas Hobbes é necessário instituir um poder comum que possa defender de invasões, injúrias e garantir segurança. Este é um pacto que cada homem firma com todos os homens e desta forma, todos unidos numa única pessoa, chama-se Estado. É como se cada indivíduo dissesse a todos os outros: *Cedo e transfiro meu direito de governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferir a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante a todas as ações*¹². Assim forma-se o Estado. Dando poderes ao soberano o homem abriria mão de sua liberdade para proteger sua vida. O Estado surge, portanto,

¹⁰ Ibidem: 1974, P.83.

¹¹ RIBEIRO, Renato Janine. Hobbes: O medo e a esperança. In: *Os clássicos da Política*. WEFFORT, Francisco C. (org) São Paulo:editora Ática, 2000.

¹² HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril cultural, 1974, P.109.

do medo. Porque sem medo da morte violenta ninguém abriria mão da liberdade que possui por natureza.

Vemos assim, que no pensamento político de Thomas Hobbes há reflexão sobre o medo, quando afirma que o Estado surge pelo medo que os súditos possuem da morte violenta. Interessa-nos este ponto, por se tratar de um autor primordial para a ciência política e que não deixou de observar como a atitude racional dos homens firmarem um pacto para protegerem suas vidas, dando origem ao Estado, não deixou de ser influenciado pelos sentimentos destes mesmos homens, que tomados de medo, se unem na esperança de firmarem um pacto que possibilitará uma vida melhor, a partir da proteção que o *Leviatã* poderá lhes conceder.

O pacto é firmado, e com ele surge o Estado pelo medo que os homens possuem. Para Renato Janine o soberano governa pelo medo que inflige aos seus súditos, pois sem medo ninguém abriria mão de toda liberdade que possui naturalmente. Embora Janine interprete na construção do pensamento político hobbesino, que o soberano governa pelo medo, é importante ressaltar que o soberano não transmite terror, embora seu nome seja *Leviatã*, o mesmo do monstro que aparece no livro bíblico de Jó. Terror há no estado de natureza, quando não existe segurança e todos vivem com medo de serem atacados e mortos pelo próximo. Os súditos têm em relação ao soberano temor, porque existem regras que devem ser obedecidas.

O soberano é aquele que é portador do poder soberano e nele está a essência do Estado que é *uma pessoa cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum*¹³. Este pacto feito entre o soberano e os súditos é ao mesmo tempo contrato de *associação*, aquele a partir do qual a sociedade é formada, e contrato de *submissão*, onde o poder político e governo são instituídos, e é firmado entre a sociedade e o príncipe.

O diferencial da interpretação do filósofo Renato Janine Ribeiro é que além do medo, ele acrescenta a esperança como elemento que faz parte da origem do Estado. O pacto é firmado pelo medo da morte violenta, mas também com a esperança da possibilidade de uma vida melhor. Isso porque para Janine, toda leitura de um tema ou autor torna-se um recorte, não é possível tomá-la e compreendê-la por inteiro. Todas

¹³ Ibidem:1974, P.110.

elas fazem parte de uma época, um contexto, além de conter a criação e imaginação do autor que tempos depois, muitas vezes não temos como comprovar suas influências teóricas, literárias, artísticas e mesmo a influência do seu tempo histórico. Com Hobbes, assim como demais autores clássicos da teoria política, alguns temas-chave são postos com frequência, como é caso do medo, da guerra de todos contra todos, do Estado soberano, enquanto outros foram postos em segundo plano, como a esperança.

De acordo com Renato Janine, a construção teórica de Hobbes, só pode ser entendida unindo nas suas palavras, *as duas paixões humanas, o medo e a esperança*¹⁴. O medo leva o homem a pensar no futuro, e como evitar àquilo lhe causa temor, se proteger deste objeto que lhe causa temor, que pode de fato existir e ameaçar a vida, ou pode ser uma construção imaginária, construída na mente deste indivíduo que vive amedrontado porque as ameaças podem vir de qualquer lugar. Mas, para Renato Janine, e neste ponto está sua maior contribuição na interpretação da obra de Thomas Hobbes, é a esperança que tenciona pra o futuro, é ela que leva o homem a crer que o contrato a ser firmado pode eliminar seu objeto de medo. Se a paixão humana mais negativa, o medo, está presente e é primordial para compreensão do pensamento político de Hobbes, o oposto a essa paixão, completa o sentido do pacto de consentimento que Thomas Hobbes cria.

Para Renato Janine, assim como para o historiador Jean Delumeau, como veremos mais a frente, o medo é sem dúvida, dentre as paixões humanas, a mais vergonhosa, mais desprezada, não somente na sociedade moderna que aproxima o medo de covardia, mas também entre os filósofos. No entanto, Hobbes foi um dos únicos a considerar o medo uma característica primordial do ser humano, e colocá-lo como central em sua produção teórico-filosófica. Hobbes é ousado ao alicerçar seu pensamento na paixão humana mais vergonhosa, a que melhor expressa o *pathos* e a passividade humana. O medo que seria a paixão humana por excelência, é tema chave no pensamento de Thomas Hobbes.

Ao falar do estado de natureza, Hobbes deixa claro que esta é uma situação de guerra, e logo, de medo de todos contra todos. Além disso, a paixão que leva o homem à direção da paz e criação do pacto para Renato Janine não é apenas o medo da morte violenta, mas a esperança da possibilidade de uma outra vida, de uma vida melhor após

¹⁴ RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

o pacto que faz os homens abrirem mão do direito que possuem por natureza de defender a vida com as próprias mãos, para o soberano, o *Leviatã*. Aqui é possível compreendermos porque na construção teórica do Estado hobbesiano, o medo é uma categoria central, pois os homens vivem em estado de alerta constante, com medo da morte a todo o momento, já que não existem garantias de vida. Este medo da morte violenta leva os homens a firmarem o pacto que dá origem ao Estado, em outras palavras, o Estado surge do medo da morte. Para Renato Janine, é o medo somado a esperança que faz os homens se afastarem da guerra natural, porque para ele é constante na obra de Hobbes a união entre esperança e medo. Porque se de um lado o medo induz os homens a se afastarem da guerra natural, por outro lado, a esperança posta no trabalho que leva os indivíduos a buscarem o Estado que garantirá a vida e a segurança.

O medo leva os homens a negarem a guerra, mas é a esperança que os direciona a afirmação da paz que para os súditos virá com o pacto. *As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho*¹⁵. Para Janine não é possível, como ele mesmo afirma, *escutar a filosofia hobbesiana pela nota só do medo, que não existe sem o contraponto da esperança*¹⁶. Esta ênfase na esperança para nós é o diferencial na interpretação de Renato Janine. O medo é um elemento fundamental na obra de Hobbes, mas Janine vai além ao afirmar que é a esperança que incentiva os homens a ação, neste sentido, podemos afirmar que ele observa assim como outros autores que trabalharemos mais a frente, que o medo é um sentimento e, portanto uma característica humana, mas ele avança ao conferir importância deste sentimento, no sentido de observar o peso negativo que este carrega, assim como Jean Delumeau, Carlo Ginzburg e outros.

A obra de Hobbes na interpretação de Renato Janine está inteiramente relacionada com sua vida, com o contexto histórico que este viveu, assim como outros intérpretes, por exemplo, o historiador italiano Carlo Ginzburg que analisaremos mais a frente. Para Janine, a partir da autobiografia de Hobbes é possível ver que o medo está presente não somente em sua obra, mas também fez parte de sua vida, foi ele mesmo quem afirmou que ao nascer sua mãe pariu gêmeos, ele e o medo. Na interpretação de

¹⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril cultural, 1974, P. 81. (grifo nosso)

¹⁶ RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999, P.23

Janine, o medo não é apenas o irmão gêmeo do pensador, mas também categoria fundamental na sua obra, e a pergunta que ele faz é por que o irmão gêmeo do medo é o medo? Afinal nem todos os gêmeos são iguais, e nem mesmo a irmandade leva a igualdade. Por isso, embora Janine não desconsidere que o medo é fundamental na obra de Hobbes, a esperança aparece para ele ao lado deste, porque se o medo leva o homem a se afastar da guerra do seu estado de natureza, é a esperança de uma vida melhor que o induz a buscar o Estado que lhe garantirá vida e conforto.

São os antagonismos entre medo e esperança que movem os homens, sem esta soma o movimento seria mais difícil, e talvez não ocorresse. Para Janine, o medo sozinho levaria os indivíduos a um enorme sofrimento e o resultado talvez fosse a morte, mas o seu contraponto é que direciona os indivíduos para o futuro na teoria de Hobbes, porque na deliberação que conduz o homem do estado de natureza à criação do Estado, e conseqüentemente à criação da sociedade, ao medo soma-se a esperança. Para este intérprete, o homem hobbesiano dotado apenas de uma paixão não poderia deliberar, nem agir.

Segundo Janine¹⁷, a esperança enraizada na natureza humana, a preserva e prolonga, mas dela não se subtrai, nem tampouco se reduz, porque é necessário trabalho para conciliar o homem com os outros homens, e o desejo com a vida¹⁸. O medo no estado de natureza é a percepção humana da exterioridade que o abala. As paixões humanas culminam na tensão medo e aversão. Mas aqui já existe a esperança e ela ocupa lugar semelhante ao medo, ela está presente na construção do Estado.

Em Hobbes, o estado de natureza, onde os homens possuem direito natural, é dividido em direito e lei, porque deve o homem lutar pela vida e neste caso lutar contra todos que lhe ameaçam, mas ao mesmo tempo deve buscar a paz. Sendo assim, a natureza humana para Hobbes é dinâmica, porque seu estado natural é de guerra, mas existe a possibilidade de superação desse estado, porque este homem é racional, é o mesmo homem que posteriormente irá morar em sociedade, e é na razão humana que encontra-se a possibilidade de paz.

Sendo os homens criadores do político, serão, portanto, súditos leais do Estado, porque eles mesmos o criaram, obedecerão porque eles deram origem ao Estado, que se manifesta aqui como representante. *O contrato não é uma tese antropológica, duvidosa;*

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

*mas a condição para a certeza na ciência política*¹⁹. É, portanto uma construção teórica, que Hobbes faz uso para pensar sobre as questões que ele tinha, como por exemplo, a questão de como os homens se sujeitam a um determinado poder, como este poder foi construído, quem lhe conferiu poder, e ele toma como metodologia a análise que ele faz dos homens da sua época, somada a construção do estado de natureza e a firmação do pacto.

Existe uma interpretação muito interessante da obra de Renato Janine Ribeiro, feita por José Eisenberg²⁰ sobre a obra *Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo*. Além de analisar esta obra numa resenha que mais se assemelha a um artigo, enquadra a obra de Janine dentro das novas metodologias da ciência política. De acordo com Eisenberg existem muitas interpretações da obra hobbesiana e a maior parte delas se enquadram dentro da chamada *história das idéias*. A *história das idéias* tem se beneficiado nas últimas décadas do aparecimento de uma metodologia que se desenvolve a partir da expressão “as linguagens da teoria política” onde Quentin Skinner e J.G. A. Pocock são as principais referências. Trata-se de uma nova abordagem que vem se tornando aceita como meio de estudar as idéias no contexto histórico e retórico em que foram produzidas.

Skinner e Pocock, de acordo com Eisenberg, partem do princípio que textos teóricos são escritos por pessoas movidas por intenções, e a produção de novas idéias deve assim ser compreendida como um ato comunicativo através do qual o autor se dirige a uma audiência, em um determinado contexto que é, ao mesmo tempo, histórico e lingüístico. A questão é que esta premissa cai num contextualismo pragmático de teorias e idéias que se prende a conexão entre linguagens da política de determinado período histórico, e as mudanças conceituais que são sistematizadas nas doutrinas teóricas que surgem naquele período.

Skinner e Pocock são muito criticados, inclusive por Renato Janine. A crítica, direcionada a eles, argumenta que este método é limitado para a compreensão do surgimento de idéias em seus contextos históricos. James Tully critica o método de Skinner por não especificar qual a relação existente entre os fatos políticos do período histórico estudado e as teorias que surgem naquele contexto.

¹⁹ Ibidem:1999, P.30.

²⁰ EISENBERG, José. Resenha: *Ao leitor sem medo*. Tempo Social, revista de sociologia, USP, 12 (1). São Paulo, maior de 2000.

Renato Janine critica Skinner ao chamar esta nova metodologia de *pressa contextualizadora* e, por este autor permanecer preso e limitado a contextualização de uma obra – embora competente essa contextualização – não explica como determinado texto retrata determinada realidade. A crítica de Janine para Eisenberg é contundente ao apontar que o texto deve vir antes do contexto, porque este não resulta somente da biografia do autor e sua relação com um conjunto de eventos históricos que são organizados linearmente, aos quais o autor direciona seu argumento.

Janine afasta-se desta metodologia em sua obra de interpretação do pensamento de Thomas Hobbes, *Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo*. Nesta obra, Janine utiliza-se menos da história que da hermenêutica, dialoga com Macpherson e principalmente com Leo Strauss, e a partir daí cria o que há de mais original em sua interpretação do pensamento hobbesiano: a relação que ele estabelece entre medo e esperança.

Thomas Hobbes é considerado um dos fundadores da filosofia política moderna, e o primeiro autor a propor uma interpretação secularizada sobre a origem do Estado. Renato Janine Ribeiro na sua obra *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo* dialoga com vários importantes intérpretes da obra hobbesiana, como Macpherson e Leo Strauss. Segundo Renato Janine Ribeiro²¹, Macpherson em sua interpretação da obra de Hobbes destaca a continuidade do estado natural do homem, ao corpo político. Macpherson argumenta que o estado de natureza criado por Hobbes é uma abstração que foi criada a partir da experiência de Hobbes com seus contemporâneos. Mais ainda, para Macpherson o homem hobbesiano é burguês, bem como suas relações sociais, mas a sua política não seria burguesa já que a burguesia inglesa na interpretação de Macpherson não admitiria um soberano que se perpetuasse no poder, e escapasse ao seu controle. Outra interpretação importante da obra Hobbesiana é a de Leo Strauss, que parte da pergunta: como a partir da natureza humana acontece a construção da paz na obra de Hobbes?

Leo Strauss segundo Janine²², analisa na obra hobbesiana *De Corpore Político*, que a diferença entre os Estados naturais e artificiais está nos motivos do servo e do cidadão para se associarem. Por medo o servo se submeteria, enquanto o cidadão se submeteria por esperança. Leo Strauss observa que no *De Corpore Político* existe uma

²¹ RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo: Hobbes contra o seu tempo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999

²² *Ibidem*: 1999.

tensão entre medo e esperança, enquanto nas obras posteriores, tanto servos quanto cidadãos irão se subordinar por medo da morte violenta, que torna-se no *Leviatã*, o motivo principal para criação e submissão ao Estado. Leo Strauss observa assim, que todo poder emana do medo, e na sua interpretação no *Leviatã*, a esperança deixa de existir na instituição do Estado, bem como na distinção entre o poder instituído e o poder adquirido.

Renato Janine na sua obra *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*, e nas indicações bibliográficas do seu texto, *Hobbes: o medo e a esperança* que é um dos capítulos do livro *Os clássicos da Política*, organizado por Francisco C. Weffort, observa que a interpretação de Leo Strauss apontou a centralidade do medo na construção do pacto de consentimento hobbesiano, no texto *The Political Philosophy of Hobbes: its basis and its genesis* de 1936. Esta importante obra de interpretação de Thomas Hobbes, tem dois capítulos traduzidos no Brasil no trabalho organizado por Célia Galvão Quirino e Maria Teresa Sadek R. de Souza, *O pensamento político clássico*.

A partir da citada obra de Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*, a teoria política de Hobbes passou a ser apresentada tendo o medo como seu alicerce²³. Este é o medo que existe no estado de natureza e que leva o homem ao pacto com o soberano, quando então a sociedade e o Estado surgem. Ou seja, para Strauss, a vocação política do homem surge do medo, e está marcada pelo imperativo da obediência. Renato Janine não descarta este argumento, mas acrescenta outro fundamental para compreensão do pensamento de Hobbes: a vocação política do homem não surge somente pelo medo, e logo não está reduzida à obediência. Aqui está a diferença entre as duas interpretações da obra de Hobbes, em Renato Janine como já analisamos, a esperança é incorporada e torna-se irmã do medo, sentimento que ao lado deste impulsionará o homem a ação que conduz ao pacto. De qualquer forma, o importante a ser destacado aqui é que o medo está na base da construção do Estado moderno. Ora, um Estado que é feito para garantir segurança dos indivíduos, mas nasce do medo que esses mesmos indivíduos têm uns dos outros, já nasce com poderes enormes, não apenas aqueles que foram consentidos no momento de firmação do pacto, mas também porque o medo é um sentimento que todo ser humano conhece, é um

²³ EISENBERG, José. Resenha *Ao leitor sem medo*. Tempo Social, revista de sociologia, USP, 12 (1). São Paulo, maio de 2000.

sentimento que tende a paralisar e deixar aqueles que sofrem com ele paralisados, ou na possibilidade de alguém que os livre desta situação de pavor, os homens entregam-se nas mãos deste.

Outro fator de extrema relevância é que a vida dos indivíduos não tornou-se completamente segura após a criação do Estado, o *Leviatã* não afastou dos homens as guerras, as epidemias, a violência, a insegurança, o medo da morte violenta. Como veremos nos capítulos seguintes, a vida atualmente, sobretudo neste início do século XXI tem se tornado mais insegura. A pergunta que muitos estudiosos tem feito é se o Estado tem cumprido seu papel de garantir a segurança e preservação da vida humana.

Leo Strauss²⁴ observa modificações no pensamento político de Thomas Hobbes ao longo de suas obras. No seu livro *The Political Philosophy of Hobbes: its basis and its genesis* Strauss analisa três principais obras de Thomas Hobbes: *De Cive*, *Leviathan* e *Elements*. Para Leo Strauss, Hobbes em suas primeiras obras é defensor da monarquia e opositor da democracia, e esta opinião ele manteve ao longo de sua obra, no entanto, sua concepção sobre o termo monarquia mudou. Para Strauss a opinião original de Hobbes é a de que o Estado artificial é democrático e o Estado natural é a monarquia patrimonial, mas esta não é uma afirmação que possibilita a conclusão de que Hobbes preferia monarquia à democracia, o próprio Strauss chama atenção para este equívoco de supor que Hobbes originariamente preferia a monarquia à democracia.

Com relação ao tipo de sujeição daqueles que instituíram um Estado, e daqueles que foram sujeitados, Leo Strauss observa que a sujeição dos primeiros não é menos absoluta que a sujeição dos que foram sujeitados como criados. No entanto, a esperança do primeiro grupo é maior que a dos sujeitados pela força. O que se subjugava por vontade própria denomina-se por isso um homem livre, e a liberdade neste caso é uma condição de maior esperança que a daqueles que foram submetidos pela força e conquista. A partir daí é fácil compreender a interpretação de Leo Strauss, quando afirma que há uma separação quanto ao motivo que leva a formação de um Estado e a formação de outro. O Estado natural – aquele se forma pela força natural do pai ou do conquistador – tem como motivação de sua criação o medo, enquanto o motivo que leva a criação do Estado artificial – aquele que nasce da sujeição voluntária a um governo eleito, ou seja, artificialmente – é a esperança.

²⁴ STRAUSS, Leo. *O Estado e a religião*. In: O pensamento político clássico. Org. Célia Galvão Quirino & Maria Teresa Sadek R. de Souza. São Paulo: T.A. Queiroz, 1980.

Na interpretação de Strauss a teoria do Estado de Hobbes no início representa a união de duas tradições opostas, pois de um lado segue a tradição monarquista ao afirmar que a monarquia patrimonial é a única forma de Estado natural, e assim, a única legítima, e por outro lado está a tradição democrática que afirma que toda legitimidade tem sua origem no mandato do povo que é soberano.

Mais a frente Hobbes observou algo em comum para a fundação do Estado artificial e do Estado natural: o medo da morte violenta. Na interpretação de Strauss, inicialmente Hobbes teria relacionado o medo apenas à formação do Estado natural, aquele que dá origem a monarquia. Assim, Hobbes une as duas teorias de soberania que inicialmente eram opostas. Uma delas afirma que a soberania é o direito baseado na autoridade do líder, sendo assim, independente do desejo dos indivíduos, já de acordo com a segunda teoria toda soberania deve estar pautada na delegação voluntária de autoridade que os indivíduos fazem. No início de sua filosofia o governo paternal é a ordem natural, o pai é por natureza senhor absoluto de seus filhos e servos, e o governo político é baseado na delegação do poder paternal, pelos pais, ao soberano. No entanto, na fase final de sua teoria sobre soberania, as naturezas voluntárias e involuntárias são mais sistematizadas. Não mais os pais, mas cada indivíduo delega poder a um homem ou assembléia de homens, a partir do medo que todos possuem da morte violenta. Ou seja, o poder que é concedido ao soberano é transferido por cada indivíduo, pelo medo que cada um possui da morte violenta. Interessante notarmos que a criação do Estado está relacionada ao medo, e que na teoria política clássica de Thomas Hobbes o pacto de consentimento tem origem num sentimento que neste caso é caracterizado como parte da natureza humana.

A importância e a relação do nosso objeto de estudo, o medo, com a teoria política, está no fato de que um autor que tentou responder perguntas tão complexas sobre as relações de poder na sociedade, relacionou e pautou sua filosofia política numa paixão humana, e desenvolveu sua obra comprovando que faz parte da razão humana querer sair do estado em que vive-se com medo.

Observamos assim, que o poder que cada indivíduo possui de defender sua própria vida de todos os outros que o ameaçam no estado de natureza é transferido por medo, juntamente com a esperança que os move e os direciona a pensar num futuro melhor, numa vida melhor.

Vale ressaltar aqui a sensibilidade do olhar hobbesiano na construção de sua teoria política, afinal não deixou de observar os dilemas humanos, e aquilo que os aflige, como é o caso do medo da morte violenta, da mesma forma, como foi capaz de enxergar que em meio aos problemas, ao medo, os homens são esperançosos, se organizam para saírem da situação em que se encontram para buscarem uma vida melhor.

Nas palavras de Strauss, *eles substituem voluntariamente o medo mútuo compulsivo pelo medo novamente compulsivo de um terceiro poder neutro, o governo, e desta forma substituem um perigo imensurável, infinito e inevitável – o perigo infligido por um inimigo – por um perigo mensurável, limitado e evitável – o perigo que ameaça apenas os transgressores das leis dos tribunais*²⁵.

²⁵ Ibidem:1980, P.82.

1.2) Hobbes e a relação do *Leviatã* com a religião: Uma nova interpretação em Carlo Ginzburg

Thomas Hobbes, como já afirmamos anteriormente, é um autor importantíssimo da Teoria política, sua obra é fundamental para estudo e compreensão das relações de poder, da criação do Estado e a relação deste com os súditos. Sua principal obra é o *Leviatã ou a Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, que foi publicada pela primeira vez em 1651. Assim como todos os autores clássicos da ciência política, Hobbes tem muitos intérpretes. Ao longo dos anos, muitos pesquisadores vêm se dedicando ao estudo, compreensão e interpretação do pensamento hobbesiano.

Analisaremos aqui a relação do pensamento de Hobbes, com a religião. Já observamos nos trabalhos de Renato Janine e Leo Strauss que o medo é uma categoria central no pensamento de Hobbes, e a partir do medo é possível percorrer a teoria política de Hobbes.

Para percorremos a teoria de Hobbes e compreendermos sua relação com a teologia, utilizaremos o pressuposto analítico do historiador Carlos Ginzburg,²⁶ que em nossa leitura faz uma interpretação da obra hobbesiana diferente dos demais intérpretes já citados como Macpherson, Leo Strauss e Renato Janine. Embora tenha em comum com os citados autores, a relevância que confere ao tema medo na produção teórica de Hobbes, percorre outro caminho, onde a formação do Estado assemelha-se a criação da religião, ambos surgem do medo e ambos ao final resultam em sujeição.

Desta forma, podemos afirmar que o historiador italiano Carlo Ginzburg propõe uma leitura diferente dos demais intérpretes da obra de Hobbes, inclusive de Renato Janine, que confere grande importância ao tema medo e chega a avançar em pontos que intérpretes como Leo Strauss não chegaram. Em sua leitura da teoria hobbesiana, Ginzburg também observa o medo na teoria política de Hobbes, mas relaciona este com a sujeição e o terror que são gerados na relação do Estado com súditos, tal qual a relação dos fiéis com Deus. Mais que isso, Ginzburg retira da teoria Hobbesiana seu caráter secularizado como tantos intérpretes inculcaram ao pensamento do citado autor, e aproxima-o da religião. Relaciona o Estado hobbesiano à teologia política e esvazia a noção de que este Estado é secular e, portanto neutro. Consideramos de extrema relevância a interpretação de Carlo Ginzburg porque para ele, Hobbes não é um

²⁶ GINZBURG, Carlo. *Medo, reverência, terror: releo Hobbes hoje*. UFF, 2006.

pensador laico como muitos intérpretes afirmam, nem a sua filosofia política é secularizada e afastada da influência da religião, além disso, ele faz uma interpretação nova sobre a centralidade do medo na obra deste clássico da ciência política.

Carlo Ginzburg na conferência que realizou em 18 de Setembro de 2006 em Niterói, Rio de Janeiro, na Universidade Federal Fluminense, utiliza o pensamento de Thomas Hobbes e uma pesquisa que fez da obra deste autor. Já no título conferido à conferência, *Medo, reverência, terror: reler Hobbes hoje*, Ginzburg indica que apresentará algo de novo a partir do suporte analítico da obra de Hobbes. Para tanto, relaciona a vida de Hobbes com sua obra, fazendo alusão inclusive aos seus primeiros escritos e suas primeiras influências, explica detalhadamente que a interpretação usual do pensamento deste autor como laico, e sua figura como pensador neutro, que não se deixou influenciar pela religião, mesmo tendo vivido num período de disputas religiosas na Europa é errada e, ao mesmo tempo, é uma interpretação mal feita, pois desconsidera o contexto histórico. Para o historiador, Hobbes era um homem religioso e seu pensamento é impregnado pela influência religiosa, desta forma, compreende que no seu modelo político filosófico, o Estado surge de forma semelhante à religião, e para se manter precisa utilizar os mesmos artifícios desta.

Somente alguns séculos após a formação do Estado Moderno, é possível observar que na verdade o Estado não passou pelo processo de laicização, a religião continua a influenciar as questões, debates, ações, sentimentos e o pensamento político dos Estados ocidentais, mais que isso, ela nunca deixou de estar presente. Ginzburg nos explica que a religião sempre esteve presente, desde a origem e formação do Estado, e assim, não é sem motivo, que o medo é uma idéia fundamental na filosofia política de Hobbes, pois é desta forma que os indivíduos se submetem ao pacto e o Estado é criado. Em outras palavras: o Estado é criado a partir de um pacto feito por medo, sendo a relação dos súditos com o soberano uma relação de sujeição, assim como acontece na religião.

Para compreensão desta inédita interpretação que Carlo Ginzburg confere ao pensamento de Thomas Hobbes – onde ele analisa detalhes na vida e na obra deste autor – caminharemos juntamente com ele, já que indícios e vestígios deixados quase involuntariamente por Hobbes em sua obra, além de influências de autores ao longo da sua vida, são tomados como grandes pegadas, que Ginzburg percorre atrás de respostas às suas perguntas. Por isso, entendemos que é necessário percorrermos ao lado do

historiador italiano este caminho para que a compreensão desta nova proposta de leitura da obra hobbesiana fique clara.

Podemos afirmar que Ginzburg utiliza como procedimento metodológico o método indiciário que ele apresentou nos livros *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*, e *O Fio e os Rastros: Verdadeiro, Falso, Fictício*.

O método indiciário é um modelo epistemológico que surgiu nas ciências humanas no século XIX através de artigos sobre pintura, assinados pelo russo Ivan Lermolieff, que mais tarde descobriu-se que se tratava do italiano Giovanni Morelli que além de médico era historiador de arte. Os artigos propunham um novo método para a atribuição de quadros antigos.

O método que Giovanni Morelli propunha à época era uma nova maneira para atribuição de quadros aos seus respectivos autores. Este método consistia em ao invés de analisar as características gerais da obra como um todo, para atribuir-lhe uma escola, analisar os pormenores da obra, mais negligenciáveis, como lóbulos de orelha, as unhas, as formas dos dedos dos pés e das mãos. Este método era mais eficaz porque facilitava a identificação de cópias, pois as pequenas características das obras são deixadas pelos autores de forma involuntária, e passavam despercebidas pelos copiadorees.

O método de Morelli apesar dos resultados foi muito criticado, julgado positivista e mecânico e assim, caiu em descrédito. Mas, Ginzburg aponta a possibilidade de que este método continuasse sendo utilizado por seus próprios críticos em segredo.

O método indiciário pode ser comparado com técnicas de investigações policiais, porque o trabalho que Morelli realizava e propunha enquanto método consistia como os detetives, em analisar e identificar pormenores imperceptíveis para a maior parte das pessoas. Pois mesmo os pintores deixam pistas nas obras involuntariamente, da mesma forma que os criminosos deixam rastros dos seus crimes sem que percebam.

É exatamente uma investigação minuciosa, uma análise dos pormenores e dos indícios o que Ginzburg faz. Percorreremos brevemente o caminho que ele percorreu para compreendermos a relação que ele estabelece entre a vida e obra de Hobbes, e os indícios encontrados que o ajudam a relacionar o surgimento do Estado hobbesiano com religião e a sujeição.

Na interpretação de Carlo Ginzburg, o terror, que é tema central por onde ele parte para analisar a obra de Hobbes, é aquele montado na estrutura teórica deste autor,

faz parte do poder do *Leviatã*, que é montado no terror, sendo este terror relacionado ao medo, sujeição e terror, presente na religião. Ou seja, o Estado, a relação entre os súditos e o soberano não é uma relação distante dos elementos e sentimentos religiosos, o Estado lança mão de instrumentos religiosos para agir, a secularização da política não acabou com as influências religiosas, por isso, é possível ver que a religião continua tendo muita influência na política. O Estado laico, em que as questões políticas estariam afastadas da religião não existe na prática, porque as influências religiosas continuam nos afetos e sentimentos políticos. O processo de laicização não ocorreu. O Estado que se forma a partir do pensamento de Hobbes é interpretado como um Estado laico, mas Ginzburg nos mostra que esta interpretação é errônea e equivocada. O pensamento hobbesiano e sua teoria da formação do Estado vão muito além de um Estado provedor de segurança, que existe para garantir a proteção da vida dos súditos, este Estado formado pela teoria de Hobbes também é cheio de influências religiosas.

Hobbes nasceu na Inglaterra em 1588 numa família pobre. Teve acesso a livros, aprendeu latim e grego porque trabalhou para famílias nobres como preceptor e secretário. Viajou pela Europa acompanhando o filho de seu protetor, Lord Cavendish. Numa dessas viagens encontrou Galileu e numa outra Descartes. Teve acesso a obra *Os elementos* de Euclides e em homenagem a esta obra, seu primeiro trabalho filosófico foi intitulado *Os elementos da lei*. Esta obra data de 1640, era o início da Revolução Inglesa quando Hobbes fugiu para Paris, pois já havia escrito *The elements of Law*, que é uma obra que exalta a autoridade monárquica. Segundo Ginzburg, Hobbes reescreveu aquele livro de diversas formas e em diversas línguas ao longo de sua vida. Assim, alguns elementos utilizados naquela primeira publicação amadureceram e foram utilizados em trabalhos futuros, com outros significados, como é o caso do medo²⁷.

Não sem motivo que em sua autobiografia, já na velhice, ele afirmou que o medo é seu irmão gêmeo. Esta afirmação é mais que relacionar o medo à sua vida privada, embora o período em que ele nasceu era de bastante temor, já que foi na época em que a armada espanhola ameaçava desembarcar na Inglaterra, mas é também uma forma de chamar atenção para importância, que ele enquanto pensador depositou no tema medo²⁸.

²⁷ GINZBURG, Carlo, *Medo, reverência, terror: reler Hobbes hoje*. UFF, 2006.

²⁸ *Ibidem*.

Outro elemento presente na obra hobbesiana *The elements of Law*, que observamos a partir da pesquisa de Carlo Ginzburg, acompanhou Hobbes, e foi fundamental para suas obras futuras, é a noção de igualdade dos indivíduos no estado de natureza. Que por serem iguais julgam os demais por aquilo que são, e por terem os mesmos direitos, todos podem defender-se, acaso sintam-se ameaçados. Por isso, a condição humana natural é de guerra, de desconfiança e, portanto, de medo. (...) *Apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de respeitá-las e quando pode fazê-lo com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade, como proteção contra os outros*²⁹. Para sair desta situação de medo, o pacto que origina o Estado é firmado. Este Estado que surge do pacto, é chamado por Hobbes de Leviatã, que é um monstro marinho que aparece na Bíblia, no livro de Jó, e trata-se de um animal de grandes proporções descrito na Bíblia.

Você consegue pescar com anzol o Leviatã, ou prender sua língua com uma corda? (...) Suas costas possuem fileiras de escudos firmemente unidos; cada um está tão junto do outro que nem o ar passa entre eles; estão tão interligados que é impossível separá-los.

*Seu forte sopro atira lampejos de luz; seus olhos são como os raios da alvorada. Tições saem da sua boca; fagulhas de fogo estalam. Das suas narinas sai fumaça como de panela fervente sobre fogueira de juncos. Seu sopro acende o carvão e da sua boca saltam chamas. Tanta força reside em seu pescoço que o terror vai diante dele. As dobras da sua carne são fortemente unidas; são tão firmes que não se movem. Seu peito é duro como pedra, rijo como a pedra inferior do moinho. Quando ele se ergue, os poderosos se apavoram; fogem com medo dos seus golpes. A espada que o atinge nada lhe faz, nem a lança, nem a flecha, nem o dardo. Ferro ele trata como palha, e bronze como madeira podre. As flechas não o afugentam, as pedras das fundas são como cisco para ele. O bastão lhe parece fiapo de palha; o brandir da grande lança o faz rir. Seu ventre é como caco denteado, e deixa rastro na lama como o trilho de debulhar. Ele faz as profundezas se agitarem como caldeirão fervente, e revolve o mar como pote de unguento. Deixa atrás de si um rastro cintilante, como se fossem os cabelos brancos do abismo. Nada na terra se equipara a ele: criatura destemida! Com desdém olha todos os altivos; reúne soberano sobre todos os orgulhosos*³⁰.

²⁹ HOBBS, Thomas, *Leviatã ou a Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: editora Abril Cultural, 1974, P. 108.

³⁰ Bíblia Sagrada: Nova versão Internacional. São Paulo, 2003. Livro de Jó, capítulo 41, versículos 1; 13-34.

Lado a lado com o desejo de ter uma possibilidade de segurança e garantia de vida mais protegida e previsível, com a consolidação do pacto, está o medo como motivo gerador, afinal, é por medo da morte violenta que o direito de proteger a vida com as próprias mãos é transferido para o soberano, o príncipe, que é na teoria de Hobbes uma potência maior, dotada de poder e capaz de estabelecer ordem e segurança.

Ginzburg afirma que *para Hobbes, o Estado emerge de um pacto nascido do medo*³¹. Ele sugere que a criação do pacto pelo medo não é apenas uma produção teórica, mas é a solução que Hobbes apresenta para garantia da paz naquele tempo que ele vivia. Era a solução para aquela Europa que passava por um momento de profundas guerras religiosas, e para a Inglaterra que vivia a tensão entre o rei e o parlamento, ou seja, é mais que uma construção teórica.

De acordo com a pesquisa feita por Carlo Ginzburg, Hobbes declarou que se inspirou no modelo de Euclides, como observamos acima, que inclusive em homenagem a esta obra, que foi importante para sua formação, ele escreveu *The elements of Law*. No entanto, existe uma obra que Hobbes teve acesso antes mesmo do seu contato com a obra de Euclides, que na pesquisa de Ginzburg, aparece como fundamental para compreensão do desenvolvimento da teoria de Hobbes, que é a tradução que Hobbes fez da obra de Tucídides, *História da guerra de Peloponeso*. Ginzburg utiliza a reflexão de Q. Skinner, que foi quem lhe chamou atenção para algumas passagens desta obra, sobretudo sobre a forma como Hobbes leu e traduziu.

Nesta obra, Tucídides observa, de acordo com a tradução de parte da obra utilizada por Ginzburg, como a peste foi um momento que se configurou pela ausência de leis, utiliza a palavra anomia para referência à dissolução e ausência da lei mediante a situação desencadeada pela peste.

*(...) a peste introduziu na cidade pela primeira vez a anarquia total. (...) Todos resolveram gozar o mais depressa possível todos os prazeres que a existência ainda pudesse proporcionar (...) o temor dos deuses e as leis dos homens já não detinham ninguém, pois vendo que todos estavam morrendo da mesma forma, as pessoas passaram a pensar que impiedade e piedade eram a mesma coisa; além disto, ninguém esperava estar vivo para ser chamado a prestar contas e responder por seus atos (...)*³².

³¹ GINZBURG, Carlo, *Medo, reverência, terror: reler Hobbes hoje*. UFF, 2006, P.4.

³² TUCÍDIDES *apud* GINZBURG, Carlo. *Ibidem*, P. 7.

O que se observa no trecho citado da obra de Tucídides, é que a época da peste em Atenas foi um período de grande temor. O medo da morte estava presente e próximo de todos. O que este autor salienta, é que mesmo o temor dos deuses já não era suficiente para manter a ordem e o controle da ação dos indivíduos. Interessante esta observação porque o medo também está presente na religião, no temor do castigo divino ou na perda da promessa de vida melhor no futuro. Além disso, a imagem descrita por Tucídides sobre a falta de um poder que fosse capaz de garantir segurança assemelha-se ao estado de natureza descrito por Hobbes no *Leviatã*. Nos dois casos o corpo político está dissolvido e não existe Estado.

Ginzburg sugere que a situação descrita por Tucídides estimulou Hobbes a um experimento mental, ou seja, relacionou aqueles relatos sobre a peste que fora uma situação em que os homens encontravam-se em grande temor, com a iminência da morte e a falta de segurança, à sua reflexão de como os homens viviam antes da formação do Estado, no período denominado em sua obra de estado de natureza³³.

O que importa neste caso não é notar como a obra e a situação descrita por Tucídides influenciou Hobbes, mas que ele fez a tradução na época de acordo com sua interpretação. Enquanto Tucídides de acordo com a tradução original utilizada, na pesquisa de Ginzburg, escreveu que o *medo dos deuses e das leis não significava mais um freio*, Hobbes traduziu que *nem o temor dos deuses nem as leis dos homens incutiam sujeição*³⁴ (Neither the fear of gods, nor laws of men awed any man). Esta utilização do verbo *to awe*, que pode ser traduzido como incutir sujeição, nesta época já fazia parte de uma idéia que Hobbes iria desenvolver mais a frente³⁵.

Outra influência que Ginzburg aponta na vida e obra de Hobbes é a de Samuel Purchas, que era um pastor e autor que fazia parte da diretoria da Virginia Company, uma companhia comercial cujo protetor de Hobbes, Lord Cavendish era um dos acionistas. Esta companhia tinha relação com a exploração das terras descobertas no que veio a se tornar futuramente a América. O escritor e pastor anglicano Purchas descrevia os costumes, hábitos e religiões de povos de várias partes do mundo a partir do relato de viajantes. Ginzburg afirma que Purchas e Hobbes se conheciam, pois seus nomes estão registrados em atas de reuniões da Virginia Company, e mais ainda, num dos seus escritos, Purchas fala dos monstros descritos na Bíblia no livro de Jó, respectivamente

³³Ibidem: 2006.

³⁴TUCÍDIDES *apud* GINZBURG, Carlo. Ibidem, P. 7.

³⁵Ibidem: 2006

Leviatã e Behemoth, ou seja, é possível que não apenas a leitura da Bíblia, que era hábito frequente de Hobbes, mas também o contato e conhecimento com os trabalhos de Samuel Purchas, conforme Ginzburg nos sugere, tenham influenciado Hobbes.

Este caminho que estamos percorrendo passo a passo, juntamente com a genealogia de Ginzburg sobre Thomas Hobbes, é para alcançarmos e compreendermos, os detalhes que poderiam passar como irrelevantes para qualquer outro pesquisador, mas são tomados como indícios fundamentais para desvendarmos os traços que foram deixados por Hobbes em sua obra, mas que relacionam às influências que ele teve ao longo da vida.

Ginzburg chama atenção aos capítulos XI *Da diversidade dos costumes* e XII, *Da religião*, do *Leviatã*. Nestes capítulos, Hobbes reconduz a origem da religião ao medo que nascia da ignorância das causas naturais. Este tema era central à filosofia de Epicuro e que fora retomado por Lucrécio, por exemplo, na sua afirmação que *na criação dos deuses, esteve, antes de tudo o medo*. Hobbes fez uso desta frase e comentou ser ela *cheia de verdade*, no entanto, mais a frente voltou atrás e afirmou no *Leviatã*, que *o reconhecimento de que existe um só Deus, eterno, infinito e onipotente, prossegue, deriva, de modo verossímil, da curiosidade de conhecer as causas, mais do que “do temor do futuro”*. Ginzburg afirma ser esta uma declaração prudente, porém mentirosa, pois num parágrafo anterior, Hobbes havia dito algo oposto e contrário a esta declaração citada: *e isto é que o desejo de conhecer as causas gera “ansiedade” e “medo perpétuo”*. Ginzburg chama atenção para uma nota da margem que dizia: *A causa da religião é a ansiedade pelo futuro.*³⁶

Lucrécio de acordo com a explicação oferecida por Ginzburg queria atacar a religião e destruir suas raízes, os falsos medos gerados pela ignorância. Seus versos inspirados neste objetivo aparecem nas entrelinhas dos textos de Hobbes, mas a diferença, é que este não queria destruir o medo, ainda que ele fosse causado pela ignorância como supunha Lucrécio, mas ao contrário, Hobbes fez do medo a base de seu pressuposto analítico da criação do Estado. A questão aqui é que este medo que Hobbes transforma na origem do Estado, assemelha-se ao medo da origem da religião, pois os dois terão como resultado a sujeição. Tanto a religião, quanto o Estado hobbesiano tem na origem o medo, e no resultado a sujeição. A princípio Hobbes parte da crítica de Epicuro à religião, mas depois afasta-se dela. Esta contradição é o ponto

³⁶ HOBBS, Thomas *apud* GINZBURG, Carlo. *Ibidem*, P.11.

central na interpretação de Carlo Ginzburg que se distancia das demais interpretações, na medida em que ele enxerga nesta mudança de enfoque um indício onde é possível fazer grandes descobertas. Ele sugere que Hobbes reelaborou este pensamento de origens diversas e condensou-os.

Outra influência na obra de Hobbes é Tácito, quando ele afirma: *a ignorância das causas naturais e o medo que delas resulta induzem os homens a “supor e a fingir” consigo mesmo diversas espécies de poderes invisíveis; a olhar com respeito as suas próprias imaginações; a invocá-las, quando se achavam em dificuldade, e a agradecer-lhes, quando os acontecimentos resultavam favoráveis*”³⁷. Esta relação que Hobbes faz da religião com sujeição, faz Ginzburg sustentar sua hipótese de que ele teria lembrado-se da frase de Tácito: *imaginavam e ao mesmo tempo punham fé à sua própria imaginação*. Esta frase serviu a Tácito, segundo Ginzburg, para relacionar a imaginação com acontecimentos reais, supõe portanto, a relação entre real e imaginário e o imaginário na política, que podemos aqui relacionar à afirmação de Guilhon Albuquerque, de que *o pensamento ordena o concreto, mas o ordena no pensamento*³⁸.

Ou seja, o que observamos, é que o real não é em si mesmo nem dinamismo, nem ordem, pois dinamismo e ordem são idéias, fazem parte da imaginação. Assim também a teoria hobbesiana faz parte de uma construção teórico-imaginária, construída por seu autor a partir de sua reflexão sobre como se deu a organização da sociedade, a sujeição dos súditos ao soberano, e observou que o medo teve papel relevante nesta construção.

A frase de Tácito, que foi usada de maneira distorcida por Bacon – segundo afirmação de Ginzburg – de quem Hobbes fora secretário, serve a este para pensar e descrever a origem da religião. Sua intenção aqui, embora observe a importância da imaginação na criação da religião, era compreender a partir da fórmula de Tácito, como a religião funcionava, sendo ela fruto do medo e da imaginação humana. Hobbes não quer destruir ou desprestigiar a religião, quer compreender sua criação e manutenção. E serve-se deste modelo para no *Leviatã* descrever a origem do Estado.

De acordo com Carlo Ginzburg, Hobbes não queria destruir ou desmoralizar a religião e o que esta comportava de imaginação, mas procurava entender através da

³⁷ HOBBS, Thomas *apud* GINZBURG, Carlo, *Ibidem*, P.12

³⁸ ALBUQUERQUE, J. A. Guilhon. *Instituição e Poder: a análise concreta das relações de poder nas instituições*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986, P.27.

fórmula de Tácito, como era possível a religião, que é fruto do medo e mais ainda, da imaginação humana funcionar. A pergunta que Hobbes deseja responder era como se dava o pacto entre os homens, já que para ele a relação entre os animais é natural, mas o acordo entre os homens é artificial, por isso a necessidade de um poder que controle e oriente as ações dos homens. (...) *Para que o pacto seja durável, é necessário um poder comum para mantê-los (os homens) em estado de sujeição e para orientar suas ações e o bem comum*³⁹.

Thomas Hobbes parte da reflexão que o acordo entre os animais é natural, mas entre os homens o pacto é artificial, por isso, para o pacto ser durável, é necessário um poder comum a todos para mantê-los em estado de sujeição e para orientar as ações humanas para o bem comum.

É certo que há algumas criaturas vivas, como as abelhas e as formigas, que vivem socialmente umas com as outras⁴⁰ (...) o acordo vigente entre essas criaturas é natural, ao passo que o dos homens surge apenas através de um pacto, isto é, artificialmente. Portanto não é de admirar que seja necessária alguma coisa mais, além de um pacto, para tornar constante e duradouro seu acordo: ou seja, um poder comum que os mantenha em respeito, e que dirija suas ações no sentido do benefício comum⁴¹.

Por isso, para Hobbes o estado de natureza, é uma situação em que os homens estão desprovidos de um poder que os mantenha em estado de sujeição, porque até este poder ser criado, os homens encontram-se *naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens*⁴².

A partir da constatação de que para Hobbes, a origem da religião e do Estado são paralelas, ou seja, ambos surgiram do medo, Carlo Ginzburg, retorna à tradução que Hobbes fez da obra de Tucídides sobre a peste. Cabe aqui lembrar a distinção entre o termo utilizado por Tucídides e a tradução que Hobbes fez. Tucídides escreveu: *O medo dos deuses ou das leis humanas não representam mais um freio*, enquanto Hobbes traduziu: *nem o temor dos deuses nem as leis dos homens, incutiam sujeição*⁴³. Tucídides falou em *medo dos deuses*, Ginzburg sugere que Hobbes ao usar a expressão

³⁹ HOBBS, Thomas *apud* GINZBURG, Carlo. 2006: 13

⁴⁰ HOBBS, Thomas. , *Leviatã ou a Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: editora Abril Cultural, 1974, P. 109.

⁴¹ *Ibidem*: 1974, P.110.

⁴² *Ibidem*: 1974, P.79.

⁴³ GINZBURG, Carlo. *Medo, reverência, terror: releo Hobbes hoje*. UFF, 2006. P.14.

fear of the gods pode ter lembrado da tradução inglesa da Bíblia que é conhecida como a de *Jaime I*, e relacionou a “*timor*” de *Deus*; no entanto essa expressão não tem o mesmo significado que medo. Ginzburg salienta que ao ser usada na tradução latina de São Jerônimo, estava pautada na tradução grega da Bíblia hebraica, contudo não transmite a ambivalência que o termo hebraico *yir`ah* tem na Bíblia, que conforme Ginzburg, este termo tem um significado mais profundo, pois transmite ao mesmo tempo medo e sujeição. Desta forma, observamos que o termo utilizado por São Jerônimo na tradução latina da Bíblia é inadequado e pode facilmente ser relacionado ao texto de Epicuro em que a origem da religião é diretamente relacionada ao medo. Parece-nos que Hobbes tinha conhecimento da profundidade do termo grego, pois a palavra que ele usa, *awe*, na frase, *neither the fear of the gods, nor laws of men awed any man*, ou seja, *nem o temor dos deuses nem a lei dos homens incutiam sujeição*⁴⁴, se aproxima do que aparece na Bíblia sobre a relação do homem com Deus.

Ginzburg sugere que Hobbes tenha sentido necessidade de expressar aos leitores a *complexidade contraditória* que existe na religião, na relação dos homens com Deus e mais, que talvez aqui Hobbes tenha começado sua reflexão sobre o medo. Hobbes que segundo Ginzburg era um leitor assíduo da Bíblia, tinha conhecimento que a relação dos homens com Deus é uma relação em que este pode dar segurança, e por isso os homens tornam-se súditos, porque na religião assim como na criação do Estado, existe a promessa de uma vida melhor no futuro. Mais ainda, além da relação com a promessa de vida melhor e mais segura, existe a relação de sujeição, de temor a Deus, semelhante ao que Hobbes descreve como a relação entre os súditos e o *Leviatã*.

Carlo Ginzburg procura uma palavra em Italiano, para traduzir *yi`ah* e pensa na palavra italiana *terribilità*. Para palavra sujeição, Ginzburg pensa na palavra reverência que vem do latim *vereor*, que é o mesmo que temer, no entanto a palavra terror é a que mais se aproxima da expressão grega. No dicionário da língua portuguesa observamos que de fato, temor é o sentimento que mais se aproxima da profundidade e complexidade apresentada por Hobbes no *Leviatã*, pois significa ato ou efeito de temer; sentimento de reverência⁴⁵. Este sentimento de reverência é o resultado da relação entre os súditos e o *Leviatã*, assim como afirmamos acima, é a relação na religião entre Deus

⁴⁴ *Ibidem*, P.8. (grifo nosso)

⁴⁵ FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

e os fiéis. Por isso, a interpretação de Ginzburg de que é errado afirmar que o pensamento e o Estado criado na teoria de Hobbes são laicos confirma-se. A conclusão de Ginzburg que nós concordamos, é que há muita influência religiosa na obra de Thomas Hobbes, e que o Estado que surge de sua construção teórica, tem relação de sujeição com os súditos, da mesma forma que na religião a relação entre Deus e os fiéis.

Ginzburg se lembra de uma passagem do *Leviatã* em que indiretamente Hobbes sugere que há terror na relação entre o Leviatã e os súditos, da mesma forma que a relação entre Deus e os fiéis. (...) *Através dessa autoridade com a qual foi investido o estado por cada indivíduo singular, este (o Leviatã) está em condição de usar o poder e a força que lhe foram conferidos a ponto de dobrar com o terror a vontade de todos e dirigir a vontade de cada um para a manutenção da paz interna e a ajuda recíproca contra os inimigos externos*⁴⁶. Interessante notarmos que para Hobbes o poder do Estado não se apóia apenas na força, mas também na sujeição. Outra relação entre a religião e o Estado, é que ambos tem como resultado a sujeição.

Quando Hobbes pauta o poder político na força, mas não apenas nela, porque só a força não basta, utiliza-se de instrumentos religiosos para que este Estado se apresente como autoridade legítima. Desta forma, o Estado é gerado, mas a partir do momento que é gerado mantém medo que incute terror. Este terror é um sentimento que mescla não apenas medo, mas também sujeição. Por isso a reflexão de Ginzburg é de extrema importância, pois ajuda na compreensão de que o Estado moderno não é secular, muito menos neutro.

⁴⁶ HOBBS, Thomas *apud* GINZBURG, Carlo. *Ibidem*, P.16. (Grifo nosso).

1.3) Genealogia do medo no Ocidente na obra de Jean Delumeau

Jean Delumeau, historiador francês, escreveu em 1978 a obra *História do medo no ocidente*. Esta obra é de extrema importância para compreensão de como o medo tem sido trabalhado, discutido, e encarado no mundo ocidental ao longo de vários séculos, e também porque Delumeau faz uma longa pesquisa com fontes primárias e secundárias, e descobre que o medo sempre esteve presente na vida dos europeus, e que as fontes de medo eram muitas, corroborando para situação de caos e confusão entre o que era medo real e imaginário.

Jean Delumeau⁴⁷ nos chama atenção para a falta de pesquisa sobre o tema medo, que é mais trabalhado individualmente pela psicanálise, e cita o historiador Lucien Febvre, que afirmou em 1948 que *não temos história do amor, da morte, da piedade, da crueldade, da alegria*⁴⁸, sendo essa queixa mais tarde transformada no que se tornou a *história das mentalidades* dentro da história. Entendemos que uma dessas lacunas foi preenchida com o livro de Jean Delumeau sobre o medo.

Interessante neste caso é a observação de que em nenhum momento da história da humanidade dos últimos séculos o medo esteve completamente afastado, pelo contrário, Delumeau na sua minuciosa pesquisa sobre o medo partiu da hipótese de que este embora tenha se tornado tema esquecido e negligenciado pela história, nunca deixou de fazer parte da vida dos homens e mulheres do mundo ocidental.

No livro *História do medo no ocidente*, Jean Delumeau observa que se por um lado são incontáveis em nossa época os filmes, romances e autobiografias não só com o tema, mas também o título medo, por outro lado, a historiografia o tem negligenciado. Compartilhamos da observação de Delumeau e acrescentamos que não apenas a história, mas as ciências sociais como um todo, não trabalham este tema, que tem se tornado assim, próprio da psicanálise que o estuda em âmbito individual.

Entendemos que o medo tem um forte aspecto social, pois muitos medos são comuns a pessoas de um mesmo grupo, classe ou categoria social. Desta forma, por exemplo, entendemos que a pós-modernidade tem retirado da vida dos indivíduos

⁴⁷ DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009

⁴⁸ FEBVRE *apud* DELUMEAU. *Ibidem*.

seguranças no que diz respeito ao emprego, condições de trabalho, relacionamento humano, e a vida tem se transformado num lugar de insegurança e efemeridade. Interessante notar esta lacuna dentro das ciências sociais porque o tema se aproxima de outras temáticas tratadas com bastante ênfase pelas ciências sociais, como a segurança, e ainda assim tem sido esquecido.

Para Delumeau existe uma relação feita com frequência que relaciona medo com covardia, desta forma para ele, a palavra medo está *carregada de vergonha*⁴⁹, embora num primeiro momento o medo seria uma forma de auto-preservação, de defesa, mas a maneira como o tema foi tratado ao longo dos anos retira seu caráter de sentimento comum a todo ser humano, esvaziando sua importância e transformando-o num sentimento inferior, vergonhoso.

A obra de Delumeau aqui analisada, *História do medo no ocidente*, se divide em duas partes. A primeira parte Delumeau se debruça sobre os medos da maioria, e a segunda parte sobre a cultura dirigente e o medo.

De maneira geral, Delumeau afirma que o medo é um sentimento conhecido por todo ser humano, tal como Sartre escreveu, *todos os homens têm medo. Todos. Aquele que não tem medo não é normal, isso nada tem a ver com coragem*⁵⁰. Delumeau vai mais longe e afirma que o medo é ambíguo, porque é inerente à nossa natureza, é uma defesa essencial ao ser humano, uma garantia contra os perigos, um reflexo que permite o organismo escapar da morte. A ambigüidade está no fato de Delumeau observar que ao mesmo tempo em que o medo é um sentimento conhecido por todo ser humano, tem este caráter citado acima, de impulsionar o indivíduo a ação, portanto a auto-defesa, mas também pode paralisar o indivíduo e levá-lo a morte.

Se o medo faz parte das paixões humanas, a segurança é o que todo ser humano almeja. O desejo de segurança vem porque segurança simboliza vida, paz e garantias. Não é sem motivo que na teoria política a criação do Estado, e com ele a sociedade, é resultado de um pacto que os homens fazem para terem garantia de segurança. Não apenas em Thomas Hobbes, mas também John Locke onde o pacto social é firmado para garantir uma vida sem inconvenientes, em outras palavras, uma vida mais segura, com mais certezas.

⁴⁹ Ibidem, P.14.

⁵⁰ SARTRE *apud* DELUMEAU, Jean. Ibidem, P.56.

Observamos anteriormente em Thomas Hobbes que o Estado embora tenha surgido do medo, veio com a promessa de que este Estado, o *Leviatã*, preservaria a vida dos súditos, afastaria a ameaça de morte violenta. Posteriormente, a Revolução Francesa estendeu as promessas, além de garantir a preservação da vida, prometeu liberdade, igualdade e fraternidade, que juntamente com as idéias Iluministas que agitaram a Europa no século XVII, fez os homens apostarem no avanço da ciência, na soberania da razão humana, que daria aos indivíduos uma vida ainda mais previsível, segura e boa, o que também temos observado que não ocorreu.

Como citamos acima, Delumeu defende a tese que o tema medo recebe pouca atenção das ciências sociais – chamamos atenção aqui à ciência política –, porque o tema refere-se a características humanas que constantemente são desejadas que sejam esquecidas, como a covardia e fraqueza. Observamos que existem razões ideológicas porque o papel, e importância do medo têm sido silenciado. Polaridades foram formadas colocando de um mesmo lado medo e covardia, e do lado oposto coragem e bravura.

Entre os séculos XIV e XVI, segundo Jean Delumeau, começou a avançar na sociedade ocidental a burguesia com seus valores e ideologia. Nessa época, a literatura ainda exaltava a nobreza, embora o poder desta já estivesse ameaçado e desta forma, a audácia sempre era atribuída aos príncipes e nobres. A literatura e contos desta época exaltam o heroísmo da nobreza e dos príncipes, em oposição à massa considerada sem coragem. Temos neste caso a construção do cavaleiro perfeito, sem medo. A literatura da época na observação de Delumeau transmitia a imagem de que a nobreza e o príncipe eram impermeáveis ao temor, o medo desta forma, era naturalizado como característica daqueles que nasceram sem nobreza, entendido como patológico. Aqui é possível observar o caráter ideológico do tema, pois o nobre destemido deveria ser aquele que protegeria o povo frágil.

No século XVII, romance e teatro apresentavam a incompatibilidade entre dois universos sociais e morais opostos, de um lado a valentia individual dos príncipes, e de outro lado, a covardia coletiva dos súditos. Delumeau nos lembra um diálogo entre Dom Quixote e Sancho Pança. Dom Quixote preparava-se para intervir pelo exército de Pentapolin contra Alifanfaron, e é lembrado por Sancho Pança que trata-se apenas de dois rebanhos de carneiros. O herói profere a seguinte resposta: *É o medo que tens, Sancho que te fez ver e entender tudo mal. Mas se teu pavor é tão grande, afasta-te (...)*

*sozinho darei a vitória ao exército que levarei o socorro de meu braço*⁵¹. Como herói que, portanto, deve ser corajoso e valente, Dom Quixote sozinho daria socorro ao exército, e atribui claramente o medo e pavor a Sancho Pança. Interessante notar que o herói neste caso era o que estava tomado de medo e pavor, mas não conseguia admitir que estivesse tomado de tal sentimento vergonhoso e inglório.

A partir da literatura e romances, tornou-se lugar comum, a idéia de que todo príncipe é valente e todo plebeu é covarde. Desta forma, percebemos como na Renascença os homens que ocupavam o poder, de tudo faziam para que o povo sentisse medo. O historiador Eric Hobsbawn afirma que as tradições sempre são reinventadas, porque elas mudam de finalidade, ou seja, quando o padrão social muda, as tradições se adaptam, ou novas tradições são inventadas⁵².

Jean Delumeau chama atenção para afirmação de Thomas More em *Utopia* afirma que a *pobreza do povo é a defesa da monarquia (...). A indigência e a miséria eliminam toda coragem, embrutecem as almas, acomodam-nas ao sofrimento e à escravidão e as oprimem a ponto de tirar-lhes toda energia para sacudir o jugo*⁵³.

Não sem motivo também, mas tomado pela ideologia onde os príncipes são os fortes e corajosos, é que nos contos de fada, o grande salvador ao final de todas as histórias é o *Príncipe Encantado*. Os trabalhos de gênero já chamaram atenção para o fato de que as heroínas das fábulas infantis são frágeis e sempre necessitam de um homem, no caso o príncipe que irá salvá-las. Podemos acrescentar que não apenas um homem, porque não trata-se de qualquer homem, mas de um príncipe, sua condição de realeza não aparece nas estórias aleatoriamente, mas está presente a ideologia que relaciona nobreza a coragem. O *Príncipe Encantado* é a metáfora do nobre, que individualmente é dotado *naturalmente* de coragem e bravura, enquanto os súditos não passam de um grupo de covardes. Essas breves observações nos ajudam a entender como o silêncio sobre o medo na história dos homens, e sua importância na sociedade ocidental, tem razões ideológicas. Era necessário justificar o poder que tinham nas mãos, para si mesmos, e para o povo. O medo torna-se desta forma, motivo para a sujeição dos plebeus. Medo como paixão vergonhosa não é aqui tratada como paixão

⁵¹ CERVANTES *apud* DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 P.16.

⁵² HOBBSAWN, Eric & RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

⁵³ MORE *apud* DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, P.17.

humana, que todo ser humano conhece, mas como característica única e exclusiva dos súditos. Sendo o medo parte do ser humano, a exaltação ao heroísmo em qualquer época afirma Delumeau, é enganadora⁵⁴.

Queremos chamar atenção ao fato de que não é possível desconsiderar que o medo faz parte da experiência humana. Não existe a possibilidade de um ser humano que nunca tenha experimentado a sensação de medo. Entendemos o medo mais próximo a uma reação de defesa, um reflexo contra os perigos, que à covardia.

Na pesquisa de Jean Delumeau ele constata que o medo, além de não ser um tema recorrente nas ciências sociais, é difícil de ser estudado como sentimento sentido por uma sociedade, como medo coletivo. Esta é uma segunda hipótese que ele levanta para o *esquecimento* do medo como temática das ciências humanas, a dificuldade de levantar dados consistentes que ajudem o cientista numa pesquisa sobre o medo coletivo, aquele que é compartilhado por vários indivíduos ao mesmo tempo.

Individualmente o medo é trabalhado pela psicanálise, mas coletivamente surge a pergunta se os sintomas do medo sentidos por uma pessoa são os mesmos que uma sociedade pode sentir. Esta foi uma pergunta que Delumeau fez no início de sua pesquisa, e foi buscar os sintomas do medo sentido individualmente para então analisar se o medo sentido por uma sociedade apresenta os mesmos sintomas. Mais ainda, Jean Delumeau se perguntava se uma civilização poderia morrer de medo, assim como uma pessoa isolada. Nesta busca Jean Delumeau percorre o caminho que vai do medo individual para o coletivo, e observa que existem semelhanças, por exemplo, no fato do medo estar relacionado com a angústia, e a questão de que a insegurança transforma-se em agressividade, e estes são sintomas que podem aparecer numa sociedade. Como existem semelhanças entre o medo individual e o medo coletivo, analisaremos brevemente seus sintomas a partir do trabalho de Jean Delumeau.

Em sua pesquisa num centro médico-psicopedagógico, Jean Delumeau descobre que o medo sentido individualmente é uma emoção que causa choque, na maioria das vezes é provocado por uma surpresa, uma má surpresa que leva a consciência de perigo ou possível ameaça. O medo, e toda emoção que pode causar, provoca sintomas que podem variar de pessoa a pessoa, como diminuição ou aumento dos batimentos do

⁵⁴ Ibidem, P18.

coração, imobilização ou exteriorização violenta, entre outros⁵⁵. Um sintoma muito peculiar do medo é a reação de legítima defesa quando, por exemplo, *libera uma energia desusada que se espalha por todo organismo, essa descarga é uma reação de defesa que o organismo aciona quando o indivíduo sente medo*. Importante sabermos os sintomas que o medo causa individualmente, mas atentarmos ao fato de que coletivamente, em multidão, as reações são exageradas, ou seja, os comportamentos são exacerbados. Sozinho um indivíduo tem uma reação, enquanto que em meio à multidão ele passa ou pode passar a ter um comportamento potencializado. Isso porque a multidão tem influência sobre os comportamentos individuais.

(...) os caracteres fundamentais da psicologia de uma multidão são sua capacidade de ser influenciável, o caráter absoluto de seus julgamentos, a rapidez dos contágios que a atravessam, o enfraquecimento ou a perda do espírito crítico, a diminuição ou desaparecimento do senso de responsabilidade pessoal, a subestimação da força do adversário, sua capacidade de passar subitamente do horror ao entusiasmo e das aclamações às ameaças de morte⁵⁶.

Coletivamente o medo tem significado menos rigoroso, mais amplo, torna-se um hábito de temer determinada ameaça, seja ela real ou imaginária. Este sentimento que se torna um hábito, neste caso é sentido coletivamente,

A relação entre angústia e medo é uma das chaves para compreensão da pesquisa que Jean Delumeau fez sobre a história do medo no ocidente. Porque entre as características apontadas por este autor acerca do medo, está a objetivação que foi identificada por psiquiatras no estudo dos medos individuais, ou seja, o indivíduo possui tanto medo de algo que seu instinto combativo acaba por se aproximar do objeto que lhe provoca este medo. Por exemplo, no caso da violência em que o indivíduo ao invés de se afastar dela, se satisfaz, sente prazer olhando para ela. Então acaba por se aproximar da violência ao ler, ouvir, assistir, ou mesmo contar histórias violentas. O que foi comprovado no plano individual por psiquiatras, torna-se evidente no plano coletivo a partir da obra de Jean Delumeau e sua análise da civilização ocidental.

⁵⁵ Delumeau cita diversos sintomas que o medo pode causar num indivíduo como: aceleração dos movimentos do coração ou sua diminuição, respiração demasiadamente rápida ou lenta, contração ou dilatação dos vasos sanguíneos, hiper ou hiposecreção das glândulas, constipação ou diarreia, poliúria ou anúria, comportamento de imobilização ou exteriorização violenta. *Ibidem*:2009, P.30.

⁵⁶ ANTONINI,F. *apud* DELUMEAU, Jean. *Idem*:2009, P.32.

Na primeira parte de sua obra Delumeau nos mostra por meio de fontes primárias e secundárias a presença constante do medo na história do ocidente. Ele nos apresenta fatos históricos que comprovam que no início da Idade Moderna o medo estava por toda parte na Europa. Sentia-se medo do mar, de fantasmas, da noite, das mulheres e principalmente da peste que assolou a Europa.

A grande imagem do medo na época era o mar. No imaginário do século XVI *não se podia correr piores perigos do que aqueles que se enfrentam no mar*⁵⁷. O oceano foi por muito tempo visto como um mundo à parte, localizado fora da experiência cotidiana. (...) *a água, naquilo que tem de maciço, poderoso, incontrollável, profundo, tenebroso, foi durante milênios identificada como um antielemento, como a dimensão do negativo e o lugar de toda perdição*⁵⁸.

Havia ainda o medo do passado e das trevas que era o medo de fantasmas e da noite. Delumeau utiliza a obra de Augustin Calmet, *Traité sur lês apparitions des esprits*, para apresentar a epidemia de medo de fantasmas do final do século XVII e começo do século XVIII.⁵⁹ Havia na época a crença, de uma nova vida terrestre dos mortos. Neste caso, a noite aparecia como cúmplice de fantasmas, tempestades e malefícios. A noite seria o *locus* das tramas dos inimigos, e por isso objeto de medo.

Observamos que dentre todas as causas de medo apresentadas por Jean Delumeau no início da época moderna, a que menos era fruto da imaginação social, era a peste, que causava mais mortes. No decorrer dos séculos analisados, outras epidemias surgiram e abateram alguma cidade ou região. Sobre o pano de fundo deste contexto de epidemias, estão os medos citados anteriormente, embora situação de pânico coletivo, de acordo com Delumeau ocorreu de fato, em situações de surtos de doenças que dizimaram populações de diversos países. De tempo em tempo ocorreram surtos epidêmicos que aparentemente desapareceram no século XI, retornando como forte epidemia em 1346. Entre os séculos XIV até começo do século XVI a peste a cada ano surgia em um país da Europa Ocidental⁶⁰. O fato de a peste aparecer, causar inúmeras

⁵⁷ Ibidem, P.59.

⁵⁸ Ibidem, P.59.

⁵⁹ Ibidem, P. 168.

⁶⁰ Delumeau apresenta alguns números para termos a dimensão da quantidade de mortes causadas pela peste. Em 1450 teriam morrido em Paris 40 mil pessoas; Londres em 1665 tinha 460 mil habitantes, neste mesmo ano foram 68.500 mortes causadas pela peste. Pelos números que o historiador nos apresenta sobre as mortes, vemos que somente no que é chamado alta Itália, ou seja, Veneza, Gênova e Piemonte a perda fora de 22 % de sua população entre 1600 e 1650, porque em 1630 a peste negra matou 32% da população de Veneza, 51% de Milão, 63% de Cremonna e 77% de Mântua. Ibidem: 2009,P.158.

mortes, sumir e ressurgir, deixava a população em estado de alerta, com medo. Durante quase quatrocentos anos a peste foi *um grande personagem da história de ontem*⁶¹.

Até o final do século XIX ignorava-se as causas da peste, que eram atribuídas à poluição do ar. Este desconhecimento sem dúvida aumentava o pânico na população. Os sintomas da doença que provocava a morte na maioria dos casos entre 24 e 30 horas, foram assim descritos por um médico da época:

*A doença começava com dores de cabeça e vômitos e seguia-se uma forte febre (...). Os sintomas eram, comumente, calafrios regulares, um pulso fraco, frouxo, lento, freqüente, desigual, concentrado, um peso na cabeça tão considerável que o doente tinha muita dificuldade para sustentá-la, parecendo tomado de um atordoamento e de uma perturbação semelhantes aos de uma pessoa embriagada, o olhar fixo, marcando o pavor e o desespero*⁶².

A peste era sentida como castigo divino, porque tinha-se na época a comparação com as pragas que feriram o Egito, portanto existia na mente dos homens daquela época a sensação de que a peste era uma punição de Deus, sobretudo pelo fato de que a doença não fazia separação entre ricos e pobres, jovens ou velhos, além da instantaneidade com que a peste levava à morte. Em algumas horas o indivíduo era abatido de fortes dores e perturbações e em menos de 48 horas estaria morto.

O cenário era de desespero, ou nas palavras de Delumeau, de *perturbação psíquica*, já que aquele que ontem enterrou alguém poderia hoje ser o morto. Sendo a peste mesmo para aqueles que não eram atingidos pela doença, um *trauma psíquico* muito grande, o cenário era desnorteador, as ruas cheias de colchões, panos, roupas e tudo mais que poluía. As sepulturas cheias de mortos, *corpos monstruosos, uns inchados e negros como carvão, outros igualmente inchados, azuis, violetas e amarelos, todos fedorentos e estourados, deixando o rastro de sangue podre*⁶³. A conjuntura era de insegurança não apenas acarretada pela doença, mas por todo cenário e desorganização que se criou nas sociedades afligidas pela peste.

O medo da peste era mais perto do real e menos do imaginário. Aqui a morte é iminente, as pessoas de fato estavam morrendo, os cadáveres eram amontoados. Não sem motivo ela é chamada *o Mal*. As pessoas viviam em constante medo. A vida perdeu qualquer ordenamento e sentido já que tudo fora atingido pela calamidade, a justiça não

⁶¹ BENNASSAR. B *apud* DELUMEAU, *Ibidem*:2009, P.156.

⁶² CARRIÈRE *apud* DELUMEAU, *Ibidem*:2009, P.160.

⁶³ *Ibidem*:2009, P.169.

mais era obedecida, as famílias se desestruturaram, a agitação das ruas, das atividades de trabalho, tudo se perdeu, a vida dos seres humanos foi transformada em sofrimento com a doença ou pelo medo de tê-la.

Neste cenário, nem médicos, nem autoridades, tinham como ordenar e trazer de volta a tranquilidade perdida, pois também estavam tomados pelo medo, assim como toda a população. Delumeau salienta que o diagnóstico muitas vezes era tranquilizador, não se afirmava com facilidade que era peste. Evitava-se até mesmo pronunciar tal palavra, porque de todas as formas tentava-se amenizar a situação

Voltando ao cenário da peste na Europa, o que Delumeau observou em sua pesquisa, foi que a peste foi vista como punição, como castigo divino. Juntamente com este discurso veio a nomeação de culpados, que foi direcionada a judeus, estrangeiros e marginalizados. Nessa busca por culpados veio também a caça a feiticeiros e feiticeiras, ou seja, tal qual Vera Malaguti observou em sua obra *O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história*, que no Brasil em determinadas épocas da História do nosso país o medo serviu de instrumento de hegemonia para o Estado, também na época da peste ele teve papel importante de instrumento nas mãos do Estado.

Malaguti faz uma breve análise da obra de Delumeau em sua obra já citada, e observa que a religião teve importante papel no discurso de apaziguamento do temor da peste. Nas palavras de Malaguti este discurso era a *medicina da religião*⁶⁴. Tanto católicos, quanto protestantes neste período tiveram o mesmo discurso, o do arrependimento, já que a peste seria para eles fruto de castigo, era necessário confessar os pecados. A religião na época pregou a morte sem medo, martirizada ou a penitência contra a culpabilização das massas. Ocorreram na época cerimônias penitenciais onde inúmeras pessoas se reuniam para confessar e pedir perdão pelos pecados⁶⁵.

O subtítulo da obra de Delumeau aqui analisada, *uma cidade sitiada* refere-se especificamente à segunda parte da obra de Jean Delumeau, sobre a cultura dirigente e o medo. Neste segundo nível de investigação Delumeau analisa os medos escatológicos no nascimento do mundo moderno, no período que a população se sentia ameaçada pela peste negra, pela Guerra dos Cem anos, pelo avanço turco, pelo Cisma e pelas cruzadas.

⁶⁴ MALAGUTI BATISTA, Vera. *O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história*. Rio de Janeiro: Revan, 2003.

⁶⁵ *Ibidem*, 2003.

Delumeau chama atenção para os meios de difusão dos medos através da imprensa, do teatro religioso, de gravuras da época e mesmo das pregações nas Igrejas, que para ele tinha relação entre os períodos de medo difundidos por estes meios e as campanhas de repressão e perseguição. Existe neste sentido coincidência entre a caça às feiticeiras na Europa e a catequização dos nativos da América.

As sucessivas tragédias e calamidades da época, por exemplo, a peste dentre outros objetos de medo europeu, com seus sucessivos aparecimentos do século XIII até meados do século XVIII fizeram com que os indivíduos da época procurassem causas e as encaixaram numa cadeia explicativa de significados. Delumeau faz questão de chamar atenção ao fato que a civilização ocidental viveu cercada por medos por muito tempo, mas não se deixou paralisar por eles. Ao mesmo tempo em que houve angústia e sofrimento, houve o *dinamismo* que resultou na Renascença, pois para este autor, o medo suscita juntamente com ele seus antídotos.

Entendemos o medo não como sintoma de covardia, mas como característica humana que impulsiona os indivíduos a auto-preservação. Afinal, tanto na teoria de Thomas Hobbes, onde o medo da morte violenta somado à esperança levou ao pacto que deu origem ao Estado, também na obra de Jean Delumeau, existe a conclusão de que o medo impulsionou na história da Europa os indivíduos à Renascença e as revoluções que deram origem à modernidade.

Entendemos que o sonho humano sempre foi o de manter o medo afastado, porque os seres humanos sempre buscaram em todas as épocas da história uma vida boa, feliz, distante de imprevistos, perigos, medo e insegurança. O sonho humano sempre foi, e nos parece que sempre será o sonho de um mundo sem acidentes, regular, previsível, um mundo seguro, no qual se possa confiar e acreditar, um mundo sem medo. Em palavras bem simples, o sonho humano é o desejo de viver uma vida feliz.

2-MODERNIDADE EM MAX WEBER E KARL MARX

*Eu sinto medo na longa estrada,
o medo é moda nesta triste temporada (...) tá tudo assim tão estranho, a
cor dessa estação é cinza como céu de estanho.
(Zeca Baleiro – Balada para Giorgio Armani)*

Neste capítulo, trabalharemos os autores Max Weber e Karl Marx. São autores fundamentais da ciência política e primordiais para este trabalho, pois refletiram em suas obras a modernidade. Ambos tinham um olhar crítico às transformações da vida moderna e seus impactos no viver dos indivíduos.

Não querem apenas conhecer a sociedade moderna, burguesa, capitalista. Querem explicar como ela se forma e transforma, de onde vem e para onde vai. Procuram explicar o que pode ser a humanidade criada com o capitalismo. E como se transforma, preserva, transtorna. São dois estilos de pensamento, duas interpretações da sociedade moderna, duas visões de mundo⁶⁶.

Max Weber é um autor que observou o aspecto dramático da modernidade, mas seu olhar é cético, diferente de Karl Marx que também refletiu a modernidade, mas via e desejava transformações na sociedade burguesa através da revolução proletária.

2.1) A modernidade como sintoma de *desencantamento do mundo* em Max Weber

Max Weber nasceu na Alemanha em 1864. Filho de família classe média, cujo pai era um conceituado advogado que o estimulou para a carreira das humanidades, o que possibilitou que estudasse Direito, Economia, Filosofia, História, Línguas e literatura clássica. Trabalhou na Universidade de Berlim ao mesmo tempo em que era assessor do governo. Em 1894 transferiu-se para Universidade de Freiburg onde foi professor de economia, em 1894 foi trabalhar na Universidade de Heidelberg. Em 1898 sofreu perturbações nervosas que o fizeram deixar o trabalho acadêmico, só voltando em 1903 como co-editor do arquivo de ciências sociais. A partir de então Weber apenas deu aulas particulares e conferências.

⁶⁶ IANNI, Octavio. A Sociologia e o Mundo Moderno. Tempo Social; Revista sociologia. USP, São Paulo, 1 (1): 7-27, 1.sem. 1989, P.9.

Max Weber é um autor fundamental nas ciências sociais, e para este trabalho, pois sua obra nos ajuda a pensar na modernidade, individualidade e liberdade. A partir da sua análise de que a modernidade é uma época em que vivemos o *desencantamento do mundo*, além da sua pesquisa sobre a religião protestante calvinista e sua possível relação com o capitalismo ocidental, estes e outros temas políticos são trabalhados em sua obra.

Weber queria compreender a sociedade moderna. Observou que a contínua intelectualização dos indivíduos e a racionalização das organizações e de todos os aspectos da vida, pareciam *desencantar* o mundo. A ciência conferia ao mundo e aos indivíduos daquela época a ilusão do progresso, da resolução dos problemas materiais e espirituais⁶⁷. Weber observou que estava em curso o *desencantamento do mundo*.

Um dos segredos da modernidade está em que o homem se defronta com um destino trágico. Tanto pensa, reflete, compreende, explica, que pode prescindir de Deus. Basta-se a si próprio, por sua inteligência e ciência, razão e invenção (...). Na sociedade moderna, o homem abandonou a tradição e a religião, Deus e o Diabo. Intelectualiza-se de tal maneira que desencanta o mundo de visões e fantasmas. Afugente, confina ou domina a incerteza, o desconhecido, o incógnito. Considera-se senhor do próprio destino. Substitui a tradição e a religião pela razão. A razão pode captar, compreender, explicar e ordenar o mundo⁶⁸.

A observação de Max Weber é que a razão é uma das marcas principais da modernidade juntamente com a burocratização e especialização. A modernidade se caracteriza pela exaltação do uso da razão, mas esta racionalidade leva segundo Weber, inevitavelmente à burocratização de todas as esferas da vida. Weber não vislumbrava saída para este processo: modernidade, racionalidade e burocratização. Ou seja, o resultado inevitável do processo ocidental de racionalização no pensamento weberiano é a burocratização.

Max Weber é um liberal que não acredita mais no liberalismo, ele vive o período de crise do liberalismo na Europa, de mudanças na estrutura do capitalismo como a Primeira Guerra Mundial e a Revolução Russa. Weber vive um período que pode ser considerado como a *tragédia da razão*. Esta tragédia da razão é chamada por Weber de *desencantamento do mundo*. Weber via o mundo com olhar trágico. Seu olhar enxerga o

⁶⁷ Ibidem

⁶⁸ Ibidem, P.7.

sentido trágico que há na modernidade. As criações humanas ganharam vida própria. O ser humano, criador, submete-se à criatura, deleita-se e espanta-se.

É aí que se instaura o sentido trágico também presente na Modernidade. Agora o homem tudo sabe, sobre este e o outro mundo. Tem tanta razão que desvenda os fetiches que ele próprio recria e recria, no cotidiano do dia-a-dia. Mas se reconhece a quem e além dessa razão. Descobre que o seu entendimento não o emancipa de si, do que é como fabulação. Com o fetichismo das suas relações sociais, entroniza visões e fantasmas, nos quais se conhece e desconhece, que alegram e o assustam⁶⁹.

Max Weber observa que a modernidade é marcada por profundo *desencantamento*, pois a ciência já na época em que ele fazia sua análise se mostrava impotente para garantir a tão sonhada vida segura e feliz. Ele é desencantado com o projeto Iluminista e suas promessas para a modernidade, porque o que se realiza na prática é a burocracia em todos os níveis da vida dos indivíduos.

O *desencantamento do mundo* como Weber afirmou em *Ciência como Vocação*⁷⁰ é o resultado a que a modernidade levava os indivíduos, este trágico destino revela-se como a máquina que leva ao progresso. O progresso na modernidade é interpretado como o domínio do homem sobre sua vida, a natureza e o mundo, a partir do avanço e desenvolvimento da ciência, mas o que Weber percebeu, é que este progresso tecnológico e científico vem acompanhado de alienação do homem enquanto ser humano, ou seja, não era a liberdade e emancipação como previam os pensadores iluministas e todos os indivíduos que viveram e entusiasmados com as possibilidades que a modernidade apresentava.

Em *Ciência como Vocação*, Weber completa sua análise da modernidade ao afirmar que o *destino de nosso tempo se caracteriza pelo desencantamento do mundo*⁷¹. Este desencantamento, na obra de Weber é caracterizado pelo avanço da ciência e todo aspecto racional e utilitarista que culminou na individualidade moderna, que é marcada pela indiferença ao outro, ao que é humano, já que os valores na modernidade deixaram de ser a exaltação à liberdade humana, sua emancipação, seu desenvolvimento como ser humano. A liberdade não é como a modernidade prometeu, pois o que seria instrumento impulsionador da sociedade moderna com liberdade e identidade, ampliou a

⁶⁹ Ibidem, P.7

⁷⁰ WEBER, Max. *Ciência e Política: Duas Vocações*. São Paulo: Cultrix, 2000.

⁷¹ Ibidem, P.51.

individualidade com todo aspecto negativo que esta possui, transformou os indivíduos em humanos individualistas.

Na interpretação de Max Weber, o fruto da razão na modernidade é o *desencantamento*. Seu interesse era compreender o capitalismo moderno ocidental, para tanto, ele analisa a influência da religião protestante calvinista e o surgimento do capitalismo. Para o autor, há afinidades. Desta forma, uma importante obra de Weber que nos ajuda a compreender sua interpretação sobre a modernidade é o seu livro *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, onde ele pesquisou a gênese do capitalismo moderno ocidental.

Na análise de Weber, a modernidade é marcada pela exaltação à razão e a burocratização. A burocracia era a racionalidade posta em prática, no cotidiano dos indivíduos e do funcionamento do Estado moderno. Weber observa que as idéias modernas e os interesses capitalistas serviram para a formação do pensamento predominante de que a razão era o meio que daria sentido à vida humana.

Sua análise parte da observação de que a partir do século XVI e XVII a Reforma Protestante trouxe à tona valores morais numa ética religiosa que Weber observou que se aproximava da lógica capitalista de lucro e poupança. Cabe ressaltar que esta observação diz respeito especificamente à religião Calvinista, que apresenta um caráter racional distinto de outras religiões.

Na sua obra *A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo*, Weber busca compreender qual a relação que existe entre os valores morais, éticos e religiosos da religião protestante calvinista e a ideologia capitalista na sociedade ocidental na modernidade⁷². O que chama atenção de Weber são as especificidades modernas, por isso ele faz a pergunta por que somente na civilização ocidental, e só aqui, determinados fenômenos culturais, dotados de um desenvolvimento universal apareceram? Interessa a Max Weber não o desenvolvimento da atividade capitalística, mas sim as origens do capitalismo burguês e a organização racional do trabalho⁷³.

⁷² WEBER, Max. *A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1987.

⁷³ O capitalismo que nas palavras de Weber é *a força mais significativa da nossa vida moderna*. Isto nada tem a ver com o impulso ou a ânsia em busca de lucro, porque esta busca sempre existiu e existe não apenas nos burgueses, mas em todas as profissões, países e pessoas, pode existir este desejo de ganho. Desejo de ganho ilimitado é diferente de espírito capitalista. O que Weber define como *ação econômica capitalista* é aquela direcionada à expectativa de lucro permanente, aquela que tem expectativas de lucro pela utilização de oportunidades de troca, é a busca incessante por lucro. Weber chama atenção que mesmo as atividades de empresas capitalistas sempre existiram, até mesmo com a racionalização

Weber ao longo da *Ética protestante* nos fornece respostas às suas perguntas, mas ele mesmo desconstrói, como por exemplo, a resposta de que o racionalismo é uma característica específica da cultura ocidental, é nossa herança Iluminista, mas logo em seguida ele observa que é possível existir racionalismo em outras culturas. Weber chega num ponto crucial para sua pesquisa sobre a especificidade do capitalismo moderno ocidental, que é a disposição dos homens em adotar determinados tipos de conduta racional. Não são apenas as técnicas das ciências matemáticas utilizadas na economia, ou o direito e administração, mas também a conduta dos homens em aceitar determinados princípios, se assim podemos chamar, como máximas de conduta para suas vidas.

A partir da constatação de que mais do que as peculiaridades de uso racional de determinadas ciências, da separação entre lar e local de trabalho, a conduta humana é de extrema importância para a pesquisa de Weber. A partir daí ele observa que o homem do moderno ocidente possuía uma *mentalidade econômica*, existia, portanto, mais que regras jurídica, econômicas, governamentais e funcionários treinados para exercerem suas atividades racionalmente, existia um *ethos* econômico que para Weber se relaciona com a ética do protestantismo ascético.

Além de buscar as peculiaridades do capitalismo ocidental e porque este se desenvolveu aqui, cabe lembrar que além da racionalidade, dos usos de técnicas, a conduta dos indivíduos é fator fundamental em sua pesquisa sobre a possível relação entre a ética protestante calvinista e o capitalismo ocidental. Weber notou que antes da Reforma Protestante e do surgimento do Calvinismo, o trabalho era considerado degradante, afinal os ricos não trabalhavam, o trabalho era uma atividade somente dos pobres, mas com a nova ética religiosa, o trabalho se tornou a ação que dignifica o homem, o que produz sentido à sua vida, sendo, pois uma vocação⁷⁴.

capitalística, mas ele observa que a singularidade ocidental está no desenvolvimento de significados para estas ações, que ele diz ser a organização capitalística racional assentada no trabalho livre. *Ibidem*, P.7.

⁷⁴ Weber observa a noção de vocação na religião protestante calvinista, e percebe que esta é considerada como presente de Deus, cada um possui a sua. Vocação aqui é compreendida de forma diversa do luteranismo. Aqui não trata-se de um destino que cada um recebe e deve se submeter, mas um mandamento dado por Deus a todos. O trabalho, tido como vocação é considerado nesta ética que tem como base o Novo Testamento da Bíblia, a atividade humana que *serve para aumentar a glória de Deus*. Desta forma, a perda de tempo é um pecado principal a ser condenado. Neste caso, Weber deixa claro que não se trata do *Time is Money* da cultura americana, mas espiritualmente é equivalente, já que o trabalho glorifica a Deus, além da noção de que o trabalho é uma vocação que recebemos de Deus, o *desperdício* de tempo é um pecado.

A máxima do protestantismo calvinista analisado por Weber é: *trabalha energicamente em tua vocação*⁷⁵, ou seja, o trabalho é a finalidade da vida. Podemos observar um fator fundamental nesta ética que é a forma como a riqueza é encarada. A riqueza aqui não é condenável eticamente, apenas quando constitui tentação para a vadiagem, e para uma vida posterior mais feliz e sem problemas, mas enquanto empreendimento, dever vocacional, não apenas é permitida como recomendada. O que podemos observar desta forma, é que o *ethos* religioso calvinista tem um caráter racional distinto de outras religiões. Esta ética é organizacional e racional do trabalho.

Cada indivíduo possui uma vocação e esta foi dada por Deus, por isso, cada um responderá a Deus pela utilização que fez dos talentos que este concedeu. Vemos assim que esta noção de trabalho como atividade que dignifica o homem, se assemelha à ideologia burguesa onde todos devem trabalhar, e esta atividade tornou-se no capitalismo ocidental o que parece dar sentido a vida dos indivíduos. A vida passa ser então, voltada para o trabalho e organizada pela razão científica que neste momento já pode responder inúmeras perguntas que a humanidade tinha.

Weber escolheu um viés da sociedade moderna para ser estudada: observou o comportamento considerado desejável pelos calvinistas e viu relações com o comportamento dos empresários capitalistas, mas nem por isso afirmou ser o protestantismo calvinista, causa do capitalismo. Em sua obra *A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo*, Weber observou o desenvolvimento do capitalismo na modernidade e as afinidades de seu desenvolvimento com o protestantismo calvinista.

Um texto de apoio que nos ajuda a compreender a importância do conceito *desencantamento do mundo* na obra de Max Weber, especificamente em *A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo*, é o artigo de Márcio Luiz do Nascimento, *Desencantamento do mundo: Acréscimos-explicativos de Max Weber à ‘versão final’ de ‘A Ética Protestante e o ‘Espírito’ do Capitalismo’*.

Nascimento⁷⁶ observa que através do conceito *desencantamento do mundo*, Weber percebeu que as religiões éticas – puritanismo ascético – se depararam na modernidade com a impossibilidade de oferecerem uma religião de salvação do

⁷⁵ WEBER, Max. *A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1987. P.113.

⁷⁶ NASCIMENTO, Márcio Luiz do. *Desencantamento do Mundo: acréscimos-explicativos de Max Weber à ‘versão final’ de ‘A Ética protestante e o ‘Espírito’ do Capitalismo’*. Cronos, Natal-RN, v.9, n.1, p.207-227, jan./jun.2008

coletivo, e menos ainda a possibilidade de recuperação de passada eticidade, capaz de dar sentido e significação a existência do homem moderno. A religião na modernidade, não tinha mais possibilidade de oferecer uma ética que explicasse aos homens e mulheres o sentido da vida. *O processo de 'desencantamento do mundo' (...) desmagificou, desdivinizou, num primeiro momento, o mundo mágico-mítico e, na Modernidade, alcançou no puritanismo ascético sua maior síntese*⁷⁷. Isso porque as religiões éticas, de acordo com a teoria de Weber, contribuíram para criação do indivíduo, neste caso com seu aspecto negativo, já que trata-se aqui do indivíduo solitário moderno, que busca salvação solitariamente. Se apresentavam como religiões de um Deus eterno, imutável, onisciente, ou seja, um Deus cada vez mais impessoal. O Deus apresentado nessas religiões é um Deus com todos os atributos racionais, *tão impessoal, que ascese racional puritana só poderia prometer salvação ao indivíduo enquanto indivíduo*⁷⁸

O processo de *desencantamento do mundo* foi acelerado pela razão que na modernidade se tornou juntamente com a ciência onipotente, expulsando o pensamento *teológico-ontológico*, embora inicialmente na história das religiões éticas, a razão e o pensamento ontológico se uniram para expulsar o pensamento *mágico-mítico*. O que ocorreu é que a razão num primeiro momento ofereceu às religiões éticas o discurso racional, mas posteriormente reivindicou a condição de única possibilidade de emancipação humana e a expulsão da religião para o terreno do irracional⁷⁹.

Weber observou na sua pesquisa que a doutrina religiosa que ele estudava, exigia cada vez mais *solidão interior*. Os avanços em relação ao catolicismo elencados por Weber em *A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo* são avanços que norteiam para a individualização do indivíduo. São eles: a livre interpretação da palavra de Deus, e este esforço de interpretação daquele que lesse deveria ser no sentido de que a leitura daquele texto indicasse sua ação no mundo, ou seja, este exercício de leitura e interpretação, mais aplicação na vida cotidiana, era sozinho. Um segundo aspecto de avanço, é que ao contrário do catolicismo, as religiões puritanas não acreditam que o sacramento da confissão leve a salvação, mas ao contrário, vem pela fé, através da busca pela santificação que vem na construção de uma *conduta de vida planificada racionalmente que regresse os seus instintos desordenados*. Isto tem impacto na práxis moral cotidiana, resulta em métodos de conduta de vida. Terceiro aspecto é que a

⁷⁷ Ibidem, p. 2.

⁷⁸ Ibidem, p.3.

⁷⁹ Ibidem.

salvação diferente do que o catolicismo pregava, não está na Igreja, ou no sacramento de salvação, mas na observação dos mandamentos e no exercício de uma profissão no mundo, assim o puritanismo ascético doutrinou a comprovação da vocação no mundo. Um quarto aspecto, mostra o alto grau de exigência e racionalização do puritanismo ascético, ao impor limites a salvação, já que ela é direcionada aos eleitos, pois se fossem diferentes significaria que as decisões de Deus não eram absolutamente livres, nem estabelecidas desde a eternidade, o que seria impossível⁸⁰.

O puritanismo ascético teve como aliado o conhecimento racional, este aliado foi fundamental para a consolidação das religiões puritanas no ocidente, já que contribuiu para o surgimento de éticas religiosas racionais.

A razão municiou as religiões éticas de elementos racionais e princípios lógicos afim de que essas com base em princípios teológicos, muitas vezes tomados de princípios teleológicos e ontológicos (metafísicos), racionalizassem as 'imagens de mundo' mágico-míticas (desencantamento do mundo), superando assim a unidade das imagens primitivas do mundo que estabeleciam íntima relação entre acontecimentos cósmicos e destino dos homens (coletivo e individual⁸¹).

O que Weber constatou foi que a ética desejada pelo puritanismo ascético em sua tentativa de exigir do crente uma conduta de vida totalmente racional, que regresse todos os aspectos da vida, tinha como base a ação racional que aliada a ciência moderna esvaziou a religião de qualquer possibilidade de significação última do mundo e a expulsava para o reino do irracional.

Não podemos aqui afirmar se aqueles indivíduos da Reforma Protestante tinham consciência que aquela ética que era a bandeira de sua religião, e foi tomada por eles como regra para suas vidas, ajudaria no desenvolvimento da ideologia capitalista. Também Weber não afirmou que o calvinismo era causa do capitalismo, enquanto sociólogo que observava a realidade à sua volta. Era um cético, via a modernidade, racionalização e burocratização como caminho inevitável. Weber percebeu que da maneira como a civilização ocidental se desenvolvia ela se afastava da promessa de liberdade, igualdade e fraternidade da Revolução Francesa, bem como da possibilidade de emancipação que fora sonho Iluminista. Na lógica capitalista de maximização e obtenção de lucratividade financeira não existe possibilidade de emancipação para o ser

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Ibidem, P.18.

humano. Podemos tomar emprestado o termo utilizado por Hanna Arendt e dizer que Weber observou que a modernidade transformava a vida humana numa *banalidade*, por isso para ele, este homem moderno se encontra num *cárcere de ferro*⁸².

⁸² WEBER, Max. *A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1987. P. 48

2.2) Karl Marx: Um outro olhar para a modernidade

Karl Heinrich Marx é um autor do século XIX (1818-1883), nasceu em Tréveris que na época era Reino da Prússia, Alemanha. Filho de uma família judaica, descendente de rabinos. Ingressou no curso de Direito na Universidade de Bonn, mas transferiu-se no ano seguinte para a Universidade de Berlim onde George Wilhem Friedrich Hegel era reitor e professor. O filósofo alemão teve muita influência na obra de Karl Marx. Em Berlim, Marx participou de um grupo chamado *Grupo de Doutores*. A partir de então perdeu seu interesse por Direito e se voltou ao estudo da filosofia. Em 1841 recebeu o título de doutor em filosofia. Foi redator-chefe da *Gazeta Renana* onde conheceu Friedrich Engels quando este visitou o jornal. Em 1843 Marx conheceu a *Liga dos Justos* que mais tarde se tornou a *Liga dos Comunistas*. No período em que esteve em Paris Marx intensificou seus estudos em economia política, de onde vieram as formulações que originaram o livro *Manuscritos econômico-filosóficos*. A pedido do governo prussiano foi expulso da França em 1845. Nesta época Karl Marx e Friedrich Engels escreveram entre outros trabalhos o *Manifesto do Partido Comunista*.

Marx foi co-fundador da *Associação Internacional dos Operários* que mais a frente foi chamada de *I Internacional*. Vemos assim que Karl Marx não era apenas um teórico crítico ao sistema capitalista, mas também um militante. No que se refere à sua produção teórica, o pensamento de Karl Marx substancialmente configura-se em crítica à sociedade capitalista. Mas sua teoria política vai além da crítica. Marx teve como objeto de estudo a luta de classes e como método utilizou o materialismo histórico e dialético.

A obra mais famosa e comentada de Karl Marx é *O Capital*⁸³, onde ele buscou conhecer profundamente o modo de produção capitalista, para a partir de então produzir sua contundente crítica.

Como citamos acima, o método utilizado por Marx é o materialismo histórico e dialético, o que significa dizer que a visão que Marx tem da sociedade é baseada no processo histórico de produção do capitalismo, onde a sociedade é dividida em classes sociais e existe a divisão social do trabalho, que na sociedade capitalista divide-se em duas classes, a burguesia e o proletariado.

⁸³ Muitas informações citadas sobre vida, obra e pensamento de Karl Marx fazem parte do acervo de disciplinas cursadas sobre este autor ao longo da graduação em ciências sociais e mestrado em ciência política.

Para Karl Marx, no sistema capitalista os antagonismos de classe são inevitáveis e tende ao abalo, numa ação revolucionária do proletariado à medida que este se conscientize da importância do seu papel na dinâmica da sociedade capitalista. Esta ação revolucionária que Marx vislumbra abalaria toda super-estrutura econômica, política, jurídica e ideológica.

Karl Marx diferente de Max Weber é um pensador otimista, ele enquanto humanista, acredita no homem e sua capacidade de ação e transformação da realidade social. Sua proposta de transformação da sociedade capitalista em sociedade socialista e posteriormente comunista, onde não haveria proprietário dos meios de produção, parte da noção do indivíduo enquanto *ser social*, e da possibilidade deste indivíduo tomar consciência deste fato. A partir deste momento seria revelada aos trabalhadores, a relação de exploração em que estão inseridos, e que unidos, todos os trabalhadores, organizados como classe social que partilha do mesmo sofrimento, haveria possibilidade da luta de classe romper com aquele sistema, aquela situação que se encontram e transformariam a sociedade e as relações dentro desta.

Marx olha o exemplo burguês para mostrar como o ser humano é capaz de transformar a sua realidade. Burguesia fora a classe oprimida no sistema feudal onde não havia possibilidade de mobilidade social, e esta servia aos nobres e ao clero com o pagamento de altos impostos. A revolução burguesa que ocorreu na Europa destruiu o antigo sistema feudal e modificou não apenas a economia, mas os valores, a cultura, e implantou além do sistema capitalista, a ideologia burguesa. A burguesia a partir da tomada de consciência que teve, fez sua revolução que foi um feito inédito na história da humanidade, sendo este exemplo burguês, uma demonstração da capacidade humana de transformar a história.

Karl Marx por ser um importante pensador para a Ciência Política, que se debruçou no estudo da sociedade capitalista, possui inúmeros intérpretes. Um de seus intérpretes nos possibilita observar o potencial de autor moderno que há em Marx, bem como o seu interesse na sociedade capitalista caminha lado a lado ao seu interesse pela modernidade. Este intérprete é Marshall Berman. Filósofo americano, marxista, que depois de anos dedicados ao estudo da teoria de Karl Marx escreveu dois livros, que são fundamentais para refletirmos sobre a modernidade. Os respectivos livros são *Tudo que é sólido desmancha no ar*, cujo título fora retirado de uma frase do livro *Manifesto do Partido Comunista* escrito por Karl Marx e Friedrich Engels em 1848, e *Aventuras no*

Marxismo. A partir destes livros de Marshall Berman é possível observar o interesse de Marx na modernidade e como ele viu a revolução burguesa como um exemplo na história que mostra a possibilidade de ação e revolução humana. De forma resumida, a capacidade humana de transformação. A burguesia para Marx é um exemplo da capacidade do ser humano como agente ou ator que tomando consciência de sua posição na sociedade pode lutar para modificá-la, transformá-la a seu favor.

Marshall Berman é um marxista extremamente sensível ao interpretar a obra de Karl Marx. Conta em detalhes no livro *Aventuras no Marxismo* como foi seu primeiro contato com o livro *Manuscritos econômicos-filosóficos* de Marx, e como esta obra o encantou e entusiasmou na juventude. Viu como Karl Marx se identificava com o Iluminismo e as grandes revoluções que levaram a seu acontecimento, ao mesmo tempo em que denuncia a sociedade de mercado que surgiu dessas revoluções, e é alimentada pelo Capitalismo. Berman se considera um humanista marxista e deixa claro neste belo livro, como aquelas idéias mexem com ele, por exemplo, quando afirma *as idéias que me fascinaram quarenta anos atrás ainda fazem parte de mim*⁸⁴. O que chamou atenção a Berman na obra de Marx foi a importância que este autor atribui ao indivíduo, e por este motivo, o socialismo proposto por Karl Marx seria a possibilidade de emancipação do ser humano. Uma emancipação que seria não apenas política, mas uma emancipação mais completa para homens e mulheres que aquela da proposta moderna, liberal. Marx *espera curar as feridas da modernidade por meio de uma modernidade ainda mais plena e profunda*⁸⁵.

Assim sendo, ainda segundo Berman, para Marx, *o capitalismo é terrível porque fomenta a energia humana, o sentimento espontâneo e o desenvolvimento humano com o único objetivo de esmagá-los, a não ser nos poucos vencedores que ocupam o topo*⁸⁶.

O olhar de Berman sobre Marx é que este era lutador em prol da democracia, mas seu dilema era que somente esta não seria capaz de acabar com a *miséria estrutural* que Marx apresenta em suas obras. Esta miséria humana seria o fato de homens e mulheres na sociedade capitalista moderna terem que transformar tudo que é seu, em algo a venda, transformar suas forças, vidas e intelecto em mercadoria. Esta sociedade se torna rude e gananciosa. O comunismo almejado por Marx era um comunismo *consciente*, os trabalhadores se entenderiam sua posição na sociedade. Para Marshall

⁸⁴ BERMAN, Marshall. *Aventuras no Marxismo*. São Paulo:Companhia das Letras, 2001, P.23.

⁸⁵ *Ibidem*, P.129.

⁸⁶ *Ibidem*, P.24.

Berman, esta noção em Marx, de que apenas conscientes os trabalhadores estariam prontos para tomar as rédeas de suas vidas e fazer a revolução, porque ele é antes de tudo um Iluminista, e como tal, acredita no humano.

O olhar de Marx e por isso seu entusiasmo – e não ceticismo como acontece em Weber – ao olhar a modernidade, é que ele vê esta sociedade de forma dialética. Pois ao mesmo tempo em que a sociedade capitalista debilita e empobrece os seres humanos, ela possibilita que se enriqueçam e inspirem-se espiritualmente. Marx com seu método citado acima, o materialismo histórico e dialético, faz uso dessa imaginação dialética, e chama atenção ao fato de que ao mesmo tempo em que a modernidade capitalista *tortura os trabalhadores*, para ele também os ensina e os mostra a possibilidade de transformação da sociedade e de suas vidas. Para Marx, o sofrimento sentido pelos trabalhadores é a matéria-prima, podemos assim dizer, que lhes possibilitará ter idéias e energias para se conscientizarem da situação de exploração em que se encontram e como são capazes de transformarem a realidade. O maior exemplo deste *poder* humano é a própria burguesia. Berman interpreta este entusiasmo de Marx como uma visão dialética, no sentido de que a sociedade burguesa ao mesmo tempo em que trata os homens e mulheres como objetos, desenvolve suas subjetividades. Os trabalhadores não vão buscar aqui tornarem-se burgueses, nem mesmo ricos, e Marx não tinha este desejo, mas transformar o sistema capitalista em outro, diferente, que permita aos indivíduos desfrutarem de uma nova vida, e a vida que Marx vislumbrava quando fazia suas análises era através da revolução proletária, a sociedade se tornar socialista para mais a frente tornar-se comunista. O comunismo proposto por Marx, na interpretação de Marshall Berman que aqui compartilhamos, é moderno no seu ideal de desenvolvimento humano como forma de vida boa, pois para Marx, *o desenvolvimento dos trabalhadores é a sina que lhes cabe*⁸⁷.

(...) *O indivíduo parcialmente desenvolvido, meramente portador de uma função social especializada, deve ser substituído pelo indivíduo plenamente desenvolvido, adaptável a várias atividades, pronto para aceitar qualquer mudança de produção, o indivíduo para quem as diferentes funções sociais que desempenha são apenas formas variadas de livre manifestação dos seus próprios poderes, naturais e adquiridos*⁸⁸.

⁸⁷ Ibidem, P.29

⁸⁸ MARX, Karl *apud* BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, P. 121.

O marxismo que inspirou Berman desde a sua juventude é o marxismo mais humano, mais preocupado com o ser humano e suas potencialidades, por isso ele chama de *humanismo marxista*, já que era uma alternativa ao capitalismo niilista, que seria o capitalismo burguês e seu caráter destrutivo, com impulsos anárquicos, desmedidos e explosivos – que fora chamado algum tempo depois de niilismo⁸⁹ –, estes impulsos são identificados por Karl Marx na análise da sociedade burguesa, e a forma banal da economia de mercado.

*O humanismo marxista pode ajudar as pessoas a se sentirem “em casa” na história, ainda que seja uma história que as machuque. Pode mostrar-lhes como mesmo os massacrados pelo poder podem ter o poder de lutar contra o poder; como mesmo os sobreviventes da tragédia podem vir a fazer história. Pode ajudar as pessoas a se descobrirem como “seres humanos ricos” com “necessidades humanas ricas”, e mostrar-lhes que têm muito mais potencial do que pensavam. Pode ajudar novas gerações a imaginar novas aventuras e instigar a força de seu desejo de mudar o mundo, de modo que venham não só a fazer parte do mix, como também a fazer parte da mixagem.*⁹⁰

O *Manifesto do Partido Comunista* é a obra de Marx que Berman destaca nos seus dois livros aqui analisados. Nesta obra é possível observar Marx como autor preocupado com a modernidade, de fato um humanista. Não sem motivo, uma das frases preferidas de Karl Marx era *Tudo que é humano me interessa*⁹¹, frase do dramaturgo romano Terêncio. Ora, esta não é qualquer frase, é certo que todos nós somos humanos, mas afirmar que tudo no ser humano nos importa significa dizer que o que há de melhor, mas também o que há de pior nos seres humanos nos interessa. Por isso é possível então observarmos que Marx ao atacar o capital, ele não deseja com o socialismo que os indivíduos se anulem, mas que tenham uma vida melhor. O sonho do

⁸⁹ “Impulsos que Nietzsche e seus seguidores atribuirão a traumas cósmicos, tais como a morte de Deus. O termo surge na própria geração de Marx: foi cunhado por Turgueniev como o mote de Bazarov, o herói mais radical (mas, na verdade, um tanto “positivo”) de seu romance ‘Pais e filhos’ (1861). É elaborado de forma mais séria por Dostoiévski em ‘Notas do subterrâneo’ (1864) e ‘Crime e castigo’ (1866-7). O tema perpassa todos os escritos de Nietzsche, mas é explorado em mais detalhe e profundidade em ‘A vontade de potência’ (1885-8), principalmente no Livro Um, ‘O niilismo europeu’. Raramente se menciona, mas vale notar que Nietzsche considera a política e a economia modernas profundamente niilistas”. BERMAN, Marshall. *Aventuras no Marxismo*. São Paulo:Companhia das Letras, 2001, P. 132.

⁹⁰ BERMAN, Marshall. *Aventuras no Marxismo*. São Paulo:Companhia das Letras, 2001, P.32.

⁹¹ Agradeço a citação da frase ao Professor Luís Carlos Fridman.

comunismo pode ser traduzido como o sonho de uma vida melhor e mais feliz para todos os seres humanos.

Desta forma, é (...) *importante perceber que Marx não estava atacando o dinheiro – que todo mundo, nas sociedades modernas, precisava para sobreviver –, mas o capital, uma força social caracteristicamente moderna, detida e controlada por pouquíssimos*⁹². Marx enquanto humanista, que não descarta o que é humano, não desejava anular o eu de cada indivíduo. O interesse pessoal dos indivíduos é necessário para a revolução que Marx vislumbrava. Sem um desejo capaz de mover cada indivíduo na esperança de que é possível modificar a realidade, não há possibilidade de revolução.

O *Manifesto* é uma obra que foi escrita por Karl Marx e seu amigo e companheiro de luta política Friedrich Engels. Esta obra tem um caráter mais panfletário que obra científica. Nesta obra, os dois autores conseguem chamar atenção ao caráter efêmero da sociedade burguesa moderna. Como o marxista Marshall Berman enfatiza, esta obra nos mostra o caráter moderno que há em Marx.

Engels é quem deixa claro aos leitores, no prefácio de 1883 que o pensamento essencial no *Manifesto* é que a base política e intelectual de cada época é constituída pela produção econômica e a estrutura social que dela decorre. *Toda a história tem sido uma história de luta de classe, de lutas entre as classes exploradas e as classes exploradoras, entre as classes dominantes e as classes dominadas, nos diferentes estágios do desenvolvimento social*⁹³. Esta frase do prefácio é confirmada mais a frente no texto, quando o exemplo burguês é citado aos leitores para que se atentem ao fato de que também a burguesia já foi classe social subjugada e que assim como ela tomou consciência da situação de exploração e sofrimento em que se encontrava, e fez a revolução tornando-se classe dominante no novo sistema social, o capitalista, é possível aos trabalhadores se conscientizarem da exploração que sofrem e da possibilidade que tem juntos de transformarem a realidade, fazendo a revolução socialista que mudaria não apenas a economia e o modo de produção, mas toda a sociedade e transformaria a vida de homens e mulheres em todo o mundo.

A primeira parte do *Manifesto* apresenta de forma resumida a história da revolução burguesa, que pode ser chamada também de história do processo de

⁹² BERMAN, Marshall. *Aventuras no Marxismo*. São Paulo:Companhia das Letras, 2001, P.113.

⁹³ Prefácio à edição alemã de 1883. Escrito por Engels para a edição alemã do *Manifesto do Partido Comunista*.

modernização. Marx não apenas descreve, mas narra passo a passo as transformações advindas com a revolução burguesa, e como estas transformaram não apenas o modo de produção mas toda as esferas da sociedade.

Da narrativa de Marx, Berman extrai um aprendizado para a vida, ao afirmar que no *Manifesto* viu como *o sofrimento podia ser uma fonte de crescimento e satisfação, como o pensamento radical podia escapar do desânimo e do dualismo e reunir energia e visão para melhores tempos*⁹⁴. Para Berman a força e originalidade do materialismo histórico de Marx estão no que ele chama de luz, que pode ser interpretado como esclarecimento sobre a *vida espiritual moderna*, ou seja, Marx era um autor que enxergava a modernidade como um tempo de sofrimento para o ser humano, embora diferente de Weber, que em seu ceticismo via um caminho sem possibilidade, que levaria homens e mulheres na modernidade para uma vida onde a burocracia estaria em todas as esferas. Marx ao contrário, via o sofrimento da classe trabalhadora que tem seu trabalho explorado e desvalorizado, como sofrimento que possibilita mudança. Neste sentido, a história da humanidade lhe permitia ser otimista, a história da burguesia, que se tornou de classe explorada à classe exploradora, lhe mostrava como é possível aos seres humanos transformarem suas histórias e até mesmo a história da humanidade.

A lógica capitalista de busca desenfreada por lucro tem como interesse maior transformar o dinheiro em riqueza, para ser investido e se tornar capital, esta lógica transforma a vida numa constante agitação e correria atrás de dinheiro e lucro. Marx observa que uma das principais características modernas é a ação, é esta que posta no trabalho gera riqueza, mas no capitalismo esta riqueza não vai para as mãos daqueles que trabalharam para criá-la, os trabalhadores. Marx vê no trabalho não alienado, na tomada de consciência desta classe, a possibilidade de ação transformadora, onde a riqueza voltaria para as mãos dos trabalhadores.

Este cenário observado por Marx, na interpretação de Berman tem como pano de fundo a modernidade. O cenário moderno que caminha lado a lado com o capitalismo não foi esquecido por Marx, pelo contrário, ele era um autor atento à modernidade. Um autor moderno que via no trabalho a possibilidade de emancipação dos trabalhadores.

A frase que deu título à obra de Marshall Berman, *tudo que era sólido e estável se esfuma, tudo o que era sagrado é profanado, e os homens são obrigados finalmente a*

⁹⁴ BERMAN, Marshall. *Aventuras no Marxismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, P.115.

*encarar com serenidade suas condições de existência e suas relações recíprocas*⁹⁵, deixa transparente o olhar dramático de Marx sobre a modernidade. De acordo com Berman, a passagem que afirma que *tudo que é sagrado é profanado* demonstra toda a complexidade moderna, porque trabalha segundo ele com a dimensão do tempo num dilema humano que estava acontecendo quando Marx escrevia, ou seja, todos os valores culturais, sociais, bem como as instituições estavam se esfumando e sendo transformados ao modo de vida burguês, e mais ainda, os indivíduos somente se auto-compreenderiam se olhassem para aquilo que não existe mais, somente num encontro com a realidade. Marx estava atento a estas transformações e tinha enquanto humanista consciência do alto custo que a vida moderna teria para os seres humanos, e é para este encontro, para este abrir os olhos que Marx chama atenção dos homens e mulheres da modernidade sobre a realidade à sua volta. Ele mostra como o capitalismo tornou a vida moderna acelerada, num ritmo que muda e transforma toda a realidade o tempo todo, assim como muda a vida dos homens e mulheres pós-modernos. E é somente porque desempenhou o primeiro papel revolucionário na história da humanidade que a burguesia recebe tantos elogios de Marx, no *Manifesto*.

Embora Marx reconheça o papel que a burguesia desempenhou na história da humanidade, ele não deixa de apontar o lado obscuro dos seus feitos, desta nova sociedade capitalista moderna, criada pelas mãos burguesas. O dilema é que ao mesmo tempo em que os burgueses querem ter o controle da política e da cultura moderna, tudo que eles constroem, é construído para ser destruído, tudo é feito para num curto espaço de tempo ser substituído e este processo prosseguir. O principal objetivo burguês é o lucro, e para alcançar este fim, é preciso que haja o que vender, por isso, tudo é transformado em mercadoria, até mesmo as vidas humanas, e não existe nesta sociedade nenhum constrangimento em fazer a vida dos outros de mercadoria, no caso os trabalhadores que servem aos burgueses, nesse sistema de busca incansável por lucro.

Onde quer que tenha conquistado o poder, a burguesia calcou aos pés as relações feudais, patriarcais e idílicas. Todos os complexos e variados laços que prendiam o homem feudal a seus “superiores naturais” ela os despedaçou sem piedade, para só deixar subsistir, de homem para homem, o laço do frio interesse, as duras exigências do “pagamento à vista”. Afogou os fervores sagrados do êxtase religioso, do entusiasmo cavalheiresco, do sentimentalismo pequeno-

⁹⁵ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Obras escolhidas, volume 1. São Paulo: Editora Alfa-Omega, s/d, P.24.

*burguês nas águas geladas do cálculo egoísta. Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca; substituiu as numerosas liberdades, conquistadas com tanto esforço, pela única e implacável liberdade de comércio. Em uma palavra, em lugar da exploração velada por ilusões religiosas e políticas, a burguesia colocou uma exploração aberta, cínica, direta e brutal*⁹⁶.

A burguesia reduziu todas as relações em relações monetárias e da mesma forma como tudo que é criado pela burguesia é descartado, também as relações humanas, ou seja, também a relação entre os indivíduos são tidas como mercadorias. A liberdade no sistema capitalista burguês, não é uma liberdade capaz de proporcionar emancipação a homens e mulheres, é apenas liberdade de comércio, liberdade de compra e venda, liberdade de ter relações monetárias. Neste sentido, um aspecto importante da sociedade burguesa é o caráter de efemeridade, porque da mesma forma que os monumentos e mercadorias criados pelos burgueses são descartáveis, tudo mais também é descartável, tudo é feito para ser substituído, ser usado e descartado, para que o sistema continue funcionando. O mais surpreendente não é a facilidade com que os burgueses destroem suas próprias construções, mas o fato de que todas estas são feitas para serem destruídas.

Berman atenta sobre o que Karl Marx chama de perda do halo. Este para Marx é o símbolo primordial da experiência religiosa, a experiência de algo sagrado, porque para ele o capitalismo torna a vida dessacralizada. Todas as profissões foram transformadas em assalariadas, bem como as relações familiares que nas palavras de Marx perderam o lado sentimental e foram transformadas em simples relações monetárias.

A burguesia despojou de sua auréola todas as atividades até então reputadas e veneráveis e encaradas com piedoso respeito. Do médico, do jurista, do sacerdote, do poeta, do sábio fez seus servidores assalariados.

*A burguesia rasgou o véu de sentimentalismo que envolvia as relações de família e reduziu-as a simples relações monetárias*⁹⁷.

⁹⁶ Ibidem, p. 23-24.

⁹⁷ Ibidem, P.24.

O halo para Marx, na explicação de Marshall Berman, é o elemento que divide a vida entre sagrado e profano, ou seja, é o que fornece valor simbólico, fazendo uso de Bourdieu apenas para ilustrar que tudo que tinha algum valor, não monetário, mas de respeito, de importância, autoridade, ou seja, valor, não sendo este necessariamente medido e calculado em dinheiro, é destruído. Por isso Marx afirma que *tudo o que é sagrado é profanado*, e faz ainda questão de chamar atenção aos profissionais e intelectuais modernos, porque na interpretação de Berman que nós compartilhamos, estes são os únicos que acreditam que possuem uma espécie de chamado, de vocação e que por isso seus trabalhos tem um ar sagrado que outras profissões não tem. Marx abre os olhos destes profissionais, e os mostra como também os intelectuais não passam de trabalhadores assalariados, membros da moderna classe trabalhadora, o proletariado. Pois assim como os demais trabalhadores são separados do fruto de seu trabalho que são postos à venda, o intelectual também é afastado do fruto do seu conhecimento, que na sociedade burguesa, capitalista também passa a ser vendido.

O que chama atenção de Marx está no fato da burguesia criar e não desfrutar, esta é sua perplexidade. Desta forma, quando ele afirma no *Manifesto* que a moderna sociedade burguesa é como um feiticeiro que não consegue mais controlar os feitiços que ele mesmo invocou, de acordo com Berman, Marx nos apresenta uma imagem contrária ao que se imagina da sociedade moderna, herdeira do Iluminismo, ou seja, esta sociedade não é tão prática e racional quanto se apresenta, e tanto quanto todos imaginam. Marx apresenta os burgueses como eles não querem ser apresentados, *apontando para as profundezas que eles negam*. Da mesma forma, estas imagens apresentam a vida moderna com uma sensação de assombro. Sua crítica, portanto, não está na modernidade, mas na banalidade da vida, neste novo tipo humano, nesta moral burguesa que cria, mas não desfruta porque sua lógica é aquisitiva, sua busca é apenas por lucro. Ou seja, embora sejam revolucionários, a própria burguesia se limita.

Cabe aqui ressaltar que o interesse de Marx não está nos objetos criados pela burguesia, mas no processo pelo qual a burguesia fez sua revolução. Seu interesse, portanto, está nas forças, na potencialidade humana de organizar e reorganizar sua história, e neste caso também a história da humanidade. *Marx não gasta muito tempo com invenções ou inovações específicas em si (...) o que o comove é o processo ativo e gerativo por meio do qual uma coisa leva a outra, sonhos metamorfoseiam-se em plantas-baixas e fantasias em balancetes, as idéias mais estratosféricas e extravagantes*

*são postas em ação (...) e incitam e nutrem uma nova forma de vida e de ação.*⁹⁸ Os burgueses provaram que é possível modificar o mundo, a partir da ação organizada, mostraram a potencialidade humana de ação e transformação, e nesta ação revolucionária para Marx está o seu fim. A forma como Marx descortina o que há por trás de toda transformação de desenvolvimento tecnológico e industrial da revolução burguesa, mostra como se afastaram de sua criatividade inicial que o fizeram transformar o mundo, são alienados em relação ao abismo *moral, social e psíquico gerado por esta mesma criatividade*⁹⁹.

O aspecto trágico na revolução burguesa é que o único interesse burguês é ganhar dinheiro, acumular e trabalhar nesta atividade para gerar cada vez mais lucro, e acumular cada vez mais. Desta forma, apesar de tudo que a burguesia criou, todos os seus feitos são apenas meio para atingir o único fim que de fato lhes interessa, que é cada vez ganhar mais e mais dinheiro. Por isso, a necessidade de constante mudança, construção e reconstrução.

A burguesia desempenhou na história um papel eminentemente revolucionário.

*Onde quer que tenha conquistado o poder, a burguesia calcou aos pés as relações feudais, patriarcais e idílicas. Todos os complexos e variados laços que prendiam o homem feudal a seus “superiores naturais” ela os despedaçou sem piedade, para só deixar subsistir, de homem para homem, o laço do frio interesse, as duras exigências do “pagamento à vista”. Afogou os fervores sagrados do êxtase religioso, do entusiasmo cavalheiresco, do sentimentalismo pequeno-burguês nas águas geladas do cálculo egoísta. Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca; substituiu as numerosas liberdades, conquistadas com tanto esforço, pela única e implacável liberdade de comércio. Em uma palavra, em lugar da exploração velada por ilusões religiosas e políticas, a burguesia colocou uma exploração aberta, cínica, direta e brutal*¹⁰⁰.

A burguesia reduziu e transformou todos os laços em relações monetárias no entendimento de Marx e Engels. Suas realizações mereceram ser citadas por estes porque a burguesia foi a primeira a provar o que pode realizar a atividade humana. Para ela continuar existir é necessário que o sistema esteja em constante movimento e

⁹⁸ BERMAN, Marshall. *Aventuras no Marxismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, P.122.

⁹⁹ BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, P. 124.

¹⁰⁰ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Obras escolhidas, volume 1. São Paulo: Editora Alfa-Omega, s/d, P.24.

mudança, ou seja, os instrumentos de produção, as relações de produção, e da mesma forma, todas as relações sociais¹⁰¹. A burguesia é uma classe dominante *que tem interesse não só na mudança, como na crise e no caos*¹⁰². Nas palavras de Marx e Engels, o que caracteriza a época burguesa que aqui podemos chamar de época moderna é *essa subversão contínua da produção, esse abalo constante de todo o sistema social, essa agitação permanente e essa falta de segurança*¹⁰³. Estas são características que nenhuma outra época na história da humanidade apresentou, que a sociedade burguesa, moderna, tem um caráter volátil e efêmero, sendo que a contradição está no fato de que a constante perturbação, agitação, e incerteza, ser na verdade o que fortalece esta sociedade, ao invés de a subverterem, pois qualquer desastre ou catástrofe é uma oportunidade para construção, criação, inovação e assim, é uma oportunidade lucrativa.

É possível afirmar então que o quê assusta e assombra a classe burguesa é um mundo sólido e estável. Seu único medo é o de viver uma vida numa sociedade estável, porque estabilidade e constância podem significar a morte. No pensamento de Marx esta contradição pode levar a um final feliz para homens e mulheres que são submetidos a este mercado em que vendem sua força de trabalho, seu intelecto, sua criatividade e suas vidas, porque o desenvolvimento industrial moderno irá *ruir os alicerces sob o qual a burguesia produz e se apropria dos produtos*. Afinal, num mundo onde tudo é volátil e passageiro, como a forma de vida capitalista pode se manter estável?

A burguesia fez sua revolução, tornou-se classe dominante, chamou seu modo de vida de civilizado, racional e moderno, obrigando diversas nações adotarem o modo burguês de produção, que é um modo que transforma não apenas as relações econômicas, mas todas as relações sociais, a fim de que todos os países se tornassem o que o sistema capitalista burguês compreende por civilização. Mas para Marx, a burguesia não tem controle do que irá acontecer com seu futuro, pois para ele esta sociedade assemelha-se a um feiticeiro que não tem mais o controle do próprio feitiço, não consegue controlar as potências internas que pôs em movimento com suas palavras mágicas, porque as mesmas armas que a burguesia utilizou para acabar e se sobrepor ao sistema feudal serão usadas contra ela, ou seja, seus feitos servem de exemplo às demais classes sociais, no caso o proletariado. *A burguesia produz, sobretudo seus próprios*

¹⁰¹ Ibidem, P. 24.

¹⁰² BERMAN, Marshall. *Aventuras no Marxismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, P. 125.

¹⁰³ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Obras escolhidas, volume 1. São Paulo: Editora Alfa-Omega, s/d, P.24

coveiros. Sua queda e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis¹⁰⁴. O fim da burguesia está no exemplo que ela deu a humanidade de possibilidade de ação revolucionária, ao mesmo tempo em que transforma este caráter de mudança em mercadoria, deixa de acreditar na possibilidade de revolução, naquilo que a impulsionou, perde sua criatividade e transforma todo seu potencial em mercadoria.

Pensamos que a modernidade sonhada pelos indivíduos não é a modernidade que aconteceu; que transformou a vida e todas as relações humanas em banais e fluidas. As personalidades e vidas dos indivíduos na modernidade têm de se adaptarem a agitação da vida moderna, é preciso não apenas saber lidar com mudanças, mas ansiar por elas e deixar de lado tudo que tem caráter fixo e duradouro, porque o que a sociedade moderna oferece são constantes alterações e mudanças.

Que tipo de gente essa revolução permanente produz? Para que as pessoas, qualquer que seja a classe, sobrevivam na sociedade moderna, é preciso que suas personalidades assumam a mesma forma fluida e aberta desta sociedade. As mulheres e homens modernos têm de aprender a ansiar pela mudança (...) têm de aprender a não ansiar nostálgicamente pelas “relações fixas e rapidamente solidificadas” do passado real ou fantasiado, mas ter prazer com a mobilidade, a vicejar com a renovação, a desejar com ansiedade as futuras alterações que venham ocorrer em suas condições de vida e em suas relações com as outras pessoas¹⁰⁵.

A cultura na sociedade moderna é um adestramento que transforma os homens em máquinas¹⁰⁶. Ele sabia que o capitalismo burguês transformava as mentes, corações, modos de agir, viver e sentir no mundo. Ao reduzir todas as relações em acordos monetários uma nova moral é soberana nesta sociedade, a moral do lucro, do consumo, que valoriza o que é efêmero, volátil, que do sistema de produção, da ciência e tecnologia passaria para todas as dimensões da vida humana, nesta sociedade, portanto, um novo tipo de indivíduo é criado.

Assim, apesar de todas as suas invectivas contra a economia burguesa, Marx abraça entusiasticamente o tipo de personalidade que essa economia produziu. O problema do capitalismo é que, aqui como em toda parte, ele destrói as possibilidades humanas que cria. Ele fomenta (...) o autodesenvolvimento de todos; mas as pessoas só

¹⁰⁴ Ibidem, P.31.

¹⁰⁵ BERMAN, Marshall. *Aventuras no Marxismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, P. 125.

¹⁰⁶ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Obras escolhidas, volume 1. São Paulo: Editora Alfa-Omega, s/d, P.34.

podem desenvolver-se de formas restritas distorcidas. Os traços, impulsos e talentos que o mercado pode utilizar são impelidos (...) a desenvolver-se, depois sugados desesperadamente até não sobrar mais nada; tudo mais que existe dentro de nós, tudo que não é comercializável, é severamente reprimido, ou murcha por falta de uso, ou nunca chega a ter a oportunidade de vir à tona¹⁰⁷.

A crítica de Marx é a trivialidade da vida como ela se apresenta na sociedade capitalista moderna, e não à modernidade, porque ele percebeu a revolução que a burguesia foi capaz de fazer, a transformação social, econômica, cultural e ideológica, sua ação revolucionária na história humana, mas também reconheceu neste modelo capitalista a perversidade.

A classe trabalhadora tem a aprender com a burguesia a possibilidade de ação humana revolucionária. *Os aprendizes de feiticeiro, os membros do proletariado revolucionário, estão fadados a arrancar o controle das forças produtivas modernas das mãos da burguesia (...) Quando isto acontecer, transformarão essas forças sociais voláteis e explosivas em fontes de beleza e alegria para todos e levarão a trágica história da modernidade a um final feliz¹⁰⁸.*

Vemos assim que os clássicos da ciência política, Max Weber e Karl Marx estavam atentos ao seu tempo e cada um com seu olhar, viu que a vida moderna não daria ao seres humanos a sonhada emancipação e felicidade, ao contrário transformaria os homens e as relações em mercadorias e os homens e mulheres passariam a viver num *cárcere de ferro*. Não querendo aqui ser pessimista como Weber, mas como cientista social unindo teoria e realidade, o que Marx vislumbrou não ocorreu, a revolução proletária não aconteceu, os trabalhadores não se conscientizaram de sua força e não se uniram para transformar o sistema capitalista, ao contrário, o capitalismo continuou e o que vemos hoje é a exacerbação de todo este processo moderno apresentado aqui através das reflexões de Marx e Weber, vivemos hoje, portanto a chamada pós-modernidade.

O trágico é que se a modernidade já transformava os indivíduos em mercadorias, a pós-modernidade reduziu homens, mulheres e crianças em consumidores como veremos a frente. Não queremos aqui concordar com o lema do *fim da história*,

¹⁰⁷ BERMAN, Marshall. *Aventuras no Marxismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, P. 125. P.125-126.

¹⁰⁸ *Ibidem*, P.135.

inclusive porque acreditamos que o sistema capitalista não permanecerá para sempre, mas também não vislumbramos uma revolução como a que Marx previu.

O que virá após o sistema capitalista ainda é uma incógnita, mas até que algo se transforme, nos deparamos com uma sociedade fria, volátil, efêmera, consumista, individualista, que reduz a felicidade ao dinheiro e que não afastou da vida dos indivíduos o medo e o sofrimento, mas ao contrário, podemos dizer que outros medos e sofrimentos surgiram. Nossa intenção aqui é produzir reflexão, pois infelizmente não vislumbramos saída para a vida pós-moderna.

Nosso interesse é denunciar que algo não vai bem, que os indivíduos em sua maioria estão apáticos e conformados em serem meros trabalhadores em troca do dinheiro que ganham para consumir, aqueles que assim conseguem, pois a maioria tem passado a vida inteira atrás de ser o consumidor que a pós-modernidade tem feito homens e mulheres desejarem ser.

3- DA MODERNIDADE PARA A PÓS-MODERNIDADE: TRANSFORMAÇÕES NO SÉCULO XX

Max Weber e Karl Marx estavam atentos às mudanças e transformações do seu tempo. Como vimos anteriormente, fizeram profundas análises sócio-políticas sobre a época em que viveram, e as transformações sociais ocorridas com a modernidade. Do auge da modernidade no século XIX, derivam as argutas análises de Karl Marx e Max Weber. O que os chamou atenção, era o entusiasmo daquela época com a idéia de progresso, e o que de fato se configurava enquanto vida moderna e civilizada. Seus trabalhos derivam das inquietações e perplexidades com aquelas transformações. Estes autores clássicos da ciência política, estavam atentos ao tempo em que viviam, perceberam que aquelas mudanças, que aquele modo de vida, a modernidade, não era capaz de corresponder às expectativas humanas.

Entendemos que é necessário à ciência política do século XXI, assim como os clássicos da disciplina, estar atenta ao tempo em que vivemos; às transformações que tem ocorrido nos últimos anos, às decisões econômicas cada vez mais rápidas, a introdução da informática na vida e no modo como as pessoas trabalham e se relacionam, a noção de tempo e espaço que se transformou. As mudanças hoje acontecem ao tempo de uma mensagem eletrônica.

Voltando rapidamente para o século XIX, podemos observar como os indivíduos daquele século, por exemplo, vivenciaram a modernidade, o *ser moderno*, que na Europa, já desde fins do século XVIII, se colocava de forma inexorável para os destinos da humanidade¹⁰⁹.

No exato momento histórico em que o capitalismo na Europa encontrava-se numa terrível crise, e que se, por um lado, apontava para o desenvolvimento, expansão da produção, urbanização e embelezamento dos principais centros urbanos, como Londres e Paris, por outro, produzia intensamente a miséria, a fome, a exclusão social, a marginalização social, a produção de guetos e aglomerados urbanos.

¹⁰⁹ FERREIRA, Flávia Mendes e SERRA, Carlos Henrique Aguiar *Medo e Pathos: O indivíduo na (pós)-modernidade*. Programa do III Congresso Internacional e IX Congresso Nacional de Psicopatologia Fundamental. Niterói, 2008. São Paulo: AUPPF, 2008. v. 1.p.1-11.

A questão a refletir é como os sonhos modernos, a modernidade e suas promessas, rapidamente produziram discursos e tentativas práticas de homogeneização e controle, de um mundo não mais visto como determinado por poderes divinos ou sobrenaturais. Como vimos anteriormente, Marx estava atento a este caráter *exportador* do capitalismo, que *vendeu* para o mundo seu modo de produção, de viver e pensar, sua ideologia como forma de civilização e modernização que levaria ao progresso. Ou seja, a modernidade era a possibilidade humana de interferir no mundo, a possibilidade de transformar utopias em realidade.

Assim como os pensadores clássicos da ciência política estavam atentos à modernidade, e às transformações de sua época, o mundo contemporâneo também precisa ser analisado, as novas transformações políticas, sociais e culturais demandam novas análises e olhares.

Os cientistas políticos da atualidade não podem escapar da difícil tarefa de tentar dar conta das mudanças que marcam a história ocidental desde a segunda metade do século XX, as mudanças da sociedade de produção para a sociedade do consumo – e do desemprego – da passagem do mundo político dos dois blocos e da guerra fria, para o mundo após a queda do muro de Berlim; da passagem do mundo dos padrões culturais claros para o das *identidades plurais*.

Até alguns anos atrás existiam movimentos com repercussões mundiais, por exemplo, o movimento feminista, movimento estudantil, os movimentos contra a guerra do Vietnã, entre tantos outros, que nos fazem afirmar que existiam várias ideologias. Hoje esta possibilidade não é apresentada, os movimentos sociais perderam força. A pergunta que nós fazemos é por que e como ocorreram tais mudanças?

Entendemos que a modernidade fez muitas promessas, de liberdade e segurança, apostou na ciência que se desenvolvia naquele início dos tempos modernos, mas o que se configurou enquanto vida moderna está longe daquele sonho de vida segura e previsível.

Alguns anos atrás, os sofrimentos e penúrias eram experimentados coletivamente e politizados nos sindicatos, partidos e movimentos. Na sociedade contemporânea, temos observado que existe uma hiper-individualização¹¹⁰, o sofrimento

¹¹⁰ Não queremos aqui afirmar o fim dos movimentos políticos, ou a despolitização de partidos e sindicatos, mas chamar atenção para o aspecto individualista da sociedade em que vivemos que incentiva homens e mulheres a resolverem seus problemas individualmente, tornando o interesse em participar de movimentos sociais menor.

hoje é privado e não se torna mais movimento político. Cada indivíduo tenta resolver seus sofrimentos e problemas individualmente, e inclusive, culpa-se por seu próprio fracasso, a partir do momento que o discurso do capitalismo neo-liberal é que as oportunidades estão postas para todos e basta ter força de vontade, e trabalhar intensamente que os sonhos serão alcançados e vividos, quando na verdade sabemos que as oportunidades não são iguais para todos os indivíduos nesta sociedade pós-moderna que vivemos, por isso, a tendência das pessoas em se culparem por seu próprio fracasso. Além disso, as relações sociais são mais dispersas e individualizadas que a alguns anos atrás. A tendência é que os indivíduos preocupem-se apenas com a resolução da infelicidade que se opera na vida privada. Vivemos um tempo sem utopias, onde os indivíduos são pouco receptivos a qualquer ideologia. É o predomínio da ideologia niilista, termo que surge na geração de Karl Marx, e que perpassa todos os escritos de Nietzsche.

Vários autores e estudiosos tem observado e analisado as transformações que estamos apontando, principalmente na área de ciências sociais. Estes autores têm observado que antigas certezas estão se transformando em dúvidas, e por isso, vários tem se dedicado à tentativa de explicar a nova realidade mundial.

É possível observar três correntes teóricas que se dedicam a análise da nossa época e suas transformações. São elas as teorias pós-modernas, as teorias da modernização reflexiva e a teoria da revolução da tecnologia da informação. As autoras Carla Faria Leitão e Ana Maria Nicolaci da Costa¹¹¹ nos ajudam na compreensão e distinção da interpretação de cada autor¹¹².

¹¹¹ LEITÃO, Carla Faria e COSTA, Ana Maria Nicolaci da. *A psicologia no novo contexto mundial*. Revista Estudo de Psicologia, vol.8. n.3. Natal Setembro / Dezembro 2003.

¹¹² De acordo com as autoras, as teorias pós-modernas se originaram no campo da arte e da literatura na década de 1960, mas se difundiram no meio acadêmico a partir do livro de Jean-François Lyotard, *A condição pós-moderna*, quando é possível afirmar que o pós-modernismo se consolidou na academia. As obras que analisam a contemporaneidade são muito abrangentes, e por isso, é possível dentro das teorias pós-modernas apontarmos duas posições principais. Uma que se refere a discussão acerca das condições contemporâneas de produção de conhecimento, tendo Lyotard e segundo Leitão e Costa, mais recentemente também o filósofo Gianni Vattimo como seus representantes mais significativos. Estes autores fornecem uma visão mais ampla da pós-modernidade a partir da comparação das condições de produção científica da modernidade e da pós-modernidade. Para Lyotard embora a modernidade fosse um período histórico em que o mundo era considerado complexo, as percepções eram organizadas a partir de sistemas teóricos totalizadores, chamados por ele de *grandes relatos*, onde buscava-se a previsibilidade de fenômenos e a objetividade e progresso da ciência. Ou seja, havia um projeto, de organização, de progresso, de desenvolvimento da ciência. Para Lyotard atualmente vivemos num mundo fragmentado, complexo e imprevisível. Discursos científicos unificados na pós-modernidade não servem mais para descrever o mundo, pois o conhecimento pós-moderno seria composto de pequenos relatos. (Ibdem).

Nossa análise sobre a pós-modernidade se concentra mais nas condições de produção da ordem capitalista, por isso Harvey, Bauman e Jameson são mais utilizados. No entanto, consideramos relevante esclarecer o posicionamento de cada teoria pós-moderna, pois embora todas as teorias e autores partilhem da concepção que algo mudou nos últimos anos, existem ênfases diversas. Estes autores fazem uso de conhecimentos e conceitos modernos para pensarem a pós-modernidade.

David Harvey, Zygmunt Bauman e Fredric Jameson, de acordo com Carla Faria Leitão e Ana Maria Nicolaci da Costa, dão ênfase em seus estudos às condições de produção da ordem capitalista. Estes autores, que são influenciados pelo marxismo partem da crítica à concepção de *fragmentação* do mundo pós-moderno, que é o argumento de Lyotard, pois para Bauman, Harvey e Jameson, a complexidade e fragmentação pós-moderna não excluem nem uma possível historicidade e uma lógica global de compreensão¹¹³. Vale salientar, que estes autores concordam com Lyotard no que diz respeito a ruptura histórica entre modernidade e pós-modernidade, mas tentam construir categorias globais para dar sentido à época pós-moderna, consideram o modo de produção capitalista como o principal objeto de análise, deixando as condições pós-modernas de construção de conhecimento em segundo plano.

Deste grupo de autores, Fredric Jameson é o primeiro a trabalhar nesta direção citada acima. Para ele a pós-modernidade é uma época do capitalismo tardio, regido por uma lógica de funcionamento global, que interfere em diversas esferas da vida dos indivíduos. Para Jameson, o sentido pós-moderno, é aquilo que ele chama de lógica cultural do capitalismo tardio, que significa que a esfera cultural é uma extensão da economia, isso porque a esfera econômica se expandiu para todos os níveis da vida, inclusive para a esfera cultural. A cultura deixou de ser uma expressão autônoma, isso porque a expansão do capitalismo estruturou o capitalismo em torno do consumo de bens materiais, de informação e de cultura¹¹⁴.

David Harvey também analisa a pós-modernidade a partir da teoria marxista e suas reflexões aproximam-se de Jameson. Para ele, o sistema de produção contemporâneo, não é mais como era na modernidade, racional, uniforme e

Já a segunda posição se concentra nas condições de produção da ordem capitalista contemporânea, onde situam-se autores que tiveram forte influência da teoria marxista como David Harvey, Zygmunt Bauman, Fredric Jameson, Terry Eagleton, Perry Anderson e Richard Sennett.

¹¹³ Ibidem, p.7

¹¹⁴ JAMENSON, Fredric. *Pós-modernismo: A lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo. Editora Ática, 2007.

padronizado, quando o trabalhador se especializava em uma das etapas produtivas e ao final, um mesmo produto era produzido em série; mas no sistema pós-moderno, o trabalhador passou a desempenhar diversas funções e as tarefas são menos demarcadas, a produção é mais flexível.

Então, para Harvey, de acordo com Leitão e Costa, a lógica pós-moderna de produção é flexível, ágil e passível de constantes modificações. O que contribui para o aumento do consumo de forma intensa como nunca se viu na História da humanidade, por isso, a sociedade pós-moderna é considerada uma sociedade que se organiza em torno do consumo¹¹⁵.

Vimos assim que o consumo é uma categoria de análise importante para compreensão da sociedade pós-moderna, sendo Zygmunt Bauman o autor marxista pós-moderno que mais se detém a esta categoria, pois para ele esta é considerada fator central na organização da sociedade pós-moderna. Bauman entende que o consumo existiu em outras épocas e sociedades, mas na sociedade pós-moderna existe uma ênfase primordial a este aspecto. *Os membros da sociedade moderna definiam suas redes de sociabilidade em torno da capacidade de produção. Já na pós-modernidade, a organização social se dá mais pela capacidade e pelo desejo de consumir do que pelo que cada um de seus membros produz*¹¹⁶.

Um ponto de discordância entre os analistas sociais e políticos das teorias pós-modernas é a questão do desenvolvimento tecnológico atual, e se este é gerador de exclusão social, ou de aproximação entre os indivíduos. Para Bauman, por exemplo, a tecnologia digital é apenas mais um objeto de consumo. Pois ele compreende que a web e a internet não são para todos. Da mesma forma, Jameson e Harvey consideram que o desenvolvimento tecnológico aprofunda as exclusões sociais, pois na visão destes autores, apenas uma elite detém a informação e o restante da população é excluído deste consumo. Assim, enquanto Bauman, Jameson e Harvey, consideram que o acesso a informação é gerador de exclusão e intolerância social, por outro lado, Lyotard e Vattimo afirmam que o amplo acesso a informação pode gerar visões múltiplas e

¹¹⁵ LEITÃO, Carla Faria e COSTA, Ana Maria Nicolaci da. *A psicologia no novo contexto mundial*. Revista Estudo de Psicologia, vol.8. N.3. Natal Setembro / Dezembro 2003.

¹¹⁶ BAUMAN, Zygmund. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

relativizadas dos fenômenos mundiais, inclusive em relação às questões de exclusão social¹¹⁷.

Outras teorias sobre a pós-modernidade são as da modernização reflexiva. Estas teorias surgiram de acordo com Leitão e Costa, de uma longa discussão sobre modernidade e pós-modernidade. Autores como Anthony Giddens, Ulrich Beck e Scott Lash são autores que defendem a tese de que não há uma ruptura entre modernidade e pós-modernidade. Não existe para eles uma descontinuidade histórica que justifique a demarcação de uma nova época, pois para eles as transformações sociais em curso, configuram-se apenas em outro momento da modernidade. Giddens, Beck e Lash não consideram que o mundo atual seja caótico e fragmentado, mas que sempre existe uma forma de coesão social, ainda que esta se modifique no decorrer do tempo e que não tenha a princípio sua lógica reconhecida pelos membros da sociedade¹¹⁸.

Dos principais autores destas teorias, consideramos importante situar o pensamento de Anthony Giddens. Este autor discute o conceito de sociedade de risco. Sua ênfase situa-se na percepção de que cada membro da sociedade tem dos riscos globais, e como seus valores e laços de coesão social se modificam. Para Giddens os indivíduos da sociedade contemporânea têm a necessidade de construir e aprender novos valores, hábitos e tradições, pois para ele sempre existiram riscos no mundo, mas as soluções para tais eram encontradas nas tradições, sendo os efeitos atuais da modernização bem distintos dos que enfrentados pelas gerações passadas.

O conceito de modernização reflexiva é central na obra de Anthony Giddens. Para ele a reflexividade é introduzida na própria base da reprodução do sistema, de forma que o pensamento e a ação estão constantemente refratados entre si. *A reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas práticas, alterando constantemente seu caráter*¹¹⁹. Isso ocorre em todas as culturas, mas na modernidade é radicalizada para se aplicar a todos os aspectos da vida humana, inclusive as intervenções tecnológicas no mundo material.

Ele enfatiza a crítica dos conhecimentos gerados num primeiro momento da modernidade, com vistas a novas tradições e conhecimentos. Vale ressaltar, que para

¹¹⁷ LEITÃO, Carla Faria e COSTA, Ana Maria Nicolaci da. *A psicologia no novo contexto mundial*. Revista Estudo de Psicologia, vol.8. n.3. Natal Setembro / Dezembro 2003, p.9.

¹¹⁸ Ibidem

¹¹⁹ GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

Giddens os indivíduos contemporâneos são capazes de refletirem conscientemente sobre as condições sociais de sua existência, tendo possibilidade de modificá-las. Modernização reflexiva tem relação com a reflexão consciente e sistemática sobre os conhecimentos científicos e cotidianos. Anthony Giddens utiliza noções que enfatizam mais as continuidades que as rupturas entre a modernidade e o que tem sido chamado de pós-modernidade¹²⁰. Ele trabalha com a dicotomia tradição e modernidade, sendo a *reflexividade* dos agentes e das instituições, traço fundamental desta última. Prefere o termo *modernidade radicalizada* ao de pós-modernidade, exatamente porque enfatiza a continuidade entre os diversos momentos da "*sociedade pós-tradicional* que se sobreporia às suas aparentes diferenças¹²¹.

Para Giddens, as novas tecnologias da informação contribuem para a reflexão consciente sobre os conhecimentos, tradições e riscos. Esse entendimento considera que através da rede internacional de computadores, e essa poderosa forma de conexão do planeta, é rápida a circulação de informações sobre riscos presentes nas mais diversas partes do globo, o que na interpretação de Giddens faz gerar mais conhecimentos. Discordamos da interpretação de Anthony Giddens, pois entendemos que a internet, assim como as novas tecnologias, obviamente facilitam a aproximação entre os indivíduos, países e culturas distintas, mas este é um objeto comercializado, logo não são todos que tem a possibilidade de consumir.

Outra teoria que faz parte do grupo dos estudos sobre as transformações contemporâneas é a teoria da revolução da tecnologia da informação desenvolvida pelo sociólogo Manuel Castells. Esta teoria é a que mais se afasta do nosso objeto de estudo, mas entendemos que é necessário situá-la, a fim de percebermos que cada grupo de teóricos enfatiza um aspecto da contemporaneidade, e suas modificações. Esse terceiro campo de estudo enfatiza o desenvolvimento das tecnologias da informação. Essa interpretação, de acordo com Leitão e Costa, teve início a partir das ideias de Marshall McLuhan, que nos anos 60 já analisava as mudanças sociais vindas com as tecnologias da mídia televisiva. Na década de 80 se ateuve as mudanças vindas com a informática. Sua última obra, escrita em 1986, *The Global Village: transformations in the world life*

¹²⁰ Habermas aposta no *projeto inacabado* da modernidade, e na possibilidade de avanço da ação comunicativa para além das tendências *desintegrativas* atuais de pulverização das identidades sociais, mas que aqui não iremos nos aprofundar em sua análise, por ser esta uma interpretação que se afasta do objetivo deste trabalho.

¹²¹ ADELMAN, Mirian. *Visões da pós-modernidade: discursos e perspectivas teóricas*. Sociologias no.21 Porto Alegre jan./jun. 2009

and media in the 21st century, inaugurava um novo campo de estudos dedicado ao estudo dos impactos sociais que as novas tecnologias criaram. Suas obras influenciaram diversos estudiosos em diversas áreas de estudo como Douglas Rushkoff na área da mídia, Pierre Lévy na filosofia, investigando um novo estilo cultural, a cibercultura, e na informática Philippe Breton e Nicholas Negroponte¹²². Nas ciências sociais existe uma extensa obra sobre as novas tecnologias, sendo o principal estudioso, Manuel Castells.

Castells, assim como os autores da modernização reflexiva, analisa a sociedade contemporânea a partir de sua organização em uma rede global de informação, mas o diferencial é que Castells considera que estamos em meio a uma revolução histórica e não apenas diante de transformações na própria modernidade. Embora considere que estamos diante de uma revolução, se aproxima do conceito de ruptura dos teóricos pós-modernos, mas o diferencial é que ele não concorda com o uso do conceito de fragmentação pós-moderna¹²³.

Embora este trabalho não utilize todos os autores citados acima, nem mesmo tem como objeto as teorias da pós-modernidade, consideramos importante situar cada uma delas, já que não existe dentro das ciências sociais um consenso sobre a pós-modernidade. Assim sendo, a nossa preocupação é situar cada corrente teórica e os autores de cada uma delas, além de situar qual corrente teórica da pós-modernidade utilizamos neste trabalho. O fato é que mudanças profundas vêm ocorrendo desde o século XX, e como afirmamos anteriormente, consideramos importante a ciência política estar atenta a estas mudanças.

Assim como a Revolução Francesa e Industrial e todas as transformações do século XIX introduziram novas formas de pensar, agir, sentir e existir para os indivíduos daquele tempo, parece que algo semelhante está acontecendo nos dias atuais, pois complexas e profundas transformações têm transformado a vida dos indivíduos da atualidade¹²⁴. O importante neste caso, é que mesmo aqueles que não concordam com o conceito de pós-modernidade, estão atentos e não ignoram que modificações tem ocorrido e afetado a vida dos nossos contemporâneos.

¹²² LEITÃO, Carla Faria e COSTA, Ana Maria Nicolaci da. *A psicologia no novo contexto mundial*. Revista Estudo de Psicologia, vol.8. n.3. Natal Setembro / Dezembro 2003, p.13.

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ LEITÃO, Carla Faria e COSTA, Ana Maria Nicolaci da. *A psicologia no novo contexto mundial*. Revista Estudo de Psicologia, vol.8. n.3. Natal Setembro / Dezembro 2003.

Desde a década de 80, diversos autores têm observado que estamos num momento de tensão nas relações sociais. No campo do neomarxismo e da teoria crítica, o atual momento que vivemos é compreendido como pós-moderno, e tem significado uma fase do capitalismo tardio, nas palavras de Fredric Jameson. Sua representação é de deterioração das possibilidades críticas e contestatórias.

Podemos contextualizar a pós-modernidade, do período que ficou conhecido como *fim das utopias*, após o período de agitação política da década de 1960 até os dias atuais. A noção de pós-modernismo surgiu na literatura e se difundiu na arquitetura¹²⁵.

A obra de Fredric Jameson, *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio* é de extrema importância porque a partir dela a pós-modernidade passou a ser interpretada, como alterações objetivas do capital, em outras palavras, novas formas de produção e o apogeu do novo estilo de vida consumista.

A partir dos anos 70, sobretudo dos anos 80, a discussão nas ciências sociais foi se modificando. O período de grandes contestações acabou e aparentemente a sociedade ocidental estava estabilizada e, neste momento de possibilidade para reflexão, o conceito de modernidade se tornou central, numa espécie de balanço do que estava sendo vivido, para logo em seguida o termo pós-modernidade aparecer com o discurso de que aquele período final do século XX era algo diverso da modernidade, e por isso, outro termo era necessário para nomear uma época diferente, visto todas as grandes e complexas mudanças que estavam ocorrendo.

Importante diferenciarmos a modernidade da pós-modernidade, e Zygmunt Bauman¹²⁶ nos ajuda nessa distinção. Segundo ele, na modernidade existiam utopias, melhor dizendo, as utopias surgiram junto com a modernidade, e somente no ambiente moderno puderam existir. Atualmente, na pós-modernidade, as utopias não existem mais. Bauman nos auxilia neste caminho a ser percorrido para entendermos a distinção entre modernidade e pós-modernidade, ao criar duas imagens e utilizá-las como metáfora para nos levar a compreensão. São elas, as imagens do jardineiro e do caçador.

¹²⁵ Autores como Alain Touraine, Anthony Giddens, Pierre Bourdieu e Richard Sennett foram os primeiros a produzirem alguma caracterização mais específica das sociedades ocidentais da fase do pós-guerra, que problematizaram questões de *ruptura* ou *continuidade*, em relação às sociedades que foram a matéria de análise da literatura clássica. ADELMAN, Mirian. *Visões da pós-modernidade: discursos e perspectivas teóricas*. Sociologias no.21 Porto Alegre jan./jun. 2009.

¹²⁶ BAUMAN, Zygmunt. A utopia na era da incerteza, In: *Tempos Líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, s/d

A prática e a visão de mundo moderna podem ser comparadas às práticas de um jardineiro.

*O jardineiro presume que não haveria nenhuma espécie de **ordem no mundo** (ou pelo menos na pequena parte do mundo sob sua guarda), não fosse por sua atenção e esforço constantes. O jardineiro sabe que tipos de plantas devem e não devem crescer no lote sob seus cuidados. Ele primeiro desenvolve em sua cabeça o arranjo desejável, depois cuida para que essa imagem seja gravada no terreno. Ele impõe esse projeto pré-concebido ao terreno estimulando o crescimento dos tipos certos de plantas (principalmente aquelas que ele mesmo semeou ou plantou) e extirpando e destruindo todas as outras, agora rebatizadas de “ervas daninhas”, cuja presença sem convite e indesejada, indesejada porque sem convite, não pode se enquadrar na harmonia geral do **projeto**¹²⁷. (grifo nosso)*

O jardineiro é aquele que tem um projeto para o jardim, tem sonhos, planos, busca harmonia, é, portanto metáfora do espírito moderno. Uso aqui a palavra espírito para abarcar o sentimento de uma época, porque esta imagem criada por Bauman não caracteriza apenas o capitalista moderno, mas também os não capitalistas daquela época, que também eram entusiasmados com as mudanças e transformações que ocorriam na sociedade Européia, e as possibilidades de segurança que a modernidade apresentava. Os indivíduos modernos eram aqueles que tinham um projeto para a vida em sociedade, buscavam harmonia, havia ainda a noção de ordem social que era vinculada a progresso e desenvolvimento, e todo este processo era conduzido pela razão. É na modernidade que as utopias nascem.

Importante pensarmos que uma utopia é o sonho de outro mundo, diferente do que vivemos e conhecemos. É o pressuposto de que aquele mundo pode vir a existir pela ação do homem, Ou seja, é a possibilidade de pensar que os seres humanos podem substituir o lugar em que vivem por outro, feito à sua maneira. Este sonho, este projeto, só foi possível com o advento da modernidade, esta possibilidade de transformação do mundo é uma idéia moderna. A modernidade, com sua noção de progresso, associada à razão e conhecimento científico, surgiu na Europa entre os séculos XVIII e XIX, e transformou a vida e as mentes dos indivíduos daquela época.

¹²⁷Ibidem, P. 104.

No século XIX a Europa vivia o auge da modernidade, uma efervescência em torno do avanço da ciência, das novas descobertas, das invenções, construções de grandes edifícios, a máquina a vapor, o telégrafo, o início da indústria petrolífera, as descobertas de Charles Darwin, a invenção do telefone, o rádio, a geladeira, o cinema, a lâmpada incandescente, estrada de ferro, automóvel. Vemos assim, que o século XIX fora um período rico em invenções que transformaram a vida dos seres humanos.

Podemos tentar imaginar a transformação que ocorreu na vida dos indivíduos, por exemplo, com a luz elétrica, as noites que eram escuras ganharam vida, as horas do dia aumentaram, pois não havia mais a escuridão de antes. A noção de distância também se transformou com os novos transportes e o telefone. Se tentarmos imaginar o contexto em que se deram estas invenções e as transformações na vida dos indivíduos, podemos compreender porque havia tanto entusiasmo com a modernidade, tanta esperança de vida melhor e feliz, de vida mais segura e estável, longe do medo. Os europeus eram autoconfiantes no progresso, em suas descobertas e invenções. Percebemos assim que a utopia da época era o progresso alcançado pelo desenvolvimento da ciência, que teve início a partir da Revolução cultural que foi o Iluminismo,¹²⁸ e que se consolidou com a revolução política francesa e a revolução Industrial.

De acordo com Bauman, os sonhos utopistas da modernidade para nascer precisavam de duas condições, a primeira era a percepção de que o mundo não estava como deveria e de que era possível modificá-lo, mas impossível consertá-lo sem um exame completo. A segunda condição é a confiança na capacidade humana de realizar esta tarefa, ou seja, a certeza de que munidos como estavam à época, de razão e progresso científico seriam capazes de modificar, e transformar o mundo para atender as necessidades humanas. Desta forma, é possível compreender a metáfora feita por Bauman, ao utilizar a imagem do jardineiro para comparar ao espírito moderno que circulava na Europa no século XIX. Os indivíduos daquela época acreditavam que podiam mudar o mundo com sua ciência, com um projeto, com ordem e obviamente a razão.

O mundo moderno era um mundo otimista, rumo à utopia. Era um mundo onde não era possível viver sem utopia. Mais que isso, diante de tantas realizações e progresso que se alcançava, não valia à pena viver uma vida sem utopia. O progresso

¹²⁸ Chamamos o Iluminismo de Revolução porque foi mais que um movimento. Não é pouco transformar o destino em preocupação humana, já que antes do Iluminismo o destino era obra da divindade.

para os modernos era uma corrida atrás da realização destas. Era mais a busca que a sua efetiva realização. Constantemente perseguida, mas não necessariamente alcançada. Thomas More, deu a estes sonhos o nome de utopia, numa referência a duas palavras gregas: *eutopia* que significa “lugar bom” e *outopia* que significa “em lugar nenhum”. Portanto, utopia é um sonho de algo bom que não existe em lugar nenhum,¹²⁹ mais que isso, no entanto, é o desejo humano de alcançar este *lugar bom*. Importante salientar ainda, que o movimento moderno que acreditava no progresso era também um esforço para fugir de utopias fracassadas e tentar alcançar outras. *Uma corrida para longe do “não tão bom quanto se esperava” em vez de ir do “bom” para o “melhor”*¹³⁰. Queremos chamar atenção aqui para o fato de que se por um lado a modernidade era a possibilidade de construção e realização de um mundo melhor, por outro lado, era também cheia de ambigüidades.

A modernidade trouxe novos valores, novas formas de pensar a liberdade, mas estes valores se resumiram. O avanço da ciência, o aspecto racional e utilitarista característico da modernidade, resultou numa individualidade marcada pela indiferença, o que Weber chamou de *desencantamento*. O que nos chama atenção aqui é compreendermos as conseqüências deste afastamento de um agir ético e político. Queremos com este trabalho levar a reflexão das conseqüências da exacerbação desta indiferença com o outro, com o que é humano, com este individualismo que na pós-modernidade tem se afastado cada vez mais do sonho utopista moderno e Iluminista, de uma vida melhor para todos, de transformação do mundo, e não apenas, de privatização da felicidade como vemos hoje.¹³¹

Voltando a distinção entre modernidade e pós-modernidade, a segunda imagem utilizada por Zygmunt Bauman, desta vez a metáfora da pós-modernidade, é a figura do caçador.

O caçador não dá a menor importância no “equilíbrio” geral “das coisas”, seja ele “natural” ou planejado e maquinado. A única tarefa que os caçadores buscam é outra “matança”, suficientemente grande para encherem totalmente suas bolsas. Com toda a certeza, eles não considerariam seu dever assegurar que o suprimento de

¹²⁹ I BAUMAN, Zygmunt. A utopia na era da incerteza, In: *Tempos Líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, s/d, P.100.

¹³⁰ Ibidem, P. 101.

¹³¹ SAUL, Renata de Lourdes Azevedo. *A “banalidade” da modernidade: um breve ensaio acerca do indivíduo em Marx, Simmel e Weber*. UENF, Campos dos Goytacazes, 2007.

*animais que habitam a floresta seja recomposto depois (e apesar) de sua caçada. Se os bosques ficarem vazios de caça devido a uma aventura particularmente proveitosa, os caçadores podem mudar-se para outra mata relativamente incólume, ainda fértil em potenciais troféus de caça. Pode ocorrer-lhes que alguma vez, num futuro distante e ainda indefinido, o planeta possa não ter mais florestas inexauridas; mas se isso acontecer, eles não o verão como uma preocupação imediata – e certamente não como sua. Essa possibilidade distante não vai afetar nem prejudicar os resultados da atual caçada, nem da próxima, e decerto não há nada nela que obrigue a mim, apenas um caçador entre muitos, ou a nós, apenas uma associação de caça entre muitas, a refletir, que dirá fazer alguma coisa a respeito.*¹³²

A imagem do caçador é utilizada por Zygmunt Bauman como metáfora da pós-modernidade. Caçador é mais que predador, não tem nenhum projeto, nem quer ordenar nada, se a floresta acabar, vai para outro lugar, ou seja, seu objetivo é sua própria satisfação, sua realização individual a qualquer custo. Atualmente, a postura do jardineiro esta cedendo vez à do caçador. A raridade de jardineiros e a crescente presença de caçadores na sociedade atual tem relação com o aumento da individualização.

Zygmunt Bauman sugere que o problema da sociedade na contemporaneidade é que parou de questionar. *Questionar as premissas supostamente inquestionáveis do nosso modo de vida é provavelmente o serviço mais urgente que devemos prestar aos nossos companheiros humanos e a nós mesmos*¹³³.

Um autor atento às transformações sócio-políticas e econômicas é David Harvey. Este autor fez uma investigação histórica do modernismo e suas várias expressões em movimentos políticos e sociais, bem com na arte, na literatura e na arquitetura. Em seu livro *Condição Pós-moderna*, o autor trabalha com a tese de que inúmeras mudanças nas práticas culturais, políticas e econômicas tem acontecido com mais intensidade a partir de 1972. Tais mudanças na interpretação do autor estão vinculadas a forma como vivenciamos a noção de tempo e espaço.

De acordo com David Harvey¹³⁴ o pós-modernismo é um debate que somente aumentou ao longo dos anos, e que veio à tona junto com outras *novas idéias*, como o pós-estruturalismo e o pós-industrialismo. Essas *novas idéias* para o autor configuram-

¹³² BAUMAN, Zygmunt. A utopia na era da incerteza, In: *Tempos Líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, s/d, P. 105.

¹³³ BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. P.11

¹³⁴ HARVEY, David. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

se de forma resumida, em novos sentimentos e pensamentos. Para Harvey o pós-modernismo parecia que iria *desempenhar um importante papel na definição da trajetória do desenvolvimento social e político apenas em virtude da maneira como definia padrões de crítica social e de prática política*¹³⁵. Harvey voltou os olhos para o pós-modernismo compreendendo este não como um conjunto de idéias, mas como uma condição histórica que a seu ver merecia investigação, mas para tanto teve de analisar no campo das idéias, quais foram as noções que deram origem ao pós-modernismo, e viu que este é formado por um conjunto de idéias conflitantes. Numa outra parte da pesquisa feita por este autor, ele examina os fundamentos político-econômicos das transformações pós-modernas, para então analisar as noções de tempo e espaço. Para Harvey, tempo e espaço são vínculos mediadores importantes na dinâmica do desenvolvimento histórico-geográfico do capitalismo, dos processos de produção cultural e transformação ideológica.

David Harvey na sua pesquisa faz uma breve distinção entre modernismo e pós-modernismo, onde o autor se aproxima de Zygmunt Bauman, na sua diferenciação entre modernidade e pós-modernidade. Os dois autores citados se aproximam, quando Harvey afirma que modernismo tem sido *percebido como positivista, tecnocêntrico e racionalista, o modernismo universal tem sido identificado com a crença no progresso linear, nas verdades absolutas, no planejamento racional de ordens sociais ideais, e com a padronização do conhecimento e da produção*¹³⁶, enquanto o pós-modernismo *privilegia a heterogeneidade e a diferença como forças libertadoras na redefinição do discurso cultural. A fragmentação, a indeterminação e a intensa desconfiança de todos os discursos universais ou 'totalizantes' são o marco do pensamento pós-moderno*¹³⁷.

Cabe aqui ressaltar que a modernidade enquanto elogio da razão, e crença na ciência e no progresso, com o projeto que tinham de fato para a sociedade e as vidas humanas, onde não poderia haver *ervas daninhas* na imagem que Bauman utilizou, estas podiam ser filósofos, poetas e até mesmo pensadores que pensassem de forma diversa a este projeto. Importante também frisar que esta era a ideologia de uma época, os indivíduos de fato acreditavam que a ciência e a razão lhes proporcionariam uma nova vida, uma vida melhor e mais feliz, não vemos apenas como cinismo ou uma estratégia da classe dominante, pois entendemos que a Europa do século XIX vivia este

¹³⁵ Ibidem, P.09.

¹³⁶ PRECIS 6 *apud* HARVEY, P. 19.

¹³⁷ Ibidem, P. 19.

entusiasmo com as descobertas científicas, novos inventos que transformavam a vida dos homens e mulheres das grandes cidades daquela época. Podemos comparar com a revolução computacional do século XX, no sentido de transformação das vidas humanas, onde determinados objetos e invenções passam a fazer parte da vida dos indivíduos e a partir de então, estes parecem não saberem mais viver sem tais inventos. Com a diferença, cabe ressaltar, que na modernidade os indivíduos acreditavam que estavam caminhando para o progresso, para uma vida mais livre, segura, previsível e feliz.

Importante frisar que a mesma interpretação acerca da modernidade e seu otimismo na ciência, que David Harvey observou, é a que Marshall Berman salientou que Karl Marx já estava atento, mas que para ele não proporcionaria aos homens e mulheres a emancipação que Condorcet, e os outros Iluministas vislumbravam. Assim como Berman e Bauman, Harvey também notou o entusiasmo na razão no auge da modernidade, mas que o século XX fez cair por terra, mostrou que a razão humana e o progresso pautado na ciência e na racionalidade não são capazes de proporcionar aos indivíduos a vida feliz, segura, organizada, previsível, onde homens e mulheres seriam livres para viver uma vida emancipada. Pelo contrário, a razão se mostrou cruel aos seres humanos em diversos acontecimentos ao longo do século XX, se mostrou muito mais a serviço da economia que dos sonhos humanos de vida melhor e feliz. *O século XX – com seus campos de concentração e esquadrões da morte, seu militarismo e duas guerras mundiais, sua ameaça de aniquilação nuclear e sua experiência de Hiroshima e Nagasaki – certamente deitou por terra esse otimismo*¹³⁸.

Anteriormente observamos que também Max Weber estava atento as transformações modernas, mas sobre ela este autor tinha um olhar cético, parecia compreender que os pilares do Iluminismo: desenvolvimento da ciência, racionalidade e liberdade humana universal, levaria não a emancipação humana, mas ao triunfo da racionalidade, uma racionalidade instrumental que abrangeria todos os planos da vida e seu resultado seria não a realização concreta da liberdade, mas uma *jaula de ferro* da racionalidade burocrática.

David Harvey identifica a ascensão pós-moderna no período entre 1968 e 1972. Este é o período em que de fato algo se modificou, mas as mudanças com relação ao

¹³⁸ Ibidem, P. 23.

modernismo, e todo auge com o progresso e os avanços tecnológicos já estavam sendo modificados ao longo dos anos. O final do século XIX foi um período de intensas lutas de classes, de manifestações de trabalhadores e movimentos sindicais, o século XX já no início teve a Primeira Guerra Mundial e a Revolução Russa, por exemplo.

Os anos 60 foram um período de inúmeros movimentos contraculturais que questionavam o sistema capitalista, a vida e os valores humanos. Estes movimentos levaram a manifestações em diversas cidades de todo o mundo, como Paris, Madri, Tóquio, Chicago e Berlim. Aquela geração de jovens que fizeram parte destes movimentos e ficou conhecida como a geração de 68, que foi o ano auge das manifestações, embora seus sonhos não tenham se realizado, merecem atenção, já que servem de representação ao fato de que naquele momento a crença na ciência, na racionalidade, na modernidade em si, já havia caído por terra. Por isso, vários autores chamam atenção que foi a partir da década de 60 que as maiores e principais mudanças aconteceram, dando início ao que seria chamado de pós-modernismo.

A pergunta que nos fazemos é como e por quais motivos a efervescência, agitação e empenho em mudar o mundo que na década de 60 foram tão fortes, algumas décadas depois parecem algo muito distante e impossível de acontecer? Vivemos uma época que ao mesmo tempo em que existe certo mal-estar pela vida pós-moderna, também existe um conformismo que parece impedir qualquer movimentação coletiva em busca de mudança, em transformar as demandas pessoais em questões de ordem pública.

Os valores humanos se esvaziaram e o sentido da vida se tornou a constante busca por lucro e acumulação, neste processo os indivíduos perderam suas identidades. Como Jameson¹³⁹ explica, houve uma fragmentação e ao mesmo tempo uma valorização e exaltação daqueles que podem ser classificados como consumidores.

Existe algo novo acontecendo que tem transformado a vida dos indivíduos, a política e as relações sociais. Uma *nova lógica* que as ciências sociais, especificamente a ciência política precisa observar e buscar entender. Esta lógica não é mais a da produção, do trabalho disciplinado, do padrão e da norma, da uniformidade, mas é a lógica do consumo, da liberdade que se reduziu a liberdade de consumir. O mundo que

¹³⁹JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: A lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo. Editora Ática, 2007.

vivemos atualmente é o mundo da falta de utopias¹⁴⁰, da falta de *sonhos coletivos de uma vida feliz*, de despolitização e individualização.

Entendemos que é importante a ciência política, encarar estas transformações que vem ocorrendo desde finais do século XX, como novas tarefas e desafios teóricos. Por isso nosso interesse em analisar as conseqüências para os indivíduos da pós-modernidade de viver um mundo com este aspecto. Entendemos que a vida efêmera, onde as mudanças são muitas, em que a cobrança para os indivíduos acompanharem o ritmo acelerado de todas as transformações e se adaptarem a viver numa sociedade em que tudo muda a todo instante, não permite que homens e mulheres sejam de fato livres, o que acontece é que a criatividade, bem como toda e qualquer manifestação ou produção humana que não vise lucro, que não possibilite retorno financeiro, não é reconhecido e valorizado como deveria, porque a única liberdade que o sistema capitalista atual oferece aos indivíduos é a liberdade de consumir, de comprar todos os produtos que são postos a venda diariamente, para em pouco tempo serem substituídos por outros.

O mundo sofreu profundas transformações após a inquietante década de 1960, quando inúmeros movimentos sociais surgiram, de uma só vez, em diversos países, com a intenção de mudar o sistema, ou mesmo de sair do sistema, viver outro estilo de vida fora do sistema capitalista. Esta era uma época em que os sofrimentos sentidos individualmente eram discutidos e lutados coletivamente, ou seja, eram politizados. Mas as utopias dos anos 60 não se concretizaram e após aquele período de efervescência e, alguns anos depois o fim da guerra fria e a queda do muro de Berlim, que significavam a possibilidade de um novo sistema que não fosse o capitalista, vivemos hoje uma época de extrema individualização, e a privatização da idéia de felicidade. Ou seja, vivemos num tempo sem utopias. A falta de utopia nos parece ter sido preenchida pela ideologia individualista com todo aspecto negativo que este termo possui.

O que se observa na pós-modernidade, é que esta é uma época em que a abrangência das mudanças e a velocidade com que acontecem, é diferente de qualquer outra época na História da humanidade. As constantes mudanças que afetam diretamente a vida política e social dos indivíduos deste limiar do século XXI, estão no centro das discussões sobre modernidade e pós-modernidade. Em torno deste conceito,

¹⁴⁰ A utopia na era da incerteza, In: *Tempos Líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, s/d.

diversas teorias surgiram, mas estão longe de alguma possibilidade de consenso como vimos anteriormente.

O período histórico atual pode ser caracterizado pela falta de certezas, e pela produção de novos posicionamentos políticos. A noção clássica de sociedade perde cada vez mais sentido, pois entendemos que a pós-modernidade tem provocado mudanças, por exemplo, no que se refere ao poder dos Estados-nação. Ora, a rapidez com que os acordos econômicos acontecem não permite que os Estados acompanhem ou tenham poder de interferir neles, da mesma forma como entendemos que a vida na pós-modernidade tem modificado a vida dos indivíduos e conseqüentemente a forma como as pessoas vivem e se relacionam umas com as outras.

Como afirmamos, parafraseando Bauman, vivemos uma época sem utopias e, entendemos que este vazio, esta falta de sonhos coletivos, de busca coletiva por uma vida melhor, de expectativas de mudanças, tem sido preenchida por uma ideologia individualista que contribui para degradação dos laços sociais e, a busca por uma vida melhor tem sido preenchida com o consumo exacerbado de todos os produtos e serviços que o mercado pós-moderno disponibiliza.

As teorias pós-modernas não são completas, nem perfeitas, mas chamam atenção para os novos fenômenos que estão acontecendo a nossa volta, e desperta o pensamento de que algo está acontecendo¹⁴¹. Assim como a segunda revolução industrial modificou a vida dos Europeus na segunda metade do século XIX, quando no auge da modernidade a crença na ciência e no progresso transmitia aos indivíduos daquela época, segurança e a possibilidade de uma vida melhor, já que a ciência se desenvolvia, a indústria e a tecnologia, juntamente com a urbanização provocaram inúmeras mudanças nas formas de trabalho, nos meios de comunicação, nos transportes e na vida dos indivíduos, da mesma forma que a tecnologia nos últimos anos modificou a vida de homens e mulheres do final do século XX e início do século XXI.

As transformações foram inúmeras, do mundo dos dois blocos da Guerra Fria, para o mundo após a queda do muro de Berlim, da sociedade de produção para a sociedade do consumo, a tecnologia que entrou na vida das pessoas e transformou a forma como elas vivem e se relacionam umas com as outras. Assim como as mudanças do século XIX interferiram e mudaram profundamente a vida dos europeus daquela

¹⁴¹ FRIDMAN, Luís Carlos. *Pós-modernidade: sociedade da imagem e sociedade do conhecimento*. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, VI (2),353-75, jul-out,1999.

época, algo com a mesma magnitude atinge os indivíduos da contemporaneidade. O que era certeza para a modernidade tem deixado de ser sólido e desmanchado no ar.

A partir da segunda metade do século XX, as novas relações de poder que foram estabelecidas a partir das transformações dos paradigmas, são de interesse da ciência política. Sendo neste trabalho nosso foco, o sofrimento que as inúmeras e profundas transformações causam aos indivíduos, especificamente o sofrimento que vem com o medo, pois este sempre esteve presente na vida dos indivíduos, como vimos com o historiador Jean Delumeau.

A modernidade prometeu vida mais segura, estável e passível de ser controlada, longe dos medos que sempre afligiram homens e mulheres, longe das incertezas e inseguranças, mas esta promessa não foi cumprida nem mesmo no ápice da modernidade, quando os indivíduos viviam toda euforia moderna com as invenções tecnológicas, o avanço da ciência e todo *poder* que os seres humanos pareciam ter sobre suas vidas, sobre o mundo e a natureza.

O que nos chamou atenção é que se a vida dos indivíduos não se tornou mais segura quando a modernidade parecia corresponder às expectativas humanas, menos ainda atualmente na pós-modernidade, quando a vida está cada vez mais longe do controle dos seres humanos, quando cada dia mais os indivíduos se deparam com situações as quais a ciência não lhes fornece solução, quando a intervenção do ser humano no meio ambiente tem causado catástrofes naturais as quais ninguém parece estar livre, como tem alertado os ambientalistas. Numa sociedade onde nada é duradouro, onde tudo é substituído com uma rapidez nunca vista na história da humanidade, o sonho de vida feliz e boa, que sempre foi o sonho humano, escorre pelas mãos dos homens e mulheres, pegando emprestado aqui a metáfora de Zygmunt Bauman sobre o caráter líquido da atualidade, a vida torna-se líquida.

A informática cada vez mais presente na vida das pessoas, o declínio da esfera pública, da política, a dinâmica econômica, a expansão dos fundamentalismos, a rapidez da comunicação e como ela acontece, dão origem a reflexão que busca compreensão destas mudanças, e das novas relações de poder nelas estabelecidas e suas novas configurações.

Os sofrimentos sentidos individualmente, e que são partilhados por vários indivíduos ou mesmo grupos de pessoas, sofrimentos que são comuns a várias pessoas,

não mais transformam-se em movimentos coletivos como alguns anos atrás. Os movimentos existentes hoje parecem não conseguir a mobilização de antes.

Atualmente este debate tem sido mais intenso, e o que muitos autores, estudiosos da pós-modernidade como Zygmunt Bauman e David Harvey, entre outros discutem, com alguns pontos divergentes, mas com o consenso de que este período que tem sido denominado como fim das utopias, tem levado a sociedade ocidental a uma hiper-individualização, acompanhada do consumismo e da despolitização. Entendemos que o fim dos *sonhos coletivos* tem levado a corrosão dos laços sociais e a uma vida insegura, efêmera e volátil, sendo este estilo de vida pós-moderno propício ao aumento do medo.

Vale ressaltar que o medo aqui é entendido como o que causa sofrimento ao ser humano, como o que provoca sentimento de insegurança e inquietação diante de uma ameaça, seja ela real ou imaginária. Não é nosso interesse abordar tipos específicos de medo, como por exemplo, o medo do desemprego, ou o medo da violência, entre outros. Mas compreendemos estes medos, como resultado de um modo de vida onde as mudanças são rápidas, tornando o ambiente pós-moderno propício a insegurança e sofrimento, trazendo à tona o medo.

Compartilhamos da interpretação dos autores que estudam a sociedade atual, e que afirmam que o capitalismo tardio, como Jameson classifica este período, com suas especificidades e o modelo globalizado de democracia, levou a diminuição da esfera pública que foi perdendo importância. Neste sentido, vivemos como Bauman afirmou no seu livro, um *mal-estar*, e a falência de ideologias que levam a ação e movimentação em longo prazo¹⁴².

Observamos que atualmente, não vivemos um período de transformações sociais, de revoluções, essa possibilidade nem mesmo é cogitada pelos insatisfeitos, que tentam *curar* os seus mal-estares no plano individual. A pós-modernidade é, portanto, um novo modelo na história do modo de produção do capitalismo tardio. A ciência política não pode desconectar a pós-modernidade, suas especificidades, ambigüidades e transformações das novas formas de exploração capitalista.

¹⁴² ADELMAN, Mirian. *Visões da pós-modernidade: discursos e perspectivas teóricas*. Sociologias no. 21 Porto Alegre jan./jun. 2009

4-MEDO NA CONTEMPORANEIDADE

*"Porque há para todos nós um problema sério...
Este problema é o do medo."*

(Antonio Candido, Plataforma de Uma Geração).

*"Provisoriamente não cantaremos o amor,
que se refugiou mais abaixo dos subterrâneos.
Cantaremos o medo, que esteriliza os abraços,
não cantaremos o ódio, porque este não existe,
existe apenas o medo, nosso pai e nosso companheiro,
o medo grande dos sertões, dos mares, dos desertos,
o medo dos soldados, o medo das mães, o medo das igrejas,
cantaremos o medo dos ditadores, o medo dos democratas,
cantaremos o medo da morte e o medo de depois da morte.*

*Depois morreremos de medo
e sobre nossos túmulos nascerão flores amarelas e medrosas."*

(Congresso Internacional do Medo – Calos Drummond de Andrade)

Neste capítulo, nosso objetivo é dissertar acerca do medo na contemporaneidade. Nos capítulos anteriores, a partir do aporte teórico dos clássicos da ciência política foi possível observarmos que o medo está na origem da nossa sociedade. Como vimos em Hobbes, é pelo medo da morte que os indivíduos instituem um pacto social que cria o Estado para protegê-los e garantir segurança de que não serão atacados e mortos pelo próximo. Com Max Weber e Karl Marx vimos que a modernidade, e todas as transformações sociais e políticas que vieram com a revolução Francesa e Industrial, tinham um discurso de emancipação humana, de possibilidade dos indivíduos pela primeira vez na História da Humanidade controlarem suas vidas, e pensavam eles que o futuro também, a partir do avanço da ciência, e da tecnologia.

Havia uma esperança depositada na modernidade, mas entendemos que assim como a criação do Estado veio pelo medo, como Hobbes nos mostra, também na passagem do feudalismo para a nova sociedade que se formou a partir das revoluções burguesas, o medo estava presente. Entendemos que os seres humanos viviam suas vidas controladas pela Igreja e os dogmas religiosos, que ao mesmo tempo em que prometiam a vida eterna, a ameaça de viver a eternidade no inferno era constante, o medo, portanto.

Os indivíduos não tinham na Idade Média a possibilidade de controlarem suas vidas, estas eram controladas pelo Clero e pelo medo de que seus pecados levassem a punição, e até mesmo ao inferno. Jean Delumeau nos mostrou em sua pesquisa sobre o medo, que este esteve presente de forma intensa e constante na história do ocidente, não deixou de existir, e em todo o tempo rondava a vida dos indivíduos.

Marx e Weber, cada um a sua maneira e interpretação, se debruçaram sobre a sociedade de suas épocas, e observaram que não havia possibilidade de emancipação humana, liberdade e felicidade, para os homens e mulheres modernos da forma como a sociedade capitalista estava se organizando, com seus novos valores e ideologia. Weber era mais cético e não vislumbrava saída, enquanto Marx, como humanista, acreditava nas potencialidades humanas de transformação da realidade a sua volta e de suas vidas. Mas a sociedade socialista e comunista que viria a partir da revolução proletária que Marx vislumbrou não ocorreu.

Na passagem da modernidade para pós-modernidade, observamos que o capitalismo não apenas permaneceu como também se expandiu para outras partes do mundo. A ideologia capitalista de busca incansável por lucro e rentabilidade, os valores burgueses de acumulação, exploração e busca incansável por dinheiro, se tornaram dominantes, e esta busca por lucro tornou-se para a maioria dos homens e mulheres do nosso tempo, o principal objetivo de vida. A sociedade capitalista reduziu os sonhos humanos no interesse pelo dinheiro, em alegrias e felicidades que podem ser compradas, por isso Bauman chama esta sociedade atual de sociedade do consumo, porque o valor humano se reduziu e está relacionado a quanto o indivíduo pode consumir.

Diante das transformações que vem ocorrendo a partir da segunda metade do século XX, outra nomenclatura foi dada para este tempo: pós-modernidade. Embora muitas perguntas e questionamentos podemos fazer para os autores que defendem que vivemos a pós-modernidade, não é possível fechar os olhos e não observar as mudanças rápidas e constantes da sociedade atual.

O fato é que não podemos afirmar que a vida, e a sociedade ocidental, são a mesma do século XIX e começo do século XX. A vida se tornou mais volátil, os vínculos humanos são mais efêmeros, valores de humanidade com o próximo tem perdido importância, os indivíduos são cada vez mais individualistas e preocupados com suas próprias vidas. Entendemos que este ambiente é propício ao medo. Afinal numa sociedade onde tudo é criado para ser descartável e jogado fora num curto espaço

de tempo, onde as relações humanas perdem valor e os homens e mulheres tem se tornado cada vez mais individualistas e consumistas, não é sem razão que um dos sentimentos que mais tem feito parte da vida dos indivíduos é o medo. A vida é cada vez mais incerta e a incerteza propicia insegurança.

A modernidade foi para os indivíduos a possibilidade de se afastar do medo, de viver uma vida mais segura e estável, mas vimos com os clássicos da ciência política, Max Weber e Karl Marx, que estas promessas desde o início da modernidade não tinham possibilidade de serem cumpridas. Estes autores observaram o caráter trágico da moderna sociedade capitalista que reduziria a vida dos indivíduos aos interesses do capital e estes não seriam livres, autônomos e emancipados como desejavam.

Os indivíduos da sociedade moderna, do século XIX na Europa, por exemplo, viam as mudanças acontecerem, e Zygmunt Bauman em seu livro *Medo líquido* afirma que a modernidade seria o grande salto à frente: para longe desse medo, mas ao invés dessa vida segura e feliz, longe do medo, vimos que a modernidade não foi capaz de cumprir tantas promessas e por isso, vivemos hoje ainda uma época em que o medo é um sentimento muito presente na vida dos indivíduos. *Vivemos de novo uma era de temores.*¹⁴³

Os medos podem vir de muitos lugares.

*Das ruas escuras e das telas luminosas dos televisores. De nossos quartos e de nossas cozinhas. De nossos locais de trabalho e do metrô que tomamos para ir e voltar. De pessoas que encontramos e pessoas que não conseguimos perceber. De algo que ingerimos e de algo com o qual nossos corpos entraram em contato. Do que chamamos “natureza” (pronta, como dificilmente antes em nossa memória, a devastar nossos lares e empregos e ameaçando destruir nossos corpos com a proliferação de terremotos, inundações, furacões, deslizamentos, secas e ondas de calor) ou de outras pessoas (prontas, como dificilmente antes em nossa memória, a devastar nossos lares e empregos e ameaçando destruir nossos corpos com a súbita abundância de atrocidades terroristas, crimes violentos, agressões sexuais, comida envenenada, água ou ar poluído)*¹⁴⁴.

Bauman faz distinção entre dois tipos de medo, um deles denominado de *medo derivado*, que é um medo que orienta o comportamento dos indivíduos e, interfere na

¹⁴³ BAUMAN, Zygmunt. *Medo Líquido*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, P.8-9.

¹⁴⁴ Ibidem, P.11

sua visão de mundo e as expectativas em relação à vida, e que guiarão suas escolhas. Este medo independe de ameaça imediata no presente. Significa que tem relação com o sentimento de insegurança, de estar suscetível ao perigo, de ser vulnerável. Entendemos que no ambiente pós-moderno o medo que mais afeta os indivíduos é este, *derivado*, pois o que era tomado como certeza tempos atrás como os relacionamentos entre os indivíduos, o emprego e toda previsibilidade que parecia existir sobre o futuro, desmoronou. As mudanças são tantas e a todo instante que o mundo parece mudar diariamente. *O pressuposto da vulnerabilidade aos perigos depende mais da falta de confiança nas defesas disponíveis do que do volume ou da natureza das ameaças reais*¹⁴⁵. Os perigos de forma geral podem ser de três tipos: os que ameaçam o corpo e a propriedade; os que ameaçam a durabilidade da ordem social e a confiabilidade nela, e os que ameaçam o lugar da pessoa no mundo.

O outro tipo de medo descrito por Bauman é o *secundário*, pode ser considerado como um rastro de experiência passada e de enfrentamento com alguma ameaça direta¹⁴⁶, tem mais relação com a experiência que se viveu individualmente e não com os medos que afetam a todos de forma geral em nossa sociedade.

A observação importante a ser feita é que o Estado na pós-modernidade não exerce as mesmas funções de quando surgiu. Baseando-nos em Thomas Hobbes, o Estado teria surgido do medo da morte violenta, a partir de um pacto firmado entre os indivíduos para que lhes garantisse segurança e protegesse suas vidas. No entanto, diante de tantas ameaças, insegurança, e do caráter volátil da vida e da sociedade pós-moderna, o Estado não é mais capaz de cumprir a promessa de proteção, num mundo globalizado e de mercados extraterritoriais. Não estamos afirmando aqui que o Estado tenha perdido seu sentido de ser, estamos problematizando a situação que nos encontramos para pensar quais as conseqüências de viver numa sociedade incerta, volátil e insegura.

Bauman cita Timothy Garton Ash e sua frase de que a *casca de civilização sobre a qual caminhamos é sempre da espessura de uma hóstia*¹⁴⁷. Esta frase foi dita na época do furacão Katrina que atingiu a cidade de Nova Orleans, nos Estados Unidos, no ano de 2005. Naquele momento foi possível ver que nem mesmo o país mais poderoso do mundo está livre de um desastre, até mesmo seus cidadãos têm motivos para ter medo,

¹⁴⁵ Ibidem.

¹⁴⁶ Ibidem, p.9.

¹⁴⁷ ASH, Timothy Garton *apud* BAUMAN, Ibidem, P.25.

isso sem tocar no assunto da queda do World Trade Center em 11 de Setembro de 2001. Uma catástrofe pode vir de qualquer lugar e a qualquer momento, o que ocorre é que os mais afetados por um desastre natural continuam sendo os mais pobres. Nem mesmo os desastres naturais são distribuídos de forma equânime.

Desta forma, os que correm mais risco são os pobres, os negros, aqueles que em situações normais, sem que haja nenhum desastre já se encontram em situação problemática, são os mais vulneráveis. *Entre as vítimas da catástrofe natural, quem mais sofreu foram as pessoas que, bem antes do Katrina, já eram os detritos da ordem e o lixo da modernização; vítimas da manutenção da ordem e do progresso econômico, dois empreendimentos eminentemente humanos.*¹⁴⁸

Vemos assim que os desastres naturais, assim como aqueles que são causados diretamente pelo homem, são seletivos em suas vítimas, porque os mais vulneráveis são os que mais sofrem, mas esta *seletividade* deriva da ação humana. Sobre a vulnerabilidade de alguns indivíduos e categorias na pós-modernidade, Zygmunt Bauman mais uma vez faz uso de duas imagens que nos ajudam a compreender melhor essa seletividade que estamos falando. Bauman descreve a nossa sociedade atual como sociedade de consumo, não que outras sociedades, em outros momentos não tenham sido, mas é que na pós-modernidade o consumo tem se apresentado como a principal possibilidade para a vida dos indivíduos, tornar-se consumidor. Todos os seres humanos consomem, sobretudo, os membros desta sociedade, mas se pensarmos na modernidade, por exemplo, veremos que aquela era uma sociedade voltada para a produção.

*Aquela velha sociedade moderna engajava seus membros primordialmente como produtores e soldados; a maneira como moldava seus membros, a “norma” que colocava diante de seus olhos e os instava a observar, era ditada pelo dever de desempenhar esses dois papéis*¹⁴⁹.

A sociedade atual, pós-moderna, não tem necessidade de mão-de-obra industrial em massa, nem mesmo de exército de reserva, mas precisa que os inúmeros produtos que são postos a venda diariamente sejam consumidos, precisam assim que seus membros sejam consumidores ávidos por cada novo produto, nova tecnologia e lançamento. E para isso incentiva e *valoriza* aquele que desempenha tal papel.

¹⁴⁸ BAUMAN, *apud* BAUMAN, *Ibdem*, P.105.

¹⁴⁹ *Idem*, *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,1999, P.88

*A maneira como a sociedade atual molda 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 da capacidade e vontade de desempenhar esse papel.*¹⁵⁰ Existe uma grande diferença na ênfase e prioridade que a sociedade pós-moderna tem, no que diz respeito a forma como é organizada política, economicamente, bem como na vida particular de cada indivíduo.

As duas imagens que Bauman cria para mostrar como a sociedade pós-moderna – embora tenha todo um discurso de sociedade que proporciona liberdade e perspectivas, é estratificada e a liberdade e possibilidades não são para todos, – são a imagem do *turista* e do *vagabundo*. A sociedade pós-moderna segundo Bauman¹⁵¹ tem como principal marca o consumo, para que todos os produtos sejam consumidos, e os indivíduos sejam consumidores em potencial, é necessário antes de tudo que estes desejem ser consumidores, desejem comprar todos os produtos oferecidos no mercado e sentir feliz porque pôde consumir tudo quanto desejou. Mas a questão é que nem todos podem ser consumidores, porque na sociedade pós-moderna, assim como em outras épocas, todos consomem, mas aqui todos são *lançados na moda do consumo*, mas nem todos podem ser os consumidores que desejam, e que são instigados a serem. Não basta desejar, para extrair prazer daquele desejo, é necessário ter a esperança de chegar mais perto do objeto de desejo de consumo, ter a possibilidade de consumi-lo. *Todos nós estamos condenados à vida de opções, mas nem todos temos os meios de ser optantes*¹⁵².

Zygmunt Bauman explica que é possível observar qual extensão da estratificação de uma sociedade com seus membros, para tanto devemos olhar a extensão ao longo da qual os membros da *classe alta* e da *classe baixa* se situam numa sociedade, este será o *grau de mobilidade* que possui, ou seja, o quanto de liberdade aquele indivíduo tem para escolher onde deseja estar e onde deseja ir. Na sociedade pós-moderna, os indivíduos do *alto* são aqueles que tem maior grau de mobilidade, conseguem viajar para onde quiserem, os de *baixo* muitas vezes são expulsos do lugar em que gostariam de ficar. Bauman sugere que *a atual combinação da anulação dos vistos de entrada com aumento dos controles de imigração tem uma profunda significação simbólica. Poderia ser considerada uma metáfora para a nova*

¹⁵⁰ Ibidem, P.88.

¹⁵¹ Ibidem, P.94.

¹⁵² Ibidem, P.94.

*estratificação emergente*¹⁵³. Ou seja, a possibilidade de mobilidade revela que a liberdade de locomoção não é para todos, revela assim, que existe privação de desejos nesta sociedade pós-moderna que se apresenta como *feira de desejos*. Alguns podem desfrutar deste mercado de desejos, e de toda liberdade de locomoção e produtos para consumo. Outros, contudo, não tem permissão para ficar no mesmo lugar em que estão e muitas vezes desejam ali ficar e permanecer.

Bauman chama de *primeiro mundo*, o mundo daqueles que estão no alto, o mundo dos globalmente móveis, e de *segundo mundo*, a situação daqueles da localidade amarrada. Os primeiros seriam aqueles que podem se mover por todo o mundo, para os quais o espaço perdeu sua qualidade restritiva, já os segundo são aqueles impedidos de se mover e por isso, fadados a suportar qualquer mudança que afete a localidade onde estão presos.

*Para os habitantes do Primeiro Mundo – o mundo cada vez mais cosmopolita e extraterritorial dos homens de negócio globais, dos controladores globais da cultura e dos acadêmicos globais – as fronteiras dos Estados foram derrubadas, como o foram para as mercadorias, o capital e as finanças. Para os habitantes do Segundo Mundo, os muros constituídos pelos controles de imigração, as leis de residência, a política de “ruas limpas” e “tolerância zero” ficaram mais altos (...) os primeiros viajam à vontade, divertem-se bastante viajando (...) os segundo viajam às escondidas, muitas vezes ilegalmente*¹⁵⁴

Estes chamados habitantes de Primeiro Mundo, que são os indivíduos que se encontram no *alto*, seriam na figura que Bauman utiliza, os *turistas*. Vivem suas vidas desfrutando de toda liberdade pós-moderna. Neste caso, turista é uma imagem com características distintas do turista de fato, que viaja apenas por lazer, porque para Bauman são turistas também aqueles que viajam o mundo todo a trabalho. Mas existem os *vagabundos*, que são aqueles que podem estar em movimento, mas não é certo que assim fazem porque não desejam permanecer parados, afinal muitos podem até mesmo desejar continuar no lugar onde estão, ou mesmo poder sair para outro lugar, mas não lhes foi dada opção. *Os vagabundos são o refugio de um mundo que se dedica ao serviço dos turistas*¹⁵⁵.

¹⁵³ Ibidem, P.95.

¹⁵⁴ Ibidem, P.98.

¹⁵⁵ Ibidem, P.101.

Os *turistas* viajam para onde querem, ficam num lugar até que outras oportunidades apareçam em outro lugar. Movem-se e podem se mover, porque acham o mundo atraente. Ao contrário destes, os *vagabundos*, mesmo que desejam permanecer num lugar sabem que não terão esta possibilidade, pois possivelmente não serão bem-recebidos. Os *vagabundos* não se movem porque acham o mundo atraente, mas porque acham inóspito, impossível de permanecer ali, viajam porque não tem outra possibilidade. Bauman os chama de *turistas involuntários*. *Por mais que a estratégia do turista possa ser uma necessidade num mundo marcado por muros e estradas móveis, a liberdade de escolha é a carne e o sangue do turista. Tire-a e a atração, a poesia e mesmo a suportabilidade da vida do turista se vão inteiramente*¹⁵⁶.

O *vagabundo* deseja ser turista, ele é seu maior admirador. O que consideram vida boa e feliz é a vida de liberdade e possibilidade de escolhas de consumo e de lugares para estar. Na sociedade pós-moderna, do consumo, todos foram transformados em consumidores, mas o *vagabundo* é um consumidor frustrado, porque ele não tem potencial para consumir tudo que deseja. Bauman vai mais longe e chama-os de *inúteis*, no sentido de que nesta sociedade de consumo, para o indivíduo ter uma utilidade ele deve ser um ávido consumidor e turista, se ele não tem possibilidade de assumir tais papéis tornam-se indivíduos indesejáveis. Mas vale lembrar que o *vagabundo é o alter ego do turista*,¹⁵⁷ são indesejáveis porque são tudo que o turista não deseja ser. Mas a linha que os separa é tênue, pois como já afirmamos anteriormente não existe nenhuma situação de completo conforto e segurança nesta sociedade pós-moderna, e por isso, o turista de hoje pode tornar-se *vagabundo* amanhã. *O vagabundo é o pesadelo do turista, o “demônio interior” do turista que precisa ser exorcizado diariamente. A simples visão do vagabundo faz o turista tremer – não pelo que o vagabundo é, mas pelo que o turista pode vir a ser*¹⁵⁸.

Bauman sugere que o que torna a vida do *turista* mais prazerosa é a visão do *vagabundo*, pois a vida dos *turistas* também não é o melhor dos mundos, estes também são vítimas da forma como o sistema capitalista está organizado na pós-modernidade, ou seja, em nome desta liberdade que o turista possui de estar em qualquer lugar do mundo que deseje, paga-se o preço de estar na maior parte das vezes a trabalhar, os riscos de cada transação financeira são muitos, qualquer falha ou mudança e tudo pode

¹⁵⁶ Ibidem.

¹⁵⁷ Ibidem, P.105.

¹⁵⁸ Ibidem, P.106.

mudar, além da impossibilidade de relaxar e o fato de que viagens e aventuras são boas quando não tornam-se rotinas e obrigação. Ver a situação do *vagabundo* faz o *turista* suportar o que não é tão agradável na sua vida de turista pelo mundo, neste sentido, um não existe sem o outro. O turista é tudo que o vagabundo deseja ser e o vagabundo é tudo que o turista não deseja. *Quanto menos atraente for o destino do vagabundo, mais saborosas serão as peregrinações do turista. Quanto pior a angústia dos vagabundos, melhor será a sensação experimentada pelo turista. Se não houvesse vagabundos, os turistas teriam que inventá-los...*¹⁵⁹

Da mesma forma que não são todos que estão protegidos, ou pelo menos tem a possibilidade de menor sofrimento em caso de desastre natural, também o progresso econômico, a liberdade de ir e vir, de consumir e desfrutar dos objetos que o mercado põe diariamente à venda, não é para todos. Ou seja, somente alguns estão protegidos, outros, a maioria, continua em estado de vulnerabilidade. Existem categorias, como a imagem que Bauman criou do *vagabundo*, que possuem vidas consideradas menos importantes, menos merecedoras de serem vividas. A humanidade como Bauman chama atenção, é dividida naqueles que possuem vidas valorizadas e os que possuem vidas indignas de serem vividas, *em consequência, também é especializada na distribuição desigual dos medos – qualquer que seja a causa específica do medo em questão.*¹⁶⁰ O que ocorre, portanto, a partir da modernidade, não é a diminuição ou mesmo extinção dos medos humanos, mas a *redistribuição social*.

A organização do Estado moderno parece não ser tão segura quanto pensamos, ou talvez os indivíduos da pós-modernidade estejam observando que o Estado e a vida não são como os indivíduos modernos acreditavam que seriam. Bauman chama atenção a partir do caos que se tornou Nova Orleans com a passagem do furacão Katrina, e alerta que a ameaça de *descivilização é assustadoramente real*. “*Remova as bases elementares da vida civilizada, organizada – comida, abrigo, água potável, um mínimo de segurança pessoal – e em questão de horas voltaremos ao estado de natureza hobbesiano, à guerra de todos contra todos*”¹⁶¹.

Nossa vida civilizada não é tão segura quanto desejamos ou pensamos que seria no auge da modernidade. Hanna Arendt estava atenta à banalidade do mal quando observou o julgamento de Eichmann. O que ela observou é que a razão que era a aposta

¹⁵⁹ Ibidem, P.107

¹⁶⁰ Ibidem, P.107

¹⁶¹ ASH, Timothy Garton *apud* BAUMAN, Ibidem, P.26.

moderna de não mais sofrermos, foi usada para realização do mal. O mal produzido pelos seres humanos para sofrimento de outros, não são menos cruéis que os desastres naturais do passado que também causavam medo e insegurança.

O que a pós-modernidade tem mostrado é que *o caminho ao longo do qual a razão nos conduziu pelos séculos da Era Moderna não nos deixou nem perto da universalização das máximas que nós (...) lutamos para tornar aplicáveis a nós mesmos*¹⁶². O que ocorreu é que as máximas modernas não se universalizaram, por isso, alguns direitos conquistados tornaram-se exclusivos de determinados grupos. A razão que seria para beneficiar todos os homens e mulheres que nela apostaram, criou monopólios e estabeleceu exclusividade de direitos. Neste sentido, o trágico é que as máximas modernas de liberdade, igualdade, fraternidade, de vida melhor, segura e feliz para todos os homens e mulheres, não se universalizaram, e a não aplicação destas máximas a todos, não se tornou uma preocupação. Aqueles que sentem-se mais protegidos são indiferentes a vulnerabilidade do outro, e parece que a regra do jogo pós-moderno é essa, cada um preocupar-se com sua própria vida e a resolução de seus problemas individualmente. Por isso, a razão moderna não protestou quando o sofrimento de algumas pessoas era um bom preço a ser pago pelo alívio dos desconfortos de outras pessoas, embora essa mesma razão que deveria ou poderia ter se oposto.

*A razão mostrou estar alcançando a satisfação plena no momento em que o “privilégio” de ter aplicado uma norma desejável foi assegurado àqueles que agiam em seu nome – se, para a finalidade de assegurar esse privilégio, a aplicação da mesmíssima máxima tivesse de ser recusada, ou assim fosse percebida, a alguns outros “espécimes humanos” (...) a razão humana não parecia se importar ou estar ávida por apresentar objeções*¹⁶³.

A pós-modernidade é carente de certezas, segurança e proteção, e por isso ter medo está entre as poucas coisas que não se encontram em falta na nossa época. A esperança que os indivíduos colocaram na modernidade era de que bem equipados com a ciência e todo desenvolvimento tecnológico, males e medos seriam evitados, mas essa esperança se perdeu e o que se esperava da modernidade não ocorreu. Na verdade o medo nunca se afastou da vida dos indivíduos no ocidente, mas após tantas promessas e

¹⁶² BAUMAN, *Ibidem*, P.87.

¹⁶³ *Ibidem*, p.87.

expectativas com a modernidade, parece que a quantidade de medo que ronda a sociedade pós-moderna ainda é grande. Uma característica do nosso tempo que serve para aumento do sentimento de insegurança e impotência que acompanha o medo, é a fragilidade dos vínculos humanos. Ou seja, a possibilidade de ser descartado, excluído, o que Bauman chama no livro *Medo Líquido de morte de segundo grau*.¹⁶⁴ A partir do momento em que os sonhos não são mais sonhos universais, mas são individuais, os vínculos entre os indivíduos tornam-se frágeis, pois se existe a possibilidade de ser descartado como uma mercadoria, a possibilidade de confiar em alguém se dilui. Há na pós-modernidade uma crise de confiança. O mal, ou aquele que pode nos causar mal não está em evidência, pode vir de qualquer lugar. O holocausto nos ajuda nessa compreensão. Eichmann era um indivíduo como outro qualquer. *As relações humanas não são mais espaços de certeza, tranquilidade e conforto espiritual. Em vez disso, transformaram-se numa fonte prolífica de ansiedade*¹⁶⁵.

O medo é uma das principais características da pós-modernidade. Esta sociedade que não nos garante segurança é individualista e consumista. Onde o presente é inseguro e incerto, o futuro mais ainda. O mundo como se configurou nesta época pós-moderna não permite que os indivíduos sintam-se no controle de suas vidas.

Desta forma, o medo é um sentimento em abundância neste tempo. Este medo é alimentado pela insegurança do presente e incerteza do futuro que criam a impotência, porque afinal não estamos no controle das nossas vidas e do mundo como pensávamos que estaríamos. Bauman sugere que não temos as ferramentas capazes de fazer-nos recuperar o controle sobre as forças que moldam a condição dos indivíduos que compartilham uma mesma situação para traçar os limites de nossa liberdade de escolha, ter, portanto, liberdade de escolha, que é o que não temos mais. *O demônio do medo não será exorcizado até encontrarmos (ou, mais precisamente, construirmos) tais ferramentas*¹⁶⁶.

Gostaria de terminar este trabalho um pouco mais otimista assim como o poeta em *Tempos Modernos* que consegue afirmar *Eu vejo a vida melhor no futuro, eu vejo isso por cima de um muro de hipocrisia que insiste em nos rodear; Eu vejo a vida mais clara e farta, repleta de toda satisfação, que se tem direito do firmamento ao chão (...)*

¹⁶⁴ Ibidem, P.66.

¹⁶⁵ Ibidem, p.93.

¹⁶⁶ Ibidem, P.167.

*eu vejo um novo começo de era, de gente fina, elegante e sincera, com habilidade para dizer mais sim do que não (...)*¹⁶⁷.

O medo continua de fato sendo a principal característica deste tempo e não deixou de afligir homens e mulheres em nenhum momento da história da humanidade. O medo assim como Carlos Drummond de Andrade fala no poema *Congresso Internacional do medo*, ou seja, medo sempre foi e continua sendo um sentimento sentido por todos os seres humanos, sem a possibilidade de existir um que possa afirmar que nunca tenha sentido medo na vida, por isso a idéia de internacional, o que não é comum a um determinado lugar ou grupo de indivíduos, e por ser congresso, é conhecido por todos, compartilhado por seres humanos em todos os tempos e todos os locais do mundo.

Observamos que a vida em nenhum momento na história da humanidade foi livre do medo e dos inconvenientes, ou seja, os seres humanos nunca estiveram protegidos dos traumas. Sérgio Paulo Rouanet¹⁶⁸ fez esta observação e constatou que os inconvenientes sempre fizeram parte da vida dos homens e mulheres, embora a busca sempre tenha sido de paz, vida segura e felicidade. A atenção de Rouanet é direcionada aos *traumas da modernidade*. De acordo com ele os homens desde a origem da humanidade estiveram expostos a situações de trauma psíquico. Sua análise parte da constatação que o *trauma* acompanha a história da humanidade, contudo existem épocas em que a violência é mais presente, períodos em que os seres humanos estariam mais expostos a situações de risco e insegurança, estes períodos são chamados por Rouanet de épocas *traumatogênicas*.

O autor analisa os últimos cem anos e observa ao longo de um século, dois períodos *traumatogênicos*. O primeiro teria ocorrido entre 1914 e 1990, e o segundo período entre o fim da guerra fria e os nossos dias.

O primeiro período delimitado por Sérgio Paulo Rouanet começa no mesmo ano do início da Primeira Guerra Mundial, tendo ocorrido neste período inúmeros acontecimentos que marcaram a história do século XX e da humanidade. Obviamente foi um período marcante para os indivíduos daquela época que conviveram, viveram e

¹⁶⁷ SANTOS, Lulu. *Tempos Modernos*.

¹⁶⁸ ROUANET, Sérgio Paulo. *Os traumas da modernidade*. IN: Traumas / org. Ana Maria Rudge; colbs Betty Fuks et al. (biblioteca de psicopatologia fundamental) São Paulo: Ed. Escuta, 2006.

fizeram parte de todos os acontecimentos como as duas Grandes Guerras mundiais, a revolução chinesa e bolchevista, o holocausto, as guerras da Coréia e do Vietnã.

Interessante a observação de Sérgio Paulo Rouanet com relação ao final do século XX até os dias atuais, quando ele observa um segundo período *traumatogênico*. Chama atenção neste segundo período, além das fontes clássicas de traumas, como acidentes e desastres naturais, a sofisticação tecnológica das guerras que passou a ter mais poder destrutivo que as guerras anteriores, a criminalidade que deixou de ser local e se tornou globalizada, e o terrorismo organizado em redes que atua em diversas partes do mundo.

Ninguém que tenha assistido na televisão as “bombas inteligentes” incendiando a população civil no Iraque pode duvidar de que os traumas provocados por guerras estejam aumentando de modo nunca visto. (...) A violência urbana numa cidade como o Rio de Janeiro já atingiu níveis psicologicamente insuportáveis. Ela ultrapassa tudo o que se conhecia antes, pois hoje está ligada ao crime organizado e é financiada pelo tráfico de drogas, um dos mais lucrativos empreendimentos da economia globalizada. (...) A fonte principal dos novos traumas é claramente o terrorismo¹⁶⁹.

A pergunta que norteia o artigo de Sérgio Paulo Rouanet nos chama atenção: em que medida os choques sofridos neste segundo período *traumatogênico*, que o autor data do final da guerra fria aos nossos dias, podem ser considerados respostas retardadas a traumas que foram conferidos pela modernidade? Esta pergunta relaciona-se com este trabalho na medida em que nossa hipótese original que a modernidade transmitia sofrimento ao ser humano com todo aspecto racional que aquela nova sociedade adquiria. O que era naquele momento considerado por homens e mulheres a solução para seus medos, inseguranças e dilemas, tornou-se o que iria aprisioná-los, numa vida que passaria então a ser vivida para dar lucros e fazer a dinâmica necessária ao sistema capitalista. Atualmente, na pós-modernidade, o sistema acelerou, as produções aumentaram, a tecnologia se desenvolveu e beneficia o sistema capitalista, pois facilita a dinâmica, mas esta aceleração tem um custo muito alto para os indivíduos que são obrigados a viverem suas vidas de forma acelerada, sem tempo nem mesmo para

¹⁶⁹ Ibidem, P.142.

refletirem se aquela vida é a melhor, por isso a felicidade que é oferecida nesta sociedade se resume ao consumo.

Sérgio Paulo Rouanet convida os clássicos das ciências sociais, Max Weber e Karl Marx para analisar o sofrimento causado aos indivíduos pela modernidade, que o autor chama de *traumas*. *Para Weber, a modernidade é o desfecho de processos de transformação socioeconômica que se deram na Europa a partir do século XVII, tornando-se subsequentemente universais em sua influência, e que implicaram uma ruptura com relações sociais arcaicas e levando, na racionalização e secularização crescentes do mundo, à substituição gradativa da religião pela ciência*¹⁷⁰. Esta análise esconde o aspecto mais profundo da mudança das sociedades, dos paradigmas e da organização social. Não apenas o valor humano passou a estar no cargo que o indivíduo desempenha no processo de produção, já que na modernidade a sociedade ficou voltada para a produção, como também fora um enorme sofrimento aos seres humanos adaptados a visão religiosa do mundo, e que passaram a viver numa sociedade em que a religião não mais é parâmetro, já que a ciência com seus experimentos e provas passou a ser questionada por oferecer respostas prontas. O que Rouanet observa, é que a religião oferecia um enorme conforto aos seres humanos, talvez pudéssemos até mesmo afirmar que uma sensação de paz, que a ciência e a racionalidade embora respondam muitas perguntas, não são capazes de transmitir para algumas inquietações humanas. A religião por oferecer respostas que não são passíveis de questionamento, oferece aos seres humanos um conforto que não pode ser comparado a racionalidade científica, já que é uma questão de fé.

As duas principais características da modernidade apontadas por Rouanet são a *desculturalização* e a *racionalização*. A primeira *liberta* os indivíduos das *relações feudais, patriarcais e idílicas*. Já a segunda característica, a racionalização, é a que leva a razão a ocupar o lugar que antes era da fé. Nas palavras de Rouanet, a *racionalização põe o cálculo gelado no lugar das ilusões religiosas*¹⁷¹.

A análise sobre o sofrimento humano, ou *os traumas da modernidade*, chega aos dias atuais quando Rouanet apresenta a hipótese de que estaria havendo um retorno à religião. Essa constatação, parte da observação de Sigmund Freud sobre três grandes descobertas científicas que teriam ferido a visão religiosa do mundo. O que Freud

¹⁷⁰ Ibidem.

¹⁷¹ Ibidem, P.148.

chama de três humilhações que feriram o amor-próprio humano, são elas respectivamente: a descoberta de Copérnico de que a Terra não era o centro do universo, o evolucionismo de Darwin que inseriu os seres humanos ao restante do mundo animal, e a psicanálise que revelou que o ego estava sujeito a determinismos internos cuja verdadeira natureza permanecia inconsciente.

À visão weberiana e marxista, Sérgio Paulo Rouanet acrescenta uma perspectiva psicanalítica que justifica a utilização da palavra *trauma*, em lugar da palavra *sofrimento*, neste sentido o autor passa da psicologia individual para a psicologia coletiva. Utiliza a teoria freudiana para explorar sua hipótese de que os danos psíquicos produzidos em consequência da modernidade, ou seja, os resultados da desculturação e da secularização, sejam comparáveis a traumas¹⁷². No que diz respeito ao processo de desculturação, o autor observa que a produção da individualidade autônoma, livre do clã e do estamento, foram regozijadas pelos iluministas, e *Freud era um homem do Iluminismo*, mas vale chamar atenção para o que significou aos indivíduos perderem os vínculos comunitários.

Freud talvez dissesse que esse trauma teria sido sobredeterminado pela recordação nebulosa de um trauma semelhante, na origem dos tempos: a culpa sentida pelos filhos quando abandonaram a horda primitiva, depois do assassinato do pai. Nos dois casos, era a ruptura de uma solidariedade comunitária, de uma relação filial baseada na pátria potestas do senhor da horda ou do feudo. Tudo se passa como se o trânsito da psicologia de massas para a psicologia individual fosse sempre um trânsito culpado¹⁷³.

Os mal-estares a que Freud já falava no início do século XX e que se tornaram mais manifestos no decorrer deste século e, hoje no século XXI vemos que se transformaram em rotina, tornaram-se uma constante na vida dos sujeitos pós-modernos. Mais ainda, são resultados do excesso de ordem que levou inevitavelmente à falta de liberdade. “Dentro da estrutura de uma civilização concentrada na segurança, mais liberdade significa menos mal-estar. Dentro da estrutura de uma civilização que

¹⁷² Ibidem, P.148.

¹⁷³ Ibidem, P.149.

escolheu limitar a liberdade em nome da segurança, mais ordem significa mais mal-estar”.¹⁷⁴

Bauman em algumas palavras consegue resumir o principal foco da questão: *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 provêm de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais*¹⁷⁵. São estas perdas e ganhos, esta pequena segurança em troca de algum prazer que nos interessa ao estudar modernidade e pós-modernidade relacionando-as com o medo. O medo é uma das conexões existentes entre modernidade e pós-modernidade, é o aspecto da desconstrução, do efêmero e, portanto, do *pathos humano, do sofrimento*, presente na vida dos indivíduos que interessa-nos. Não é sem motivo que Rouanet sugere que vivemos um segundo período traumatogênico.

O componente dramático da modernidade era a onipotência da razão. Na pós-modernidade observamos que além desta *soberania* imposta aos indivíduos, que como vimos com Rouanet não ameniza os sofrimentos, não responde a todas as perguntas, e não traz o conforto que os indivíduos desejam, soma-se a efemeridade da vida, ou seja, a *vida líquida* como é chamada por Bauman. Este aspecto dramático que causaria, e tem causado sofrimento a homens e mulheres, foi observado por Freud, Max Weber, que denominou como *desencantamento do mundo*, e Karl Marx no *Manifesto Comunista*. No século XIX já havia onipotência da razão, naquele momento já se acreditava que a ciência daria explicações a tudo, que daria conta de todos os processos sociais, e que aliviaria o sofrimento humano, mas o que ocorreu – e Marx e Weber já estavam atentos que não haveria possibilidade de que as promessas e expectativas postas na razão fossem cumpridas – foi que a vida humana, as relações sociais e as instituições que eram *sacralizadas* como a família, perderam o aspecto *sentimentalista* como Marx chamou atenção, porque as relações foram resumidas a acordos monetários.

Com relação ao processo de racionalização, não apenas Freud, como também Marx e outros tantos autores, não apenas do século XIX valorizam a ciência e se opõem a religião, que frequentemente é designada como *ilusão*. A razão e a ciência iriam acabar com o obscurantismo religioso, mas a religião oferece aos indivíduos consolos

¹⁷⁴ BAUMAN, *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999, P.9.

¹⁷⁵ Ibidem, P.10

que a ciência não proporciona, à medida que as respostas oferecidas pela religião são apresentadas como verdades absolutas que não cabe contestação, pois não é fruto de experimentos e provas. A ciência ao contrário, priva homens e mulheres dos consolos do irracional, por isso o aspecto traumático da modernidade e a ciência, porque esta confronta os indivíduos à realidade.

O diferencial na análise de Sérgio Paulo Rouanet é sua hipótese de que os traumas da modernidade estão gerando fortíssimas reações antimodernas. O autor chama atenção para os movimentos de reinvenção e reafirmação de identidades culturais, alguns movimentos antiglobalização, que para ele são maneiras de condensar duas fantasias. *Essa resistência assume a forma de uma fantasia sadomasoquista que reencena continuamente o episódio da agressão cultural (fixação positiva ao trauma) e a de uma fantasia de realização de desejo que foge do trauma idealizando uma cultura pré-traumática que provavelmente nunca existiu*¹⁷⁶.

Neste sentido, o que Rouanet sugere é que a resistência a secularização seria uma manifestação com intenções de *reatualizar*, de trazer novamente à cena os episódios de violência quando a religião fora agredida pelo *choque traumático*, como regressão a um passado quando a religião reinava, quando a autoridade da Bíblia não era contestada. Este fenômeno para Sérgio Paulo Rouanet estaria relacionado as três humilhações que Freud faz referência, que feriram o amor-próprio humano, a humilhação cosmológica quando Copérnico provou que a Terra não era o centro do Universo, a humilhação biológica com a doutrina evolucionista de Darwin e a humilhação psíquica. O trauma cosmológico contestou a versão religiosa que o Sol girava em torno da Terra, o trauma biológico desafiou o relato sobre a criação do homem por Deus, e o trauma psíquico fez da religião uma *neurose* obsessiva da humanidade e Deus uma projeção da figura paterna. Nos três casos o que foi ferido, foi a visão religiosa do mundo. *O que esses traumas fizeram foi demolir a autoridade das Escrituras*¹⁷⁷.

Convidamos Rouanet para este diálogo porque ele analisando os dias atuais observa o retorno das mesmas concepções anteriores aos descobrimentos científicos citados, ou seja, um retorno com motivos religiosos, do geocentrismo, do criacionismo e da psicologia não-analítica, que teriam sido superados com os avanços da ciência

¹⁷⁶ Ibidem, P.150.

¹⁷⁷ Ibidem, P.151

moderna. Estes movimentos de alguma maneira nos parece respostas ao mal-estar moderno e pós-moderno que leva os seres humanos ao sofrimento, ao *pathos*, a uma vida de medo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fim deste trabalho, e com a certeza de que não esgotamos a discussão sobre medo e pós-modernidade, dada a amplitude de tais temáticas, desde o início, é certo, estávamos cientes de que não poderíamos concluir a questão, mas levantar discussões, promover debate e chamar atenção para a sociedade contemporânea. Não temos respostas, o que fizemos foram apontamentos sobre o aspecto trágico que há na modernidade e pós-modernidade. Pretendemos nesta conclusão organizar as idéias que foram discutidas ao longo deste trabalho.

Com Thomas Hobbes vimos como o medo estava presente desde o início do Estado Moderno. Vemos ali o aspecto importante que há na categoria medo, no sentido de ser um sentimento humano. Sentimento este que já fora experimentado por todos, homens e mulheres. Hobbes nos ajuda a enxergar o quanto de medo há em nós, o quanto nos imaginamos fortes e iguais aos outros, e por isso com poder sobre nossas vidas. Por outro lado, no estado de natureza hobbesiano, vemos como os seres humanos têm medo, medo de ser atacado a qualquer momento, medo de ser traído, medo da morte violenta.

Para sair deste estado de imenso medo, fugir da constante ameaça da morte violenta, deste estado de *guerra de todos contra todos* como é chamado por Hobbes, o estado de natureza, todos se unem e juntos firmam um pacto de consentimento, onde todos abrem mão de seus poderes naturais, de defenderem suas vidas, e cedem este poder para o *Leviatã*, como é chamado por Hobbes o Estado moderno. Vemos assim como o medo está presente desde o início do Estado, e como este surgiu para garantir aos seres humanos proteção de suas vidas.

Dentre os intérpretes de Thomas Hobbes, o que mais nos auxiliou a enxergar a beleza que há na formação teórica criada por este autor, para explicar a formação do Estado moderno, foi Renato Janine Ribeiro, que enxergou em Hobbes além do medo, a esperança, e viu que estes dois sentimentos se unem quando o pacto é firmado. O interessante na interpretação de Janine foi observar que pelo medo da morte violenta os indivíduos se unem no pacto que origina o Estado, mas é a esperança de um futuro melhor, de uma vida melhor, longe das ameaças constantes que existem no estado de natureza que os impulsiona a firmar o pacto.

Hobbes e a interpretação de Janine, que privilegia juntamente com o medo, também a esperança, permitiu perceber que além do medo, e, portanto, do sofrimento a que homens e mulheres são expostos, a esperança de um futuro melhor que o presente, seria a principal característica dos seres humanos. Podemos enxergar, por exemplo, que na modernidade, nas revoluções burguesas, sobretudo no momento da revolução Francesa, quando juntamente com os burgueses estavam camponeses e todos mais que desejavam uma vida diferente daquela que viviam sob o poder da Igreja e da nobreza, estava presente ali o desejo e anseio por uma vida melhor, de um futuro melhor, longe do medo, estava ali, portanto, a esperança.

Ainda em Thomas Hobbes, mas na interpretação de Carlo Ginzburg observamos que o Estado moderno da teoria hobbesiana, não é o Estado laico e distante das influências religiosas como acreditava-se. Além disso, foi possível ver que a relação do Estado com os súditos é semelhante a relação de sujeição que há entre Deus e os fiéis. O interessante nesta pesquisa de Ginzburg é a desnaturalização do Estado, é observarmos que o Estado moderno não é como foi idealizado, mas é um Estado cheio de falhas e por isso tem servido ao capitalismo. Não é de se espantar, este não é um Estado neutro como muitas vezes homens e mulheres desejavam que fosse.

Com o historiador Jean Delumeau vimos como medo sempre esteve presente na vida dos indivíduos do ocidente, mas que por ser a paixão humana mais vergonhosa, como afirma este autor, o tema tem sido negligenciado por cientistas sociais e historiadores ao longo dos anos. Podemos dizer que mais recentemente o tema tem aparecido em cena, mas ainda consideramos que não com a devida importância. Tem aparecido na mídia, mas tratado por *especialistas* que muitas vezes tem o discurso do medo, sobretudo da violência nas grandes cidades, e faz deste discurso hegemônico que tende a deixar a população com medo de determinadas categorias e situações.

Max Weber também foi um importante autor para este *mapeamento* que fizemos acerca dos clássicos pensando a modernidade. Com metodologia que analisa a ação humana, Weber viu na sociedade capitalista moderna o *desencantamento do mundo* e a razão humana adquirindo papel fundamental nesta nova sociedade, dando sentido à vida dos indivíduos. Seu pensamento não vislumbra saída para o liberalismo e é considerado um autor cético. Em nosso entendimento, é um pensador que enquanto sociólogo analisou a sociedade com lucidez e clareza, e fez sua análise a partir do que observava. Conseguiu com olhar atento enxergar as peculiaridades do capitalismo ocidental e

observa que a conduta racional é o diferencial, o que permitiu juntamente com uma ética protestante o desenvolvimento do capitalismo da forma como se desenvolveu no ocidente. Este racionalismo se tornou ideologia e passou a fazer parte de todas as esferas da vida das pessoas, desde suas práticas diárias da vida, seu trabalho, até mesmo a forma como o Estado fora organizado.

Ainda pensando o Estado e com ele a modernidade, vimos em Karl Marx, ainda que brevemente, analisando apenas uma de suas obras, o projeto de emancipação que libertaria os indivíduos. A sociedade comunista vislumbrada por Marx seria uma nova sociedade surgida da revolução proletária e que romperia com o sistema capitalista. Seria uma sociedade que daria aos indivíduos a possibilidade de trabalho não alienado, com o fim da propriedade privada dos meios de produção, e o fim do Estado, a sociedade comunista seria pautada na autogestão. Este fim do Estado e a autogestão, faria dos homens e mulheres indivíduos plenos, livres e autônomos.

Com Marx, vimos que a liberdade que a sociedade capitalista oferece é a liberdade do livre comércio, por isso ele faz crítica a propriedade privada dos meios de produção, e a venda da força de trabalho que se transforma em mercadoria. Neste processo Marx enxergou a precarização da vida dos trabalhadores e a acumulação de capital por parte dos burgueses. Ele denunciou que a liberdade possível na sociedade capitalista é a liberdade do comércio. Na intenção de possibilitar que homens e mulheres experimentassem uma vida de fato livre, vislumbrou a revolução proletária e com ela a criação da sociedade comunista, mas esta sociedade projetada por Marx acabou servindo para legitimar o surgimento do *socialismo real* no século XX, mas que em nada tinha relação com aquela sociedade que Marx vislumbrou, onde teria a possibilidade do livre desenvolvimento de todos.

O fato de que a revolução proletária não ocorreu como Marx previu, em nada diminui a grandeza deste autor como pensador clássico da ciência política. Com Marshall Berman vimos o caráter moderno que há no pensamento de Marx, sua admiração aos feitos burgueses, e o valor que ele confere a ação humana. Para Marx o fim do capitalismo seria também o fim da modernidade.

Fizemos ainda uma separação entre modernidade e pós-modernidade, não com a intenção de estabelecer datas de início e fim destes processos, mas para tornar mais compreensiva ao leitor nossa interpretação. Por este motivo também a separação entre os autores e suas linhas de pensamento para que fique claro de onde partimos, a partir

de quais interpretações estamos trabalhando. Assim, a partir da análise de Zygmunt Bauman, foi possível ver com clareza a mudança que ocorreu nas últimas décadas, na forma como o capitalismo se comporta diante do mundo e como os indivíduos mudaram a maneira como vivem suas vidas. As figuras utilizadas, o jardineiro e o caçador, e para nós a forma simples e precisa com que Bauman observou as transformações, não levam-nos ao ceticismo ou incredulidade, mas nos instiga a pensar o que viveremos pela frente, o que nos motiva neste aspecto é pensar que a vida não pode simplesmente se reduzir ao que tem sido reduzida na pós-modernidade sem que homens e mulheres sejam reflexivos do que o capitalismo pós-moderno tem feito de suas vidas.

A vida na modernidade, ou seja, os indivíduos que viveram no século XIX, naquele período de auge das transformações, inovações na ciência e nas indústrias, já viviam uma vida distante do que a modernidade prometeu, daquilo que era projeto iluminista, e atualmente, já no século XXI, a vida continua distante do que a criação do Estado moderno, burguês, bem como a modernidade prometeu. Observamos primeiramente em Thomas Hobbes que o Estado embora tenha surgido do medo, veio com a promessa de que este Estado, o *Leviatã*, preservaria a vida dos súditos, afastaria a ameaça de morte violenta. Posteriormente, a Revolução Francesa estendeu as promessas, além de garantir a preservação da vida, prometeu liberdade, igualdade e fraternidade, que juntamente com as idéias Iluministas que agitaram a Europa no século XVII fez os homens apostarem no avanço da ciência, na soberania da razão humana que daria aos indivíduos uma vida ainda mais previsível, segura e boa, o que também temos observado que não ocorreu.

Atualmente, a pós-modernidade me parece, e de acordo com os autores que estão já há alguns anos olhando as transformações que vem ocorrendo desde finais do século XX, a pós-modernidade não tem feito tantas promessas, tem ao contrário instigado homens e mulheres a tornarem-se consumidores vorazes, consumidores de toda espécie de mercadorias, sejam elas em forma de produtos eletrônicos, ou mesmo mercadorias ideológicas, como a venda da imagem de jovem, o padrão de beleza, saúde, corpo saudável, além da venda de uma pretensa vida de liberdade, que sabemos que na prática não é como anunciada.

Convidamos com este breve trabalho à reflexão. Como Marx e Weber, que como indivíduos sensíveis e atentos ao caráter dramático da modernidade tentaram cada um a

sua maneira, uma saída que levasse homens e mulheres mais perto da vida feliz, que como já fora afirmado anteriormente é o maior sonho humano.

Bauman nos auxilia a enxergar como o medo não se afastou da vida dos indivíduos na modernidade e a pós-modernidade se tornou uma época propícia ao aumento do medo na vida de homens e mulheres, uma vez que as promessas e a aposta na razão e na ciência não se concretizaram como se acreditou e também, Sérgio Paulo Rounaet é quem nos ajuda a observar o caráter traumático que este tempo que vivemos possui.

Nos parece que vivemos ainda hoje imersos nesses *Tempos Modernos*, assim como o herói de Chaplin. Carlitos, o herói triste e solitário que olha o mundo de cima para baixo. Somos ainda hoje sujeitos modernos engolidos pela máquina, que não é apenas aquela da fábrica, mas é a metáfora da sociedade capitalista.

BIBLIOGRAFIA

- ADELMAN, Mirian. *Visões da pós-modernidade: discursos e perspectivas teóricas*. Sociologias no.21 Porto Alegre jan./jun. 2009
- ALUBUQUERQUE, Guilhon. *Instituição e Poder: a análise concreta das relações de poder nas instituições*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986.
- BAUMAN, Zygmunt. A utopia na era da incerteza. In: *Tempos Líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.
- _____ *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998
- _____ *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- _____ *Medo Líquido*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- BERMAN, Marshall. *Aventuras no Marxismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001
- _____ *Tudo que é sólido desmancha no a+.-r*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007
- BÍBLIA SAGRADA: Nova versão Internacional. São Paulo, 2003.
- DALLMAYR, Fred. Max Weber e o Estado Moderno. In: HOROWITZ & MALEY, Eds.: *The Barbarism of Reason. Max Weber and the twilight of Enlightenment*, Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1994, pp.49-67. Tradução Noéli Correia de Melo Sobrinho.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- EISENBERG, José. Resenha *Ao leitor sem medo*. Tempo Social, revista de sociologia, USP, 12 (1). São Paulo, maio de 2000.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- FERREIRA, Flávia Mendes e SERRA, Carlos Henrique Aguiar *Medo e Pathos: O indivíduo na (pós)-modernidade*. Programa do III Congresso Internacional e IX Congresso Nacional de Psicopatologia Fundamental. Niterói, 2008. São Paulo: AUPPF, 2008. v. 1.p.1-11
- FRIDMAN, Luis Carlos. *Pós-modernidade: sociedade da imagem e sociedade do conhecimento*. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, VI (2),353-75, jul-out,1999.

- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- GINZBURG, Carlo. *Medo, reverência, terror: reler Hobbes hoje*. Conferência universidade Federal Fluminense, Niterói, 26/09/2006
- _____ *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____ *O Fio e os Rastros: Verdadeiro, Falso, Fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou a Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: editora Abril Cultural, 1974.
- HOBBS, Eric & RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- IANNI, Octavio. *A Sociologia e o Mundo Moderno*. Tempo Social; Revista sociologia. USP, São Paulo, 1 (1): 7-27, 1.sem. 1989.
- JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: A lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo. Editora Ática, 2007.
- LEITÃO, Carla Faria e COSTA, Ana Maria Nicolaci da. *A psicologia no novo contexto mundial*. Revista Estudo de Psicologia, vol.8. n.3. Natal Setembro / Dezembro 2003.
- MALAGUTI BATISTA, Vera. *O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história*. Rio de Janeiro: Revan, 2003.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Obras escolhidas, volume 1. São Paulo: Editora Alfa-Omega,s/d.
- MIRAILH, Michelly Xavier e MATTAR, Cristine Monteiro. *Globalização, desfiliação e mal-estar contemporâneo*. Programa do III Congresso Internacional e IX Congresso Nacional de Psicopatologia Fundamental. Niterói, 2008. São Paulo: AUPPF, 2008
- NASCIMENTO, Márcio Luiz do. *Desencantamento do Mundo: acréscimos-explicativos de Max Weber à 'versão final' de "A Ética protestante e o 'Espírito' do Capitalismo"*. Cronos, Natal-RN, v.9, n.1, p.207-227, jan./jun.2008
- RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- _____ *Hobbes: O Medo e a Esperança*. In: *Os Clássicos da Política*. WEFFORT, Francisco C. (org.) São Paulo:editora Ática, 2000.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Os traumas da modernidade*. IN: Traumas / org. Ana Maria Rudge; colbs Betty Fuks et al. (biblioteca de psicopatologia fundamental)São Paulo: Ed. Escuta, 2006.

SANTOS, Lulu. Tempos Modernos. Intérprete: Lulu Santos. In: Santos, Lulu . *Tempos Modernos*. [São Paulo]:Gravadora Wea, 1982. 1 CD.

SAUL, Renata de Lourdes Azevedo. *A “banalidade” da modernidade: um breve ensaio acerca do indivíduo em Marx, Simmel e Weber*. UENF, Campos dos Goytacazes, 2007.

STRAUSS, Leo. *O Estado e a religião*. In: O pensamento político clássico. Org.Célia Galvão Quirino & Maria Teresa Sadek R. de Souza. São Paulo: T.A Queiroz, 1980.

ZECA, Baleiro. Balada para Giorgio Armani. Intérprete: Zeca Baleiro. In [?], s/d

WEBER, Max. *A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1987.

_____. *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999.

_____. *Ciência e Política: Duas vocações*. São Paulo: Editora Cultrix, 2000.

SITES ACESSADOS:

<http://www.culturabrasil.pro.br/weber.htm> acessado em 06/11/2009.

<http://www.culturabrasil.pro.br/marx.htm> acessado em 18/12/2009.

<http://www.algumapoesia.com.br/drummond/drummond20.htm> acessado em 01/03/2010.

http://www.revistacontemporaneos.com.br/pdfs/inovacoes_tecnologicas.pdf acessado em 01/03/2010

http://www.fundamentalpsychopathology.org/8_cong_anais/MR_394b.pdf acessado em 18/01/2010

<http://www.tanto.com.br/drummond-congresso.htm> acessado em 15 de março de 2010.

http://www.tobeguarany.com/internet_no_brasil.php 22/01/2010.