

## **Modernidade e pós-modernidade: em busca do sentido da vida atual<sup>1</sup>**

### **Modernity and post-modernity: in search of the meaning of the current life**

**Marco Aurélio Nogueira\***

**Resumo:** O presente texto pretende refletir sobre um conjunto de temas que integram a agenda contemporânea. Toma como ponto de partida a contraposição entre modernidade e pós-modernidade para dialogar a “nova sociologia” que se encontra em constituição, dedicada a interpretar o mundo e o modo de vida derivados da revolução digital e da globalização capitalista intensificada. Mediante a aceitação de algumas das metáforas e dos conceitos postos em circulação por essa sociologia, busca-se argumentar que o mundo que temos diante dos olhos sugere bem mais a imagem de uma modernidade radicalizada, na qual se chocam e se combinam dinâmicas do passado com dinâmicas que estão apenas se anunciando, formando um conjunto compósito, plural, desigual, surpreendente e veloz.

**Palavras-chave:** Modernidade. Vida líquida. Individualização. Sociedade do risco.

**Abstract:** This paper reflects on a set of themes that are part of the contemporary agenda. The article contrasts modernity and post-modernity to discuss the “new sociology” which is dedicated to interpret the world and the way of life derived from the digital revolution and an intense capitalist globalization. Accepting some of the metaphors and concepts developed by this sociology, the paper argues that the world suggests much more than the image of a “radicalized modernity”, in which the dynamics of the past collide and combine with dynamics that are coming into existence, forming a plural, uneven, and surprisingly fast system.

**Keywords:** Modernity. Liquid life. Individualization. Risk society.

Recebido em: 30/10/2010. Aceito em: 25/05/2011.

---

<sup>1</sup> Artigo resultante da conferência proferida na Universidade Estadual de Ponta Grossa, “Modernidade e Pós-Modernidade: um debate necessário”, 21 de setembro de 2010.

\* Doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP). Professor titular de Teoria Política e coordenador do Instituto de Políticas Públicas e Relações Internacionais da Universidade Estadual Paulista (UNESP). São Paulo, Brasil. E-mail: [nogueira@ippri.unesp.br](mailto:nogueira@ippri.unesp.br)

Pretendo especular livremente, nesta conferência, sobre um conjunto de temas que podem funcionar como um mapa para se chegar ao mundo em que vivemos hoje. Alguns desses temas não conhecem abordagens consolidadas nas ciências sociais. São temas abertos, tentativos, em torno dos quais não há uma particular coerência teórica nem muitos consensos, prevalecendo a dissonância e, até mesmo, alguma confusão.

Bom exemplo de temas desse tipo é a globalização, hoje mais bem estabelecida do que há alguns anos, mas que ainda continua a despertar polêmicas exacerbadas. Quinze anos atrás, quando se falava em globalização, o debate era intenso, e a controvérsia, inevitável. Hoje, a globalização está tão entranhada em nossa vida que não causa mais tanto choque, está como que “naturalizada”. Falamos em sociedade global, em mundo globalizado, em capitalismo global, sem muita dificuldade, ainda que existam algumas dimensões mal resolvidas do processo de globalização. Há muitos conceitos de globalização, mas não há quem a dissocie do capitalismo ou a veja como o fim da história, como ocorria antes, por exemplo.

Não há resolução cabal quando se discute modernidade e, sobretudo, quando se sugere que estaríamos em uma era pós-moderna. Este é um tema seguramente mais controverso, até mesmo por ser muito impreciso. A expressão pós-modernidade foi posta em circulação há cerca de 30 anos (1979) por um famosíssimo livro, *A condição pós-moderna*, de um filósofo francês, Lyotard, e depois disso ganhou o mundo. Dizia-se então que a humanidade estava ingressando em um beco sem saída, no qual as grandes conquistas modernas, bem como os parâmetros da estética e teoria social por elas impulsionados ter-se-iam problematizado. As teses, perspectivas e princípios com que se buscava organizar o mundo e, sobretudo, explicar o mundo, estariam saturados e esgotados.

A ideia de pós-modernidade surgiu com um acento muito negativo, como se estivesse propondo a morte de todo o grandioso processo histórico que produzira o mundo moderno e todas as generosas ideias com que o mundo moderno avançara: a ideia de sujeito, de processo histórico, de socialismo, de igualdade e de justiça. Tudo estaria irremediavelmente soterrado e sem

operacionalidade. Apresentada desse modo, a proposição gerou uma reação defensiva de todos aqueles que continuavam acreditando que era possível demonstrar a consistência de suas convicções a partir das mesmas ideias de antes.

O tema modernidade e pós-modernidade é uma árvore de muitos galhos porque tem múltiplas dimensões e pode ser lido de diferentes maneiras. Ainda hoje é um tema controvertido, mesmo que seja menos controvertido do que foi alguns anos atrás.

Em 1983, por exemplo, um conhecido teórico francês, Gilles Lipovetsky, insistia na ideia de que se havia ingressado numa condição histórico-social que já não tinha nada mais a ver com a condição moderna. A nova sociedade seria “pós-disciplinar”, tomada pelo individualismo, pela mudança e pelo consumo, pela fragilidade dos laços coletivos e da própria existência individual (LIPOVETSKY, 2005). A modernidade se extenuara, esgotara seu potencial, e uma nova dinâmica (essencialmente “pós-moderna”) infiltrava-se pelos poros da sociedade existente, desorganizando-a. Vinte anos depois, Lipovetsky fez uma revisão dessa teoria. Passou a dizer que não fazia mais sentido imaginar que a modernidade havia sido substituída por algo que no passado ele próprio chamara de pós-moderno. “No momento em que triunfam a tecnologia genética, a globalização liberal e os direitos humanos, o rótulo pós-moderno já ganhou rugas, tendo esgotado sua capacidade de exprimir o mundo que se anuncia.” O mais correto, em sua opinião, seria falar em “hipermodernidade”, ou seja, em uma modernidade elevada à potência superlativa, expressão de uma “modernização desenfreada, feita de mercantilização proliferativa, de desregulamentação econômica, de ímpeto técnico-científico, cujos efeitos são tão carregados de perigos quanto de promessas” (LIPOVETSKY, 2004, p.52-3).

Ainda que partindo de pressupostos distintos, outros teóricos sociais caminharam numa direção bastante parecida, sem muita sintonia ou convergência explícita entre eles, de uma maneira mais ensaística e exploratória do que sistemática. Passaram, assim, a elaborar uma espécie de “nova sociologia”, dedicada a interpretar o mundo e o modo de vida derivados da revolução digital e da globalização capitalista intensificada. Formou-se uma “escola” informal

e inorgânica, integrada por pensadores plurais, de nacionalidades, ideologias e orientações teórico-metodológicas distintas, que chegam a resultados muito semelhantes em relação às características da vida atual. Ainda que possa ser criticada em diversos aspectos, a elaboração por eles alcançada fornece uma interessante plataforma para quem está interessado em se lançar sobre o mundo que irrompe na nossa frente e diante do qual o repertório conceitual das ciências sociais parece insuficiente.

Seu ponto de partida pode ser assim apresentado. Nas últimas três ou quatro décadas, pouco mais, pouco menos, as sociedades humanas começaram a ingressar em uma forma de vida que tem, claro, muita coisa a ver com a forma de vida do passado próximo, mas que se diferencia claramente dela em muitos e importantes aspectos. Como o ingresso nesta nova forma de vida foi abrupto e é radicalmente diferenciado (nem todos os povos ou pessoas são nela projetados ao mesmo tempo), como a nova forma não se completou, temos mais dúvidas do que certezas quando tentamos decifrá-la. Além do mais, ela nos assusta e nos desafia, põe em xeque muitas de nossas convicções, de nossos hábitos, de nossos padrões de pensamento, de organização e de ação. Tendemos, por isso, a nos refugiar no passado numa tentativa de nos proteger e alcançar alguma base de sustentação. Como outras eras revolucionárias, a que se constitui aos nossos olhos traz consigo sofrimento e, ao mesmo tempo, paradoxalmente, alegria; traz medo e sensação de liberdade. Como em outras eras, a ambivalência e a incerteza são impulsionadas por uma espécie de esgotamento dos parâmetros disponíveis para se agir no mundo e, também, pelo modo como o mundo se movimenta: freneticamente, fora de controle, sem padrões, sacudido por espasmos sucessivos de crise e transformação.

Esta forma emergente de vida ainda é uma incógnita, mesmo que esteja sendo discutida e interrogada intensamente. O que perdemos e o que estamos a ganhar com ela? Quais suas determinações? Que processos sociais, políticos, econômicos e culturais prevalecem e comandam? Com que bagagem ideológica estamos ingressando nela? Se aceitarmos que as mudanças são imponentes e efetivamente alteram o modo como se vive, revolvendo suas

bases e seus padrões, então teremos de admitir que não é possível continuar explicando o mundo com as mesmas categorias e teorias de antes. Não precisamos abandonar este legado teórico para reconhecer que vivemos numa profunda “crise de paradigmas”, que aparece nas mais diversas situações. Nenhuma teoria pode hoje se apresentar como carregando consigo uma verdade explicativa completa.

Os grandes clássicos das ciências sociais, por exemplo, continuam válidos e indispensáveis. Sem Max Weber não é possível entender o que estamos vivendo. Sem Marx, é impossível entender o mundo dominado pelo capitalismo, pelo mercado, pela economia, pela troca, pelo consumo. Durkheim permanece decisivo para se analisar os mecanismos de coesão e solidariedade que mantêm as comunidades unidas. E assim por diante. Há um panteão de grandes autores que são fundamentais para quem quer explicar o mundo. Mas esses nossos grandes autores não nos fornecem tudo. Dão-nos alguns instrumentos, mas não todas as respostas. Eles agiram intelectualmente sobre um mundo muito mais simples do que o nosso. Precisam ser auxiliados para poderem continuar a dialogar com a realidade. Imaginemos, para fazer um pouco de graça, se Weber ou Marx ressurgissem hoje e tivessem de lidar com a parafernália tecnológica que domina nossas vidas. No primeiro momento, levariam um choque, ficariam desnorteados, abandonariam seus escritos à crítica roedora dos ratos e reorganizariam suas agendas de pesquisa.

A verdade é que a situação que estamos começando a viver nos confunde. Não somente no plano do trabalho intelectual, mas também no plano da vida prática.

Hoje, por exemplo, continuamos a empregar o conceito de “família” como se a família fosse a mesma de cem anos atrás, ou até menos, de trinta anos atrás. Hoje, temos de aceitar e compreender famílias homoafetivas, famílias que só têm o pai ou a mãe, famílias de amigos ou amigas que não são homossexuais, mas que vivem juntos, em suma, duplas ou agregados que mantêm uma relação, uma estrutura, que se sentem e agem como uma família. Alguns desses novos tipos de casais adotam crianças e as educam como filhos. Não temos uma conceitualização para qualificar isto. Também continuamos

a falar de “nação” – e, por extensão, de soberania, independência e Estado – como se nada tivesse ocorrido nas últimas décadas, como se ainda existissem territórios rigorosamente controlados, populações rigorosamente submetidas à vigilância e unidas por uma profunda lealdade a determinados símbolos de identificação. As populações “nacionais” de hoje estão tendencialmente compostas por cidadãos do mundo, pessoas para as quais é indiferente o local físico em que a vida se organiza. Podemos falar e interagir com quem quisermos, a qualquer hora, sem depender de uma localização física específica. Não precisamos estar perto uns dos outros para convivemos. Diluiu-se um pouco a “massa crítica” que produziu o Estado moderno ao longo dos últimos séculos.

Ingressamos em um mundo bem mais complicado, cujo perfil ainda está mal definido. Nele convivem, chocam-se e combinam-se dinâmicas do passado com dinâmicas que estão apenas se anunciando, formando um conjunto compósito, plural, desigual, surpreendente e veloz. Diante dele, a bagagem conceitual disponível não é suficiente, e novos conceitos sofrem para ganhar vida e se legitimar. Precisamente por isso, a “nova sociologia” trabalha mais com metáforas do que com conceitos, vale-se de expressões mais leves e sugestivas, brinca com elas sem estabelecer um critério de rigor absoluto.

Uma expressão metafórica extremamente sugestiva é *vida líquida*, ou *modernidade líquida*, elaborada e difundida por um sociólogo polonês radicado na Inglaterra, Zigmunt Bauman. Outra, de idêntica potência descritiva, é *sociedade em rede*, sugerida por Manuel Castells, um espanhol. Temos também *sociedade do risco*, elaborada ainda nos anos 1980 por um sociólogo alemão, Ulrich Beck. São três ótimos exemplos.

Juntamente com Lipovetsky, Anthony Giddens, Richard Sennett, Alain Touraine e Jürgen Habermas, entre outros, eles estão nos dizendo: iludem-se aqueles que acham que a modernidade acabou. Não temos uma pós-modernidade, a não ser no sentido de que a modernidade que temos hoje é muito mais moderna do que a que tínhamos ontem. Em vez de pós-modernidade, eles sugerem que pensemos em termos de hipermodernidade, de modernidade radicalizada, de segunda modernidade – a mesma modernidade, só

que turbinada, elevada a outra potência, expnenciada. “Em vez de estarmos entrando num período de pós-modernidade, estamos alcançando um período em que as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes” (GIDDENS, 1991, p.13).

Nesta modernidade turbinada, todas as características de antes – a produtividade, a inovação técnica, a aglomeração humana, as massas e as multidões, as cidades frenéticas, a movimentação, a mobilidade, o consumo intenso, a mercantilização – produzem efeitos endógenos mais intensos e com maior poder de destruição, que acabam por forçar a emergência e a construção de novas formas de vida, de produção, de organização. Nunca o mundo humano foi tão produtivo e tão rico, ainda que continue profundamente desigual, com novas desigualdades e exclusões se superpondo a desigualdades e exclusões antigas. Nunca foi tão diferenciado e tão conectado. Se há algum sentido em falar em unificação do gênero humano, hoje estamos muito mais próximos disso do que há cem anos. Temos condições de abraçar todos os humanos tanto no plano físico, por que viajar ficou mais fácil e cada vez mais barato, quanto no plano virtual. Podemos hoje, sem nos mover um centímetro de nossas casas, assistir ao pôr do sol na Praça Vermelha de Moscou ou visitar o Rijksmuseum, em Amsterdã. É evidente que se trata de outra experiência sensível, na qual perdemos alguma coisa, mas de algum modo ela nos enriquece, nos concede uma aquisição. No século XIX, nem por fotografia se podia fazer isso, tínhamos de confiar no poder de descrição de alguns viajantes. Depois da fotografia, do rádio, do cinema e da televisão, chegamos à era da Internet e da revolução comunicacional, que nos projetou no ciberespaço, na digitalização e na vida virtual.

Isto é suficiente para dizer que vivemos em um mundo melhor? Tenho absoluta certeza de que não. Mas não se trata de uma involução, ou sequer de uma situação que impeça o prosseguimento do esforço coletivo para construir formas mais humanas de vida. A nova plataforma (tecnológica, sociocultural) em que vivemos anuncia um mundo melhor em diversos setores. Podemos trabalhar menos e com menor esforço físico. A ciência da saúde nos ajuda de forma

extraordinária a viver melhor, a adoecer e a morrer melhor. O aumento da expectativa de vida é fantástico. Em cem anos a humanidade passou a viver 30 anos a mais, em média. A humanidade cresceu 15 cm em termos de estatura média ao longo do século XX. A mortalidade infantil caiu de maneira extrema. São indicadores poderosos. Hoje, há bem menos analfabetos no mundo, em termos comparativos. E as informações circulam e alcançam contingentes sempre maiores de pessoas, fazendo com que mais gente saiba de coisas, se atualize, aprenda coisas. É verdade que a informação não garante por si só nenhum tipo de conhecimento, mas seguramente não atrapalha. O que impede que a informação se transforme em conhecimento são os sistemas sociais, a correlação de forças políticas, os interesses do mercado.

Estes são indicadores que permitem uma visão mais otimista do mundo. Estamos perdendo e ganhando possibilidades, sem que saibamos bem qual será o desfecho disso tudo. Mas não temos o direito de achar que está tudo pior, que o horizonte ficou definitivamente turvado pelas nuvens carregadas da tormenta, ou que nada se salva.

O grande problema é que este novo mundo está produzindo insegurança e desproteção generalizadas. Trata-se daquilo que Anthony Giddens (1991) chama de insegurança ontológica, que está plantada na estrutura mesma da vida e na estrutura do ser de cada um de nós. Passamos, por exemplo, pela primeira vez na História, a temer o futuro. Ao longo do tempo histórico da humanidade, o que sempre causou medo foi o passado. Era indispensável impedir que o passado voltasse, faziam-se revoluções contra ele e contra seu legado. De repente, o passado se torna uma espécie de concha para onde as pessoas desejam voltar, de certo modo, temendo o presente ou vivendo uma situação de mal-estar diante do presente. Seja como for, sem uma ideia de futuro, como se o passado tivesse sido bom e confortável. Desmancham-se, assim, ou perdem poder de convencimento, todas as utopias.

Evidentemente, é preciso analisar tudo isso com cuidado. Estamos nos referindo a situações existenciais reais, a medos de pessoas de carne e osso. Um trabalhador que perde o emprego em decorrência do desenvolvimento

tecnológico ou da estagnação econômica e, por não ter mais estabilidade, por exemplo, tem toda razão de olhar para trás e valorizar o passado, onde ele se reconhece e era reconhecido. Um jovem que não consegue trabalho e não acerta o passo tem motivos de sobra para desconfiar do futuro, do que vem pela frente. Mas a estabilidade no emprego não precisa ser entendida como a expressão da melhor situação possível. Marx, por exemplo, imaginava uma sociedade futura em que o trabalho seria dignificado porque submetido ao livre-arbítrio do trabalhador, não estaria subsumido às condições contratuais e organizacionais da estabilidade, ou seja, às jornadas extenuantes de 8 horas diárias, à exigência de repetição das atividades, ao cancelamento da vida fora da fábrica ou do escritório. A atual crise do mundo do trabalho é real, produz estragos e sofrimento, e força muitas pessoas a buscar refúgio no passado, como forma de negar o presente. Não se consegue visualizar no futuro nenhuma saída para um presente que não é confortável.

Ao fazerem isso, muitas pessoas buscam defender sua identidade e melhorar sua posição relativa. Reflete-se, nessas condutas, um traço da modernidade atual, que faz com que a identidade fique, ao mesmo tempo, exacerbada e com dificuldades de afirmação e reconhecimento. Mostra-se de modo multifacetado tanto em seu conteúdo como em sua "forma". Para usar uma tipologia elaborada por Manuels Castells (1999), as identidades aparecem ora como *identidades legitimadoras*, que reiteram as instituições predominantes, ora como *identidades de resistência*, que expressam postulações de atores "subalternos" preocupados em se proteger, e ora como *identidades de projeto*, que se estruturam tendo em vista o anúncio de formas novas de vida e de relacionamento.

Tais padrões são desiguais em termos de potência e de possibilidades, e estão historicamente determinados. Pode-se, porém, sustentar que hoje, instigadas pela sociabilidade contemporânea, por sua dinâmica individualizante e reflexiva tanto quanto por sua efervescência desigual e competitiva, as identidades tendem a se manifestar, sobretudo, como "resistência", sem conseguir se traduzir como "projeto". Algo semelhante passa-se com os Estados e os sistemas políticos: eles persistem como principal

arena da política, mas a cada dia parecem ter menos capacidade de controlar as fontes que geram as mudanças e os problemas sociais.

Comparemos os jovens das gerações mais recentes com os jovens da geração que fez o elogio do amor livre. Entre os anos 1960 e 1980, os jovens costumavam detonar tudo que rotinizasse o amor, sobretudo o casamento. Falavam de amor livre, amizade colorida, pluralidade conjugal, casamentos abertos. Hoje, muitos jovens estão a repor o casamento, a virgindade, a monogamia e a família tradicional no centro de seus cálculos existenciais. Numa época tão marcada pela liberdade de escolha, pela pluralidade, pelo desejo de romper com as convenções, o retorno da tradição como norma de conduta soa estranho, enigmático. Hoje, afirmar a virgindade, condenar o divórcio e ser contra o aborto tornou-se questão política para muita gente. É uma indicação clara: muitas pessoas não sabem como enfrentar o presente e passam a agir com o intuito de recuperar ou reconstruir os laços comunitários de antes, que, de certo modo, as protegem e orientam.

Em suma, vivemos em um mundo repleto de sinais contraditórios, que nos ofuscam e confundem. A intensa e quase invencível manifestação do desejo de liberdade extrema, igualdade e justiça convive com atitudes carregadas de conservadorismo grosseiro, receoso, regressista.

As ciências sociais podem não ter explicações suficientes para isto, mas não estão às cegas. Não se tornaram incapazes de dialogar com o mundo, mas este diálogo ficou mais difícil. A mesma insegurança ontológica que caracteriza nossa existência como pessoas caracteriza nossa existência como teóricos. É por isso que os “novos sociólogos” valem-se de metáforas. As metáforas estão menos comprometidas com esquemas teóricos fechados, são mais leves, exigem menos rigor e, acima de tudo, são mais eloquentes. Dramatizam e destacam certas coisas tidas como particularmente indicadoras de novidade e para as quais não há respostas consolidadas. Todos conseguem imaginar o efeito que causa a imagem de que vivemos uma “vida líquida” ou numa “sociedade de risco”, por exemplo. É um efeito tão forte que levou seus inventores a superexplorarem suas fórmulas, com algum evidente prejuízo teórico.

As próprias ciências sociais no seu conjunto, aliás, também estão hoje se consumindo na exploração excessiva de seus achados conceituais e de seus ritos. Estão dando maior prioridade a temas focalizados, especializados, recortados, em detrimento de visões mais abrangentes, de conjunto, totalizantes. O frenesi produtivista que tem contaminado o mundo científico afeta de modo particular as ciências sociais, forçando-as a esta inflexão tecnicista.

Trata-se de uma inflexão que parece caminhar na contramão do modo de vida que emerge. Ele exige sempre mais polivalência, capacidade de fazer várias coisas, de articular saberes distintos e buscar uma compreensão mais integrada dos temas e problemas. É um paradoxo a mais: somos chamados a ser mais polivalentes, mas os sistemas nos obrigam a agir de modo focalizado e tópico. Temos dificuldade em desarmar esse processo, e acabamos por nos submeter a ele. Isso é assim, entre outras coisas, porque há tecnologia demais aplicada na vida produtiva e na vida social como um todo. Há mais gente produzindo ideias, serviços e informações, menos gente produzindo bens materiais. Os sistemas aceleraram, estabelecem novos critérios de produtividade, pressionam de todos os modos. A rapidez, a eficiência e a obtenção de resultados se convertem num valor em si, tanto na fábrica e nos escritórios quanto nas universidades. Haveria como as agendas de pesquisa, os estilos de trabalho e a própria linguagem científica não serem afetados?

Tudo isso leva no mínimo a uma necessidade de adaptação. Nesta adaptação, perde-se muito, em curto prazo, em termos imediatos. Perdem-se empregos, postos de trabalho, profissões, conhecimentos. Exacerbam-se as ações de resistência, reduz-se a contestação sistêmica, empobrece-se a política, que não mostra capacidade de responder aos desafios da época e fecha-se em si mesma, corporativizando-se e perdendo contato com a sociedade.

Quando, em 1986, o alemão Ulrich Beck publicou *Sociedade de risco*, o quadro geral a que me referi até agora estava a se anunciar. A modernidade capitalista chegara à fronteira da supermodernidade. Seus adversários começavam a ser substituídos. Deixavam de ser as estruturas vindas do passado (o feudalismo, o tradicionalismo, o agrarismo). A modernidade

passava a ser desafiada por ela mesma. Começávamos a viver em meio aos efeitos colaterais de uma civilização – a modernidade capitalista industrial – que regurgitava e saía dos trilhos, voltando-se contra si própria e escapando dos controles empregados para ordená-la. Beck trabalhava num espaço de transições. Admitia que *ainda não* se vivia plenamente – em todas e em cada sociedade humana – numa civilização fundamentada no risco, mas também que *já não estávamos mais* ancorados na sociedade industrial vinda do século XIX. Seguíamos céleres rumo a outra modernidade: tardia, globalizada, radicalizada, reflexiva, que nos conectava numa mesma experiência mundial e, com isso, distribuía e socializava todos os ônus e oportunidades. Nessa nova modernidade, ele escrevia, “emerge um novo tipo de destino adscrito em função do perigo, do qual nenhum esforço permite escapar”. Os sistemas concebidos para proteger e racionalizar estavam se convertendo em forças destrutivas. Ameaças vinham a reboque do consumo cotidiano, infiltradas na água, em alimentos, nas roupas, nos objetos domésticos. Tudo era processado reflexivamente, quer dizer, mediante discussão, elaboração, troca de informações, que voltavam a turbinar o circuito. Em suma, constituía-se “uma civilização que ameaça a si mesma”, na qual a incessante produção de riqueza era acompanhada por uma igualmente incessante “produção social de riscos”. Vale a pena reter seu texto:

Assim como no século XIX a modernização dissolveu a esclerosada sociedade agrária estamental e, ao depurá-la, extraiu a imagem estrutural da sociedade industrial, hoje a modernização tardia dissolve os contornos da sociedade industrial e, na continuidade da modernidade, surge outra configuração social. [...] No século XIX, a modernização se consumou contra o pano de fundo de seu contrário: um mundo tradicional e uma natureza que cabia conhecer e controlar. Hoje, na virada do século XXI, a modernização consumiu e perdeu seu contrário, encontrando-se afinal a si mesma em meio a premissas e princípios funcionais socioindustriais (BECK, 2010, p.12-13).

Os adversários tradicionais da modernidade evidentemente ainda existem, mas contam pouco e não conseguem modificar o rumo da experiência humana global. O moderno, ou o

supermoderno, já não se confronta mais com o pré-moderno. Mesmo o Brasil profundo, que é tradicional, pesa pouco na organização de nossas vidas e de nossas atividades, mas nem por isso deixa de incomodar. Marcado pela miséria, pelo apego subserviente à tradição, pela ignorância, pela prepotência, pela impunidade, o Brasil profundo alimenta as manifestações coronelistas da política, os traços de mau governo que ainda temos. Mas este Brasil profundo não é o mesmo de sempre; está turbinado, potencializado, imbricado com o mundo dos negócios, que o alcançou e contaminou. O mundo tradicional que se esgota tem ao menos um pé na “vida líquida” que emerge. O que ele tem de “vida sólida”, de vida com poucos deslocamentos, com pessoas fixas, que nascem e morrem sem conhecer outros lugares, de vida sem dúvidas, ou com poucas dúvidas e muita fé cega, este tanto de “vida sólida” perde legitimidade e poder de convencimento, ainda que não se desfaça da noite para o dia.

O passado que antes atemorizava a vida moderna desapareceu e não é mais uma ameaça. Tanto não é mais uma ameaça que olhamos para trás como se lá estivesse o tempo perdido. O homem moderno nunca valorizou o passado. Para ele, o passado era algo a ser enterrado e ultrapassado, pois ao se reproduzir bloqueava a dinâmica moderna. O trabalhador industrial da primeira fase precisava se adaptar às máquinas para não perder as mãos. A ignorância do trabalho manual precisava ser ultrapassada porque desafiava o trabalho moderno. Hoje em dia não existe mais isso. O trabalhador se confronta com robôs e com a concorrência exacerbada de seus próprios companheiros, além, é evidente, de ser hostilizado pela luta de classes.

A vida supermoderna, a rigor, não tem adversários estranhos a ela, vindos de épocas pretéritas. É assim que ela avança. É uma vantagem e, ao mesmo tempo, um problema. Na vida não existe nada sem contradição, tudo produz o seu contrário: a vida supermoderna produz, ela mesma, os seus contrários, faz com que todas as suas criações se convertam em seus inimigos, o que significa que é retroalimentada o tempo todo. Cria o ar-condicionado para nos refrescar e, com isso, sobrecarrega de gases o planeta, produz aquecimento global. É uma espécie de efeito colateral, produzido por uma tecnologia empregada para tornar a vida

mais agradável. Mas, ao produzir isso, gera um efeito não desejável, um risco, que é previsível inclusive dentro de certos limites, e que acaba por tornar a “segunda modernidade” altamente tensa e reflexiva: um processo que dialoga e interage o tempo todo consigo mesmo, que se retroalimenta e se congestiona.

É impossível viver na supermodernidade sem ser mediante a resolução permanente de problemas criados por soluções anteriormente alcançadas. Sucessos e resultados tornam-se, eles próprios, novos problemas. Isso tende a contagiar o modo de vida como um todo, transformando-o e turbinando-o. Entra-se numa era de “modernização reflexiva”, em que “o progresso pode se transformar em autodestruição criativa” e um tipo de modernização pode destruir e modificar outro (BECK, 1997, p.12-13). A transformação ininterrupta converte-se em vida cotidiana, manifesta-se sem que as pessoas (as instituições, os grupos, o Estado) possam se dar conta, silenciosamente, fora de controle – uma revolução ocorre sem nenhuma revolução. Tudo vai, assim, saindo do eixo, perdendo operacionalidade e legitimidade, ficando à espera de novos encaixes e significações. As instituições despojam-se de sentido porque protegem menos, controlam menos, viabilizam menos. Todas elas, aliás, da família ao Estado, passando pelo mercado e pela sociedade civil.

A taxa de reflexividade é altíssima. Tudo entre nós é objeto de reflexão e circula amplamente ao sabor de diversas reflexões. Mas, acima de tudo, as próprias práticas sociais – processos, estruturas, ideias, informações, regras – refletem-se umas nas outras, se autoconfrontam. “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 próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter” (GIDDENS, 1991, p.45). Não sabemos bem em que acreditar, nem como controlar ou moderar o uso daquilo que inventamos para nos facilitar a vida. Soluções criadas para resolver problemas criam outros problemas. Inventou-se a energia nuclear e perdeu-se o controle da energia nuclear. Ela é basicamente aplicada na medicina, mas ao mesmo tempo pode produzir bombas ou acidentes terríveis e não intencionais,

como o da usina de Chernobyl, na Rússia (1986). Produzimos automóveis para nos deslocarmos com mais conforto e rapidez, mas seu uso massivo e descontrolado fez com que o tráfego urbano ficasse mais lento e as cidades fossem sendo degradadas.

Ulrich Beck construiu uma teoria para dizer que o coração da vida coletiva no mundo atual bate no ritmo do risco. A experiência humana em escala global ainda não consegue alterar esse tipo de vida, especialmente porque ele tem como característica essencial a “implosão” dos coletivos sociais, a fragmentação social, com o conseqüente comprometimento das capacidades políticas e sociais de reação. Os fluxos dos sistemas, das redes, das conexões em escala global têm mais poder do que os fluxos do poder, como disse certa vez Manuel Castells. Do poder político, antes de tudo, mas também dos demais poderes.

A vida humana é estruturada por centros de comando; por exemplo, o Estado. O Estado vincula-se a um território e a uma população, é uma construção com que uma comunidade se protege no âmbito de um território. De sua ação como centro de comando dependem muitas coisas essenciais em termos de regulação, serviços e provisões. Mas qual Estado funciona exatamente assim no mundo atual? Os Estados nacionais evidentemente funcionam e continuam a ser indispensáveis, seja como recurso societário, seja como aparato de ação e intervenção. Mas não conseguem dar conta de diversos problemas e processos: a crise econômica, o desemprego, a miséria, a sensação de insegurança, o caos urbano, a violência, a educação e a saúde.

Trata-se de uma espécie de corrosão ou diluição do poder dos Estados, que se manifesta de forma diferente conforme o país. Mas mesmo os Estados mais fortes, mais bem estruturados e sustentados por sociedades mais igualitárias são por ela afetados. E o caráter global e integrado da experiência humana atual faz com que as repercussões desse processo se espalhem pelo mundo todo e atinjam todos os países. Se considerarmos o caso brasileiro, por exemplo, encontraremos elementos que indicam que a dinâmica supermoderna combina-se com a reiteração da condição periférica do País e suas implicações. Não estamos no centro do mundo,

e pagamos um preço por isso. Supermodernidade com distorções econômicas e miséria é nitroglicerina pura. Explode com muita facilidade, provocando mais tensão e mais dificuldades de ação coletiva. Por mais que continuemos a ser “solidários” e “cordiais”, estamos sendo contagiados pelo individualismo e pela individualização supermoderna, que dificultam a resolução de inúmeros problemas cotidianos. A pressa, a velocidade, o ritmo alucinante, o curto prazo, a perda de uma ideia sobre o futuro, tudo isso faz com que voem pelos ares muitos esquemas de lealdade, cooperação e solidariedade. “Como decidimos o que tem valor duradouro em nós numa sociedade impaciente, que se concentra no momento imediato? Como se podem buscar metas de longo prazo numa economia dedicada ao curto prazo? Como se podem manter lealdades e compromissos mútuos em instituições que vivem se desfazendo ou sendo continuamente reprojadas?” (SENNETT, 1999, p.10-1). O supermoderno impõe dinâmicas, valores, controles, regras, que não necessariamente abolem o que existe, podendo mesmo se combinar com o passado, com o que tudo fica mais difícil de ser compreendido e assimilado. Parte do caráter das pessoas, como diz Sennett, se desfaz, entra em crise: “As condições de tempo no novo capitalismo criaram um conflito entre caráter e experiência, a experiência do tempo desconjuntado ameaçando a capacidade das pessoas de transformar seus caracteres em narrativas sustentadas” (SENNETT, 1999, p.32). Todos passam, assim, a carecer de fontes que produzam orientações de sentido para a conduta na vida coletiva. Impossível que isso não respingue nas instituições inventadas para processar, ordenar e disseminar tais orientações: escolas, partidos políticos, sistemas de representação política.

Dificuldade para se alcançar “narrativas sustentadas” em um contexto social marcado pela “insegurança ontológica” parece ser uma boa síntese do modo de vida atual. Nele, “há pouco espaço para a vida vivida como um projeto, para o planejamento de longo prazo e esperanças de longo alcance” (BAUMAN, 1998, p.50). Diante disso, não são somente os indivíduos e os grupos que se ressentem, mas as instituições de modo geral, a cultura, o pensamento crítico. A situação é de perplexidade. Não nos cega, mas

nos dificulta a visão e nos obriga a dispender grande esforço para nos ajustar ao novo patamar de vida em que estamos ingressando. A própria rapidez das transformações nos confunde e nos dificulta, nos obriga a adaptações sucessivas. São muitas coisas novas que nos são oferecidas ou impostas, e elas desorganizam e reorganizam nossas vidas, reduzindo nossa capacidade de autogoverno.

Um traço da supermodernidade é a implosão de tudo que está organizado. As organizações passam a viver em “estado de sofrimento” (NOGUEIRA, 2011). Continuam a produzir resultados, mas também produzem muito mal-estar. As pessoas não respondem mais às regras de comando de antes e não conseguem dar sustentação e estabilidade a regras novas. Passam a burlar os sistemas organizacionais e, de algum modo, a abandoná-los, não se integrando a eles nem buscando reconstruí-los. De uma perspectiva geral, o “estado de sofrimento” associa-se à “configuração das sociedades modernas como *sociedades complexas*, isto é, despojadas de centros unificadores claramente estabelecidos e legitimados de modo estável”. Organizações e instituições imitam as sociedades e tendem, elas também, a ficar progressivamente “descentradas”, pouco receptivas a esforços de unificação e fixação de sentidos:

As organizações, assim, “sofrem” por se ressentirem da ausência relativa de centros indutores e vetores consistentes de direcionamento. Evoluem meio fora de controle, ou meio artificialmente, como sistemas vazios de densidade comunicativa ou, para falar com Habermas, de “mundos-da-vida” ativos, capazes de produzir consensos interpretativos, solidariedade e formas espontâneas de coordenação. Os centros dirigentes estão formalmente presentes, mas operam de modo pouco efetivo, não se legitimam com facilidade e produzem escassos efeitos organizacionais. Conseguem, digamos assim, disseminar ordens administrativas e comandos de autoridade, mas não criam vínculos ativos de vontade coletiva. Dominam, mas não se mostram capazes de dirigir. É precisamente por isso que as organizações que “sofrem” não são necessariamente organizações mal organizadas ou desprovidas de estruturas administrativas visíveis, presentes e bem-aparelhadas. Elas estão administrativamente estruturadas, mas

o aparato administrativo não se mostra solidarizado com as pessoas e só consegue se vincular a elas a partir “de fora”, como mecanismo de coerção, bloqueio ou burocratização (NOGUEIRA, 2011, p.208).

O dilema modernidade vs. pós-modernidade pode ter dois tipos de resolução, de enfrentamento. Um deles implica a negação da mudança, ou melhor, a convicção de que a mudança em curso não afeta as estruturas sociais, de que vivemos no mesmo capitalismo de sempre, na mesma globalização anunciada ao mundo no século XVIII, só que com um acréscimo de intensificação. Outro, que procurei sustentar aqui, parte do reconhecimento de que a modernidade é dinâmica e pode perfeitamente comportar um movimento que contesta algumas de suas características. Não vivemos mais como nossos pais, os processos são novos, distintos; o próprio capitalismo se reinventou, e ao se reinventar destruiu parte dos recursos com que se podia contestá-lo. Tornou-se mais agressivo e explorador do que antes, financeirizou-se, desterritorializou-se, robotizou-se; não é mais o mesmo sistema de antes. As consequências disso para a vida social são profundas e nosso esforço deve estar direcionado para interpretá-las e assimilá-las para ver se, com isso, conseguimos assentar as bases para uma ação coletiva, que terá de ser feita no plano local (nacional) e global.

Um dos melhores livros do Bauman chama-se *O mal-estar da pós-modernidade*. Nele, há um diálogo recorrente com a teoria freudiana da psicanálise. Freud havia sugerido, nos anos 1920, que os humanos em condições de civilização industrial estariam dispostos a abrir mão de certos elementos de sua liberdade para conquistar segurança. “A civilização se constrói sobre uma renúncia ao instinto”, escreveu ele. Para usufruir da civilização e de seus prazeres, o homem precisava desistir de algumas coisas. O princípio do prazer teria de ser ajustado à realidade. “O homem civilizado troca um quinhão das suas possibilidades de felicidade por um quinhão de segurança.” Ao fazer isso, não só perdeu alguma liberdade como também teve de se reprimir e de proceder a algumas renúncias forçadas. Freud viu nisso a origem de vários recalques, compulsões, sublimações. Bauman empregará esta ideia para dizer que o mal-estar

atual (da pós-modernidade) é exatamente o contrário do que Freud disse. “Nossa hora é a da desregulamentação”, escreveu. Abrimos mão da segurança e de tudo o que está organizado e instituído para tentar ter cada vez mais liberdade de ação e escolha. Nossos códigos mentais passaram a fazer com que desejemos mais liberdade porque as circunstâncias estruturais da nossa vida nos individualizam, e a individualização nos isola e nos aproxima da liberdade. Precisamos e queremos fazer coisas, e não temos, a rigor, nada que nos impeça nem que nos oriente. Não gostamos de ter sequer aquelas obrigações modernas que fazem parte do estatuto moderno da cidadania. Gostamos muito de direitos, mas não de obrigações. Resistimos a pagar impostos, a votar, a separar o lixo, economizar água, deixar o carro em casa e andar de ônibus. Queremos levar ao limite os nossos direitos, mas não as nossas obrigações. “A compulsão e a renúncia forçada, em vez de exasperante necessidade, converteram-se numa injustificada investida desfechada contra a liberdade individual” (BAUMAN, 1998, p.8-9).

Na vida supermoderna, na vida líquida, o mal-estar nem sempre é percebido, nem sempre se tem consciência dele. Surge espontânea e sutilmente da vida cotidiana, muitas vezes impulsionado pelo conflito que decorre da necessidade de abrir mão da segurança e da ponderação para maximizar o prazer e a liberdade. Ao se fazer isso, fragilizam-se os recursos de segurança da própria sociedade. Passa-se a ter medo de andar na rua, desconfia-se da qualidade dos alimentos ou da água, os próprios medicamentos são postos em dúvida, o receio de um ataque terrorista ou de um assalto na porta da igreja torna-se quase uma paranoia obsessiva. Onde estão os recursos comunitários e espontâneos que podem fazer com que a rua não me dê medo? Onde está a educação cívica das pessoas? Onde estão a urbanidade, a cortesia, a gentileza, a serenidade, a prudência? Tais recursos espontâneos de segurança estão hoje sendo minados pela modernidade radicalizada. A violência cotidiana é uma manifestação disso.

A potencialização do moderno está em curso e ainda não temos grandes consensos a respeito. Nosso desafio é encontrar o modo mais adequado de mobilizar o que a ciência, a política e a conectividade oferecem de melhor

para, com isso, interagir criticamente com a vida atual e redirecioná-la. Trata-se de um embate intelectual e existencial. Para vencê-lo, teremos de crescer intelectualmente, abrir nossa cabeça e incorporar cultura, e teremos também de trabalhar para injetar inteligência na reconstrução do pacto social. Não se trata de pactos políticos ou coalizões governamentais, evidentemente, mas de contrato societal, recurso básico para que possamos viver juntos, cooperando para produzir uma “boa sociedade”. Em suma, precisamos encontrar as condições para que os humanos se suportem, se respeitem; se possível, se gostem, e se disponham a fazer do mundo um planeta unificado, justo e equilibrado, onde todos possam viver juntos da melhor maneira possível.

### Referências

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

BECK, Ulrich. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. **Modernização reflexiva**: política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Editora da Unesp, 1997.

\_\_\_\_\_. **Sociedade de risco**. Rumo a uma outra modernidade. São Paulo: Editora 34, 2010.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora da Unesp, 1999.

LIPOVETSKY, Gilles. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2004.

\_\_\_\_\_. **Aera do vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. [1983]. São Paulo: Manole, 2005.

NOGUEIRA, Marco A. **Um Estado para a sociedade civil**: temas éticos e políticos da gestão democrática. 3ª. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

SENNETT, Richard. **A corrosão do caráter**: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Rio de Janeiro: Record, 1999.

TOURAINE, Alain. **Um novo paradigma**: para compreender o mundo de hoje. Petrópolis: Vozes, 2006.