

SUBJETIVIDADES FRAGILIZADAS: COMO CONSTRUIR NOVOS MUNDOS POSSÍVEIS

Profa. Dra. Pâmela Esteves (UERJ)¹

Resumo: O texto aborda as contribuições do pensamento idealista de Platão propondo um diálogo com referenciais teóricos da sociologia contemporânea. Esse diálogo está tem como fundamento compreender a condição subjetiva que a atual configuração das instituições modernas ascende nos seres humanos, tornando as relações sociais cada vez mais efêmeras, fluídas, esmaecidas e defasadas. Baseado nas reflexões teóricas de Bauman e Jameson proponho um diálogo entre esses dois eminentes pensadores da época atual, e insiro a importante dimensão da condição da ordem social na contemporaneidade. Na tentativa de procurar alternativas que almejam solidez, o vínculo e a segurança das relações sociais, aceno para as concepções Habermasianas que enfatizam a linguagem e o Direito como dois importantes mecanismos de ordenação da vida social. Por fim, as contribuições idealistas de Platão são resgatadas como instrumento de reflexão na tarefa de pensarmos novos mundos possíveis.

Palavras-chave: Idealismo, Platão, Pós-Modernismo e Subjetividades

FRAGILIZED SUBJECTIVITIES: HOW TO BUILD NEW POSSIBLE WORLDS

Abstract: The text deals with the contributions of Plato's idealistic thinking, proposing a dialogue with theoretical references of contemporary sociology. This dialogue is based on understanding the subjective condition that the present configuration of modern institutions rises in human beings, making social relations more and more ephemeral, fluid, faded and outdated. Based on the theoretical reflections of Bauman and Jameson I propose a dialogue between these two eminent thinkers of the present day, and I insert the important dimension of the condition of the social order in the contemporary world. In an attempt to search for alternatives that aim for solidity, the bond and security of social relations, I would like to emphasize the Habermasian conceptions that emphasize language and law as two important mechanisms for the ordering of social life. Finally, Plato's idealistic contributions are rescued as an instrument of reflection in the task of thinking about possible new worlds.

Keywords: Idealism, Platão, Post-Modernity and Subjectivities

Introdução

Eu entendo que os prazeres devem ser evitados se as dores forem a grande conseqüência, mas se as dores forem cobichadas, elas terminarão em prazeres mais grandes.

Michel Eyquem de Montaigne

¹ Doutora em Educação pela Puc-Rio. Professora adjunta do departamento de educação da Faculdade de Formação de professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – FFP-UERJ.

Seguindo a definição do Aurélio, um clássico representa um autor ou obra digna de imitação, composta por uma qualidade exemplar, podendo ser tradicional, costumeira ou habitual. Por tais palavras é possível caracterizar um clássico como um pensador que tornou suas ideias e convicções perenes. Embora como ressonâncias de um passado distante, as proposições de um clássico são recebidas por nós como sendo parte constitutiva de nossa realidade atual.

É nesse sentido que devemos entender o pensamento filosófico de Platão, Z. Bauman e J. Habermas – verdadeiros clássicos das humanidades – pensadores de diferentes contextos históricos que escreveram sobre assuntos ainda inconclusos nos nossos debates políticos contemporâneos. Suas obras suscitaram polêmicas diaphônicas, foram imitadas devido à tamanha genialidade que as constitui e sobreviveram ao tempo, ao espaço e principalmente a uma cultura de inovações de nossa suposta pós-modernidade.

A opção por estes pensadores deve-se a dois motivos: as visões de mundo e as concepções políticas fundamentalmente distintas que esses clássicos apresentam. A divergência de pensamentos se configura em uma importante premissa para os objetivos dessa análise, pois, a questão que me proponho a desenvolver nas laudas que se seguem consiste na articulação do pensamento desses três clássicos a partir das seguintes indagações: como esses pensadores concebem o conhecimento humano? Que concepção de mundo social afirmam? E qual a determinação que esta concepção possui na formulação de suas respectivas teorias?

Para melhor compreensão divido este texto em duas partes encadeadas. Na primeira parte apresento de forma sucinta uma interpretação da concepção de conhecimento presente no pensamento de Platão, e na segunda parte me concentro em investigar as ponderações teóricas de Bauman e Habermas acerca da sociedade que vivemos atualmente. Ressalto que o resgate do pensamento político clássico de Platão é fundamental para compreender/analisar momentos de crise sociopolítica como a que estamos vivenciando atualmente. Nesse sentido, convido o leitor a refletir sobre a importância de identificarmos nessa multiplicidade de mundos as teorias filosóficas, sociológicas e políticas que sobreviveram ao tempo histórico em que foram “fabuladas”.

Qual a concepção de conhecimento presente na filosofia platônica? Como tentativa de responder a essa complexa questão iniciarei pelo método como Platão nos apresenta suas ideias: os diálogos. A opção de Platão pela hermenêutica socrática nos indica que a Ciência, ou seja, o conhecimento racional não deve ser buscado apenas em estantes de bibliotecas, não deve ser visto e entendido como uma atividade exterior à alma. O verdadeiro conhecimento encontra-se no interior humano, e deve ser descoberto, inventado. Assim, a indagação socrática aos seus interlocutores estimulava a procura desse conhecimento inato, interior.

As dificuldades inerentes aos diálogos, entendidos como método de apreensão do conhecimento, acabam por inculcar no leitor de Platão um esforço pessoal muito intenso, por esse motivo, os diálogos permitem a separação dos homens aptos para o conhecimento, aqueles que são capazes de compreendê-lo, da maioria não apta, aqueles que não conseguem compreender. Essa é a primeira premissa platônica – o conhecimento, a filosofia, a ciência não é acessível a todos. Os diálogos se constituem nos verdadeiros ensinamentos filosóficos e aqueles que conseguem compreender suas complexidades são os componentes de uma elite condenada a solucionar os problemas políticos da *polis* grega.

Assim, a concepção de conhecimento do platonismo é seletiva e fundamentada na alma. A teoria da migração das almas de Pitágoras constitui-se no elemento fundante do dualismo platônico corpo/alma. No mundo das almas o conhecimento é pleno, inato, e quando esta entra em contato com o corpo material ocorre à corrupção. Somente a razão é capaz de resgatar o conhecimento puro do mundo das almas, e assim, afastá-la da *doxa*.

Dessa maneira, pode-se afirmar sem receio que a filosofia platônica é afastada do mundo real. O eleatismo de Parmênides influenciou de modo decisivo o idealismo platônico. “O ser não é” – eis o fundamento da doutrina do conhecimento platônico que reconhece na *doxa* uma incapacidade de mobilizar concepções corretas acerca do mundo. Os assuntos que cabem a opinião não são reais por que são captados através dos sentidos. Em detrimento da *doxa*, o *logos* permite o acesso ao conhecimento efetivo por ser de sua natureza se afastar dos sentidos. Somente os filósofos são capazes de adquirir o *logos* e se afastarem da *doxa*, e para que isso seja possível os diálogos formam um método através do qual se realiza os ensinamentos políticos. Mas, por que políticos? Ora, toda concepção filosófica de Platão foi determinada por um acontecimento eminentemente político – a

condenação de Sócrates – um trauma que tornou o platonismo uma brilhante filosofia política.

Platão, assim como Sócrates, parte do conhecimento empírico, sensível, da opinião do vulgo e dos sofistas, para chegar ao conhecimento intelectual, conceptual, universal e imutável. A *gnosologia* platônica, porém, tem o caráter científico, filosófico, que falta a *gnosologia* socrática, ainda que as conclusões sejam, mais ou menos, idênticas. O conhecimento sensível deve ser superado por outro conhecimento, o conhecimento conceitual, porquanto no conhecimento humano, como efetivamente, apresentam-se elementos que não se podem explicar mediante a sensação.

O conhecimento sensível, particular, mutável e relativo, não pode explicar o conhecimento intelectual, que tem por sua característica a universalidade, a imutabilidade, o absoluto (do conceito); e ainda menos pode o conhecimento sensível explicar o dever ser, os valores de beleza, verdade e bondade, que estão efetivamente presentes no espírito humano, e se distinguem diametralmente de seus opostos, fealdade, erro e mal-posição e distinção que o sentido não pode operar por si mesmo.

Segundo Platão, o conhecimento humano integral fica nitidamente dividido em dois graus: o conhecimento sensível, particular, mutável e relativo, e o conhecimento intelectual, universal, imutável, absoluto, que ilumina o primeiro conhecimento, mas que dele não se pode derivar. A diferença essencial entre o conhecimento sensível, a opinião verdadeira e o conhecimento intelectual, racional em geral, está nisto: o conhecimento sensível, embora verdadeiro, não sabe que o é, donde pode passar indiferentemente o conhecimento diverso, cair no erro sem o saber; ao passo que o segundo, além de ser um conhecimento verdadeiro, sabe que o é, não podendo de modo algum ser substituído por um conhecimento diverso, errôneo. Poder-se-ia também dizer que o primeiro sabe que as coisas estão assim, sem saber por que o estão, ao passo que o segundo sabe que as coisas devem estar necessariamente assim como estão, precisamente porque é ciência, isto é, conhecimento das coisas pelas causas.

Aqui devemos lembrar que Platão, diversamente de Sócrates, dá ao conhecimento racional, conceitual, científico, uma base real, um objeto próprio: as ideias eternas e universais, que são os conceitos, ou alguns conceitos da mente, personalizados. Do mesmo modo, dá ao conhecimento empírico, sensível, à opinião verdadeira, uma base e um

fundamento reais, um objeto próprio: as coisas particulares e mutáveis, como as concebiam Heráclito e os sofistas.

Deste mundo material e contingente, portanto, não há ciência, devido à sua natureza inferior, mas apenas é possível, no máximo, um conhecimento sensível verdadeiro - opinião verdadeira - que é precisamente o conhecimento adequado à sua natureza inferior. Pode haver conhecimento apenas do mundo imaterial e racional das ideias pela sua natureza superior. Este mundo ideal, racional - no dizer de Platão - transcende inteiramente o mundo empírico, material, em que vivemos.

A Filosofia política de Platão nasce de um trauma – a condenação de Sócrates. Esse acontecimento foi preponderante para a formulação de uma das principais premissas do platonismo, a ideia de que só há uma maneira do filósofo viver seguro na cidade, governando-a. A cidade tem algo que Platão abomina: a indeterminação que resulta no conflito, este último tão aclamado pelos sofistas, por isso a defesa do projeto se reformar a cidade, porque a condenação de Sócrates mostrou a patologia de Atenas. Os filósofos seriam os reformadores, pois são os verdadeiros sábios, os únicos detentores do conhecimento intelectual-racional e por isso devem se tornar reis e devem ser os chefes da cidade.

O idealismo platônico aparece na configuração de um cenário que seria a cidade perfeita, comandada pelos reis-filósofos, uma elite intelectual formada na Academia de Platão. Toda essa invenção de mundo, de um dever ser, compõe o projeto político presente em *a República*. Nessa eminente obra Platão idealiza uma cidade, na qual dirigentes e guardiões representam a encarnação da pura racionalidade. Neles encontra discípulos dóceis, capazes de compreender todas as renúncias que a razão lhes impõe, mesmo quando duras. O egoísmo está superado e as paixões, controladas. Os interesses pessoais se casam com os da totalidade social, e o príncipe filósofo é a tipificação perfeita do demiurgo terreno.

Para Platão, o ideal humano se realizava na figura do cidadão filósofo, livre das incumbências da sobrevivência, constituindo um ideal altamente elitista. Para além de todas as utopias da sua república ideal, da figura dos reis filósofos, devemos apreciar o ideal ético de Estado e o esforço de Platão para desvendar os vínculos que ligam os destinos das pessoas ao destino da cidade.

Em Platão a filosofia é ética, dialética, metafísica, teologia, antropologia, estética; e é também cosmologia e pedagogia; é, sobretudo política, ou melhor, crítica social. É por isso que ele foi considerado quase um deus por Plotino e a escola neoplatônica, foi traduzido para o cristianismo por santo Agostinho, e continua dando, ainda hoje, pistas válidas de reflexão filosófica.

Todavia, Platão não vivenciou a complexidade da vida moderna, caracterizada pelo colapso das hierarquias sociais e pelo protagonismo de uma parcela majoritária da população (até então insignificante), que passou a lutar por seus direitos, instaurando uma busca constante pelo reconhecimento de suas identidades singulares. A modernidade cumpriu a tarefa de arruinar séculos e séculos de um mundo estamental, hierarquizado defendido pelo pensamento platônico. Entretanto as “novas” sociedades, das ditas democracias modernas, tiveram que aprender a construir um novo projeto social. Tal “empreendimento” está fundamentado na configuração de uma esfera pública atuante enraizada no indivíduo como o elemento propulsor da organização sociopolítica moderna. Centralizar toda responsabilidade nas ações individuais significa valorizar a capacidade criativa do ser humano (herança do Renascimento Humanista e do Iluminismo europeu). Nesse sentido, o platonismo ressurgiu ao afirmar a capacidade criativa do ser humano.

No entanto, o projeto iluminista de emancipação humana através da racionalidade e da autonomia não foi eficaz na sua dupla tarefa de libertar o homem de seus medos e dotar suas ações de sentido. Tal afirmação por mais complexa que pareça, pode ser nitidamente comprovada se olharmos para fragilidade dos laços humanos da contemporaneidade. O eminente dualismo sociológico *indivíduo/sociedade*, ainda permanece sem solução no atual mundo do “esmaecimento dos afetos” e do “homem sem vínculos”.

Dessa forma, após aprendermos com Platão, que os seres humanos devem ser governados por indivíduos singulares, que amam o conhecimento e dedicam suas vidas à busca de um bem comum, é fundamental pensarmos como o projeto platônico não decantou, ou seja, não se tornou um mundo possível. Basta olharmos para a condição subjetiva que a atual configuração das instituições modernas ascende nos seres humanos, tornando as relações sociais cada vez mais efêmeras, fluídas e defasadas.

Na tentativa de investigar o mundo que constituímos e como nos afastamos da concepção de conhecimento platônica buscarei nas reflexões teóricas de Bauman e Jameson

um diálogo capaz de produzir alternativas teóricas que nos permita resgatar a solidez, o vínculo e a segurança das relações sociais defendidas por Platão. Além das contribuições de Bauman, advirto também para as concepções Habermasianas que enfatizam a linguagem e o Direito como dois importantes mecanismos de ordenação da vida social.

II

Um mundo Pós-Moderno?

Há de se convir que um dos modismos mais disputados atualmente envolve a questão diaphonica: se vivemos ou não em um mundo pós-moderno? E se não vivemos, do que podemos chamar esse momento histórico tão complexo? Essas perguntas vêm sendo respondidas através das mais variadas maneiras, e por esse motivo, encontrar uma definição precisa de algo que não é nem consensual que exista se torna uma tarefa muito delicada.

Entre os muitos teóricos que se debruçam sobre a pós-modernidade destaco aqui dois importantes nomes: O sociólogo polonês Zygmunt Bauman e o crítico norte-americano Fredric Jameson. A opção por estes pensadores consiste no fato de ambos seguirem uma perspectiva subjetiva de análise, ou seja, são dois pensadores que estão preocupados em entender a lógica sócio-cultural que está por trás dessa era “líquida”².

Bauman considerou a pós-modernidade como a consequência sociológica inevitável da modernidade - uma realidade ambígua, multiforme, a que ele prefere chamar de "líquida". O ponto chave de divergência entre esses autores perpassa a seguinte questão: vivemos em um mundo que ultrapassou a modernidade? O que garante que estamos na Pós-modernidade?

Diferente de Bauman que afirma que estamos sendo surpreendidos por uma sociedade pós-moderna, Jameson entende a complexidade da vida atual como uma **possibilidade** de um mundo pós-moderno. Partindo de uma agenda de variedades da cultura contemporânea (vídeo, arquitetura, cinema...) ele busca uma abordagem totalizante, uma composição cultural que se expande na forma de mercadoria e que por isso funciona através de uma lógica dominante. Dito de outra maneira, o projeto intelectual de Jameson identifica no pós-modernismo um estágio atual da história do capitalismo que se reproduz em diversas manifestações culturais.

² As metáforas de liquidez e fluidez são essências na sociologia de Bauman, ambas configuram um estado “transitório” entre a modernidade e a possível pós-modernidade. Esse estado na visão do autor seria o momento que estamos vivenciando atualmente.

O “ceticismo” de Jameson em afirmar que estamos na pós-modernidade está relacionado ao fato de destruição da Modernidade. Utilizar o prefixo “pós” subentende-se que o passado não faz mais sentido ao presente, que a ruptura foi tão eficiente que inviabilizou qualquer tentativa de continuidade. As manifestações culturais modernas, na visão de Jameson, ainda estruturam nossas práticas sociais, mesmo que, através de outras roupagens, elas ainda existem e são fundamentais para emergência de tantos cenários novos.

Ainda na perspectiva teórica de Jameson, é importante ressaltar que a pós-modernidade é uma condição histórica, é utópica e diatópica; pode ser lúdica, transgressiva, construtiva e destrutiva, crítica e conservadora, ou seja, é uma condição permeada de contradições produtivas e não-produtivas. Deve ser pensada dialeticamente, como um progresso e uma catástrofe ao mesmo tempo. Com base neste pensamento, destaco aqui (como características não-produtivas) que a pós-modernidade é o mundo no qual encontramos de forma intensificada, os simulacros e as simulações, bem como suas relações com o espetáculo e o consumismo; é o mundo fragmentado do presente perpétuo e também da performatividade como critério técnico de legitimação da ciência.

Encontrapartida, Bauman (1998) não determina possibilidades que nos permite detectar uma sociedade pós-moderna, ao contrário, ele defende que essa sociedade vem surgindo e se consolidando de forma eficiente. Da mesma maneira que Jameson, Bauman tem a preocupação de entender no século XX, em especial os últimos 50 ou 60 anos, como uma condição de vida pós-moderna destituída ainda, segundo ele, de uma visão de mundo pós-moderna. Em função de problemas de distinção desses dois termos, suas reflexões passaram a vislumbrar um conceito mais restrito de “modernidade líquida” – idéia que Bauman utiliza para expressar sua concepção de modernidade, que, para ele, adquiriu uma perspectiva “transbordante”, “esvaída”, em oposição ao conceito de “sólido” e duradouro - dada a fluidez do mundo contemporâneo.

A “Modernidade líquida” é o sinônimo de uma **condição** pós-moderna, e deve ser diagnosticada como uma era de impulsos momentâneos, de ações em curto prazo, destituída de rotinas sustentáveis, uma era onde os indivíduos levam uma vida sem hábitos, uma

existência efêmera. Bauman adverte aos habitantes do líquido mundo moderno que abandonem todas as esperanças de totalização, pois, a única certeza que há é que todos estão no mesmo barco de relações cada vez mais fluídas. Tudo está agora sendo permanentemente desmontado, mas, sem perspectiva de alguma permanência. Tudo é temporário. É por isso a metáfora da "liquidez" para caracterizar o estado da sociedade pós-moderna: como os líquidos, ela caracteriza-se pela incapacidade de manter a forma. Nossas instituições, quadros de referência, estilos de vida, crenças e convicções mudam antes que tenham tempo de se solidificar em costumes, hábitos e verdades "auto-evidentes". (BAUMAN, 2005). Devido a esse cenário que é pertinente pensarmos em subjetividades fragilizadas como a principal consequência do atual momento histórico em que vivemos. As metáforas são as mais originais possíveis. Bauman nos apresenta o "homem sem vínculos", Jameson, por sua vez, nos relata o "esmaecimento dos afetos" e Hall acredita no "descentramento do sujeito".

Indivíduos que se encontram entre a necessidade de se adequar ao acelerado ritmo destrutivo-criativo dos mercados e o medo de se tornar um sujeito desafasado, dispensável e insignificante. O solo sobre o qual nossas expectativas de vida têm de se apoiar é reconhecidamente instável – tal como nossos empregos, nossas redes de amizade, a posição que ocupamos na sociedade e a autoconfiança dela decorrentes. O progresso que sempre significou promessa de felicidade compartilhada e duradoura deslocou-se para o lado oposto do fatalismo. Em vez de grandes expectativas e sonhos, o progresso evoca uma insônia de pesadelos, insegurança constante e medo de ser "deixado para trás". (BAUMAN 2007).

Fica então o desafio: Como fortalecer as subjetividades fragilizadas em uma sociedade que mercantilizou todas as esferas da vida, desde as relações de afeto até a criação de uma imensa indústria cultural? Essa é sem dúvida uma questão extremamente complicada, a complexidade se torna ainda mais descomunal se nos perguntarmos como é possível que ainda haja ordem social em uma sociedade que não reconhece mais o valor intrínseco dos seres humanos? Quando indago sobre a questão da existência de ordem, emprego esse conceito - tão caro a sociologia clássica – no seu sentido mais simples, ou seja, como é possível a sobrevivência em uma sociedade de vínculos que estão

se tornando descartáveis como mercadorias? Bauman nos lembra que a conquista da liberdade, a transformação da insatisfação em rotina e a “hospitalidade à crítica” constituem três importantes acontecimentos que contribuíram para o ambiente de incertezas e fragmentação em que vivemos.

Começando pela liberdade, a teoria crítica da Escola de Frankfurt via na emancipação do indivíduo a única forma de construir um projeto social viável. Os objetivos de Marcuse, Adorno e Horkheimer já foram alcançados, como escreve Bauman “o indivíduo já ganhou toda liberdade com que poderia sonhar e que seria razoável esperar; as instituições sociais estão mais que dispostas a deixar à iniciativa individual o cuidado com as definições e identidades, e os princípios universais contra os quais se rebelar estão em falta”.

A sensação de liberdade que a individualidade proporcionou a contemporaneidade tem um importante consequência: uma sociedade que deu “hospitalidade à crítica”. Trata-se de uma sociedade que simplesmente parou de se questionar, que não mais reconhece alternativas para si mesma, que jogou literalmente a toalha e entregou os pontos, que se sente absolvida do dever de examinar, demonstrar e justificar suas posições. Não estou afirmando que a nossa sociedade suprimiu a crítica, muito pelo contrário, os indivíduos livres de nossa época transformaram a insatisfação que sentem com a realidade que vivem em uma rotina, ou seja, tornaram essa insatisfação como algo inevitável e obrigatório em suas vidas.

O que temos atualmente é um novo modo de acomodar o pensamento crítico. A metáfora do acampamento de Bauman parece captar essa acomodação hospitaleira. Um camping é um lugar aberto, livre a quem quer que venha com suas barracas e dinheiro suficiente para a estadia, os hóspedes vêm e vão; nenhum deles se preocupa com a gestão do lugar, desde que haja espaço para seus pertences e tranquilidade para suas mentes. Ocasionalmente, podem reivindicar melhores serviços; se forem bastante incisivos, podem até conseguir. Se por acaso se sentirem prejudicados, podem reclamar e cobrar o que lhes é devido – entretanto, nunca questionariam a filosofia administrativa do lugar e muito menos assumiriam a responsabilidade de gerenciar o mesmo. E quando vão embora o camping fica

como era antes de sua chegada, sem ser modificado pelos hospedes anteriores, e a espera de outros que queiram descansar sem se preocupar.

Dessa forma, a liberdade sem precedentes que nossa sociedade oferece a seus membros traz consigo um sentimento de impotência, também sem precedentes. Giddens (1991) afirma que somos seres reflexivos, que estamos sempre atentos aos movimentos e as escolhas que fazemos, e que raramente gostamos dos resultados, o que nos faz tentar corrigi-los. Porém, de alguma forma essa reflexividade não é capaz de nos impulsionar a tomar atitudes radicais, admitimos que vivemos em uma sociedade de riscos, refletimos acerca de tais riscos, mas, somos incapazes de destruí-los, pelo simples fato de termos aprendido a conviver com eles, por mais que o sofrimento social desse aprendizado seja elevado.

O “homem sem vínculos” de Bauman e o “esmaecimento dos afetos” de Jameson são bons exemplos das subjetividades fragilizadas de nossa época, são também as principais características do pathos social que vivenciamos. O tempo de duração de um produto está na satisfação que esse nos oferece, sendo logo descartado e substituído por outro. É essa mesma lógica que habita os relacionamentos contemporâneos, nós mercantilizamos os nossos sentimentos. Viver sem vínculos é exatamente isso, é descartar a pessoa assim que ela não mais oferece satisfação e substituí-la o mais rápido possível. Quanto mais efêmero for um relacionamento menor serão as chances do pathos, menor será o medo e a incerteza, por outro lado, maior é a solidão e a individualidade.

Esmaecer os afetos tem o mesmo sentido. Trata-se de desbotar o sentimento, tirar sua cor, sua textura, seu significado e transforma-lo em uma mercadoria a ser vendida na indústria cultural de bens simbólicos. Como uma mercadoria o afeto pode ser descartado assim que tiver totalmente esmaecido, ou seja, assim que perder seu valor para outro tipo de afeto-mercadoria esteticamente mais inovador. A cada compra de um afeto novo o sujeito se diverte e encobre o pathos através do fetiche. O problema se dá no momento da reflexão, quando os inúmeros afetos comprados e descartados se tornam esmaecidos e o sujeito se vê subitamente surpreendido pelo sentimento de solidão, nesse momento o pathos é descoberto.

Todavia, Habermas faz um diagnóstico do tempo presente enfatizando que por mais mutável que seja a sociedade e por mais volátil que seja qualquer concepção de ordenamento social, torna-se fundamental uma minuciosa análise das patologias do nosso tempo. Segundo Habermas as sociedades modernas capitalistas são marcadas cada vez mais por novas patologias: de violência, reificação e alienação. A novidade dessas patologias contemporâneas é que elas são mais sutis, implícitas e simbólicas, em detrimento das patologias destacadas pela tradição marxista da violência material na precarização do trabalho, o controle policial e a opressão.

As patologias sociais que Habermas busca analisar em sua teoria da ação comunicativa não estão inseridas na esfera produtiva, ou seja, na esfera dos sistemas, mas sim, no campo das relações simbólicas, no mundo da vida. Podemos caracterizar essas patologias em três esferas: a primeira é a vida cultural, as pessoas não conseguem inter-relacionar as manifestações culturais, há uma perda de sentido das produções culturais. Uma segunda esfera vem a ser o campo dos valores éticos e morais onde segundo Habermas as pessoas não reconhecem a validade das normas sociais e a terceira esfera ocorre no campo das relações subjetivas e afetivas, as patologias que caracterizam essa esfera são os distúrbios psicopatológicos que impedem a socialização mais ou menos bem-sucedida entre os indivíduos. Todas essas patologias atuais configuram o objeto da crítica social de Habermas.

Mais o que causa essas patologias? Para Habermas essas novas patologias são decorrentes de uma espécie de invasão causada pela avassaladora expansão do sistema econômico capitalista e do sistema burocrático moderno para além de seus originários campos de desenvolvimento e atuação – o âmbito da reprodução material -. Esses dois sistemas invadem e colonizam outras dimensões da sociedade, cujas formas de reprodução não podem ser substituídas sem provocar patologias e crises.

Dito de outra maneira, o sistema econômico que Habermas denomina de dinheiro e o sistema burocrático chamado de poder invadem a esfera simbólica da sociedade chamada de “mundo da vida”, ou seja, a esfera privada, da família, das relações de amizade e a esfera pública formada por instituições e discussões culturais e políticas.

Dessa forma o diagnóstico habermasiano para a condição de subjetividades fragilizadas passa pela colonização do “mundo da vida” pelos sistemas e o saldo desse

processo são as novas patologias da modernidade contemporânea, dentre elas a fragilidade social que é o objeto desse estudo. Assim sendo, temos a “modernidade líquida” do Bauman, o estado de “esmaecimento dos afetos” de Jameson, e ainda a “colonização do mundo da vida pelo sistema” de Habermas. Diante desses três diagnósticos acredito ser mais que necessário pensar caminhos viáveis para o título desse estudo: *subjetividades fragilizadas: dilemas da modernidade contemporânea*. Em outros termos, como fortalecer as relações sociais enfraquecidas pela magnitude das transformações e pelas novas configurações institucionais que temos?

A ação comunicativa proposta por Habermas como ação voltada para o entendimento e para busca do consenso, é útil para pensarmos uma esfera pública atuante e participativa. Nas interações sociais a linguagem tem o papel preponderante de viabilizar a produção de discursos, que uma vez validado socialmente ultrapassam a esfera do mundo da vida e passam a compor o campo do Direito. É nesse momento que os laços sociais se fortalecem, pois, o que vai normatizar o convívio social é um discurso reconhecido e validado por todos os membros sociais.

Habermas (1994) ressalta que para que o Direito seja entendido como fonte de emancipação é primordial que a ação comunicativa imponha freios a ação instrumental, ou seja, é necessário não permitir que os sistemas colonizem o mundo da vida. Dito de outra maneira, os indivíduos precisam sentir necessidade de participar e debater a vida pública, para que as instituições não se transformem em entes divinos desconectados da vivência social. Como chamei atenção na introdução desse estudo, uma esfera pública atuante é o Alfa e Omega do projeto moderno e o vertiginoso individualismo contemporâneo não pode sucumbir essa necessidade.

Considerações finais

A efemeridade, o medo e o desprendimento constituem importantes características da fragilidade dos laços humanos. Neste texto procurei enfatizar que a condição humana que a contemporaneidade suscita na sociedade não pode ser naturalizada. Há alternativas para o estado de desprendimento da modernidade líquida, da pós-modernidade ou ainda modernidade tardia e multinacional³. A alternativa que proponho se inscreve na valorização da participação política dos indivíduos como mecanismo de emancipação e fortalecimento

³ São os vários termos que disputam uma melhor conceituação da época atual

das relações sociais. Tal alternativa é um resgate do projeto platônico, da busca de um mundo ainda idealizado, mas empiricamente possível, onde a política seja exercida com ética e virtude. Onde os responsáveis pela administração do bem comum sejam sim indivíduos singulares dispostos a governar com a sabedoria.

Pode parecer muito absorto, mas, na verdade não é. É preciso transformar as nossas agendas políticas imediatistas em uma agenda de projetos políticos que funcionem em longo prazo, que possibilite a ampliação dos direitos sociais e que viabilize políticas de ensinamentos morais⁴ capazes de transpor o imenso reconhecimento que damos as mercadorias aos sujeitos. Diagnosticar os dilemas atuais é um começo, mas é necessário ir além e procurar caminhos possíveis. Acredito que um desses caminhos é vastamente discutido por Habermas com a sua defesa de uma esfera pública atuante. Se for verdade que as subjetividades estão fragilizadas a busca por fortalecê-las deve englobar a valorização do mundo da vida. E para que essa tarefa seja concretizada é imprescindível um esforço transdisciplinar das Ciências Humanas, em específico a Sociologia, Ciência política e o Direito⁵.

Por essas razões considero a filosofia política de Platão uma fonte inspiradora, porque ideias não são inúteis, as ideias decantam e tornam mundos possíveis. Por isso tais projetos podem ter um idealismo platônico, porque não? Mas, o que é fundamental é que esses projetos não sejam dogmatizados, que estejam sempre inscritos em circunstâncias, sendo assim, passíveis de transformação, quando necessário.

Referências Bibliográficas

GOODMAN, Nelson. “Palavras, Obras, mundos”, in *Modos de Fazer Mundos*. Porto, Edições ASA, 1995

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

_____. (2007)a. *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

_____. (2007)b. *Amor líquido*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

⁴ Ensinamentos morais no sentido de políticas educacionais que valorizem o ensino de disciplinas como a Sociologia e a Filosofia. Uma sociedade onde valores morais são respeitados tem mais facilidade de resolver seus problemas sociais.

⁵ Para melhor entendimento da proposta metodológica de transdisciplinaridade ver Michel Mialle em seu célebre livro “introdução crítica ao direito”.

FREITAG, B. (1991) *A Questão da Moralidade: Da Razão Prática à Ética Discursiva*. Brasília, UNB. Série Sociologia

GIDDENS, Anthony. (1991) *As consequências da modernidade*. São Paulo: Ed Unesp

GOODMAN, Nelson. “Palavras, Obras, mundos”, in *Modos de Fazer Mundos*. Porto, Edições ASA, 1995

HABERMAS, Jurgen. (1984) *Mudança estrutural na Esfera Pública*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro

_____. (1994) *Direito e democracia: entre a facticidade e a validade*. Rio de Janeiro: vol. 1 e 2: Tempo brasileiro

HALL, Stuart. (2005). *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10^a ed. Rio de Janeiro: DP&A

JAMESON, Fredric. (1997) *A lógica cultural do capitalismo tardio*. In: *Pós-Modernismo*. São Paulo, Ática.

_____. (1994) *Direito e democracia: entre a facticidade e a validade*. Rio de Janeiro: vol. 1 e 2: Tempo brasileiro

NOBRE, Marcos (2003) *Apresentação à Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* de Axel Honneth. Rio de Janeiro: editora 34

PLATAO. *A República*. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian. 2001.