

A FILOSOFIA E O MUNDO CONTEMPORÂNEO: sobre ética e pós-modernidade

Por Luizir de Oliveira*

“Quem, se eu gritasse, entre as legiões dos anjos me ouviria?” (RILKE, Elegias do Duíno, I).

Ao se propor uma reflexão acerca da filosofia na pós-modernidade, pressupõe-se que a terminologia já esteja suficientemente esclarecida para que se possa, a partir dela, delinear um campo de investigação que se abre a partir de uma gama de problemas, novos ou remodelações de velhas questões, que enfrentamos na contemporaneidade. Nós, homens do aqui e agora, encontramos-nos em um dado momento histórico **pós-alguma coisa**, mesmo que esta passagem não nos tenha sido perceptível. Assim, talvez devêssemos apontar, a título de circunscrição do campo discursivo no qual pretendo desenvolver algumas provocações para nossas reflexões, o que constitui, no meu entender, a proposta pós-moderna¹.

Em linhas gerais, assume-se como pós-modernidade a condição sócio-cultural e estética da fase contemporânea do capitalismo pós-industrial que se estabeleceu por volta dos anos 1950. Esta demarcação, contudo, não é amplamente aceita e ocasiona intensos debates entre os teóricos das mais diversas tendências. Para exemplificarmos, poderíamos chamar o testemunho do crítico marxista norte-americano Fredric Jameson (1997), para quem a pós-modernidade constitui a lógica cultural do capitalismo tardio. Entendida de forma bem ampla, ela estaria relacionada a uma nova composição de tendências políticas e culturais mais ou menos neoconservadoras determinadas a combater os ideais iluministas e os de esquerda.

Uma outra linha de análise é a proposta pelo pensador francês Jean-François Lyotard (2004). Para ele, a pós-modernidade aparece como um momento privilegiado, marcado pelo verdadeiro rompimento com as antigas verdades absolutas, como o marxismo e o liberalismo, típicas da modernidade. E não só isto: os “velhos conceitos” como razão, subjetividade, verdade e progresso parecem enfrentar uma crise considerável. Lyotard propõe que o próprio discurso filosófico, que portara até então um estatuto fundamentador de qualquer

campo discursivo que se pretendesse legítimo, também sofre seus reveses. A condição cultural instaurada pelo pós-moderno aponta para uma “incredulidade perante o metadiscurso filosófico-metafísico, com suas pretensões atemporais e universalizantes” (*ibid.*, p. viii).

Pelo menos na filosofia, encontramos uma mescla que coloca paralelamente a leitura de um certo pragmatismo americano revivido com a onda pós-moderna e pós-estruturalista que abalou a Paris de 1968. Isto parece ter reforçado uma tentativa de recusa *in toto* de toda a herança humanista, conjugada ao legado iluminista. Vivencia-se um cenário no qual a “velha” razão é tida como uma abstração instrumental que buscara a emancipação humana universal por intermédio de uma profunda e sistemática mobilização das forças da tecnologia e da ciência.

Todas estas considerações levam-nos a uma espécie de impasse sentido e vivenciado por todos nós, cidadãos do mundo globalizado, no alvorecer do século XXI. Encontramos-nos em face de uma “nova era” e buscamos respostas para perguntas que, por conta da diversidade de caminhos apontados, continuam deixando suas respostas suspensas. Em meio à estonteante variedade de termos utilizados para definir, minimamente que seja, este cenário atual, seguimos premidos a escolher entre uma ou outra alternativa, embora nenhuma delas nos pareça suficientemente adequada. Assim, ora somos habitantes da “sociedade da informação”, ora da “sociedade de consumo”. E mais: estas formas de estruturação, talvez fosse melhor dizer reestruturação, do sistema social, ainda têm de enfrentar um estado de coisas que parece chegar a um encerramento: “pós-modernidade”, “pós-modernismo”, “era pós-industrial” etc., como finais de um ciclo, como pontos de chegada de um esforço concentrado com vistas a um objetivo determinado, se bem que parcamente esclarecido. É o momento que Lyotard

(2004) enfatiza como o fim das grandes narrativas. Afastando-se de qualquer proximidade de uma leitura hegeliana, a perspectiva pós-moderna teria esgotado as possibilidades de nos inserirmos em um processo histórico teleológico, posto este ter-se evaporado numa multiplicidade de possibilidades particulares, deixando-nos sem o consolo de um passado definitivo e um futuro previsível. É a divisa marxiana de que “tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens” (MARX; ENGELS, 2005, p. 43).

Neste sentido, vivenciamos uma espécie de “fragmentação” do humano, à qual podemos adicionar a sensação de frustração contida, quase dolorida, do descumprimento das promessas de felicidade que haviam surgido no bojo do entusiasmo científico nascente no século XVI e levado ao seu auge em meados do XIX. Herdeiros de um século de guerras de proporções nunca anteriormente vistas na história da humanidade, nós, homens do vigésimo primeiro milênio, parecemos o velho Diógenes, com sua lanterna, em busca de algo que nos escapa. Como bem reforça Anthony Giddens (1991, p. 12), o homem de hoje “vê uma pluralidade de reivindicações heterogêneas de conhecimento, na qual a ciência não tem lugar privilegiado”. Ou pelo menos parece não tê-lo mais. Assim, entre o “fim da história” propalado por Francis Fukuyama, a ineficiência da razão pura para nos tirar das angústias cotidianas, e o descompasso entre o ser e o ter na contemporaneidade, sobrevivemos.

O debate que se avoluma dia a dia sobre a condição da pós-modernidade necessariamente teria de chegar ao universo da Ética. Não é raro que se espalhem leituras superficiais dessa nova ordem de coisas resultantes da modernidade. Frequentemente ouvimos frases como “fim da ética”, “destruição dos valores morais”, “substituição da ética pela estética”, como se estivéssemos em face de uma verdadeira e final libertação do ser humano das amarras da tradição e dos convencionalismos. Se o projeto é uma vida feliz, e essa felicidade perpassa necessariamente um bem-estar material ditado por normas de mercado, uma aparência eternamente jovial e saudável, numa tentativa, nem sempre bem sucedida, de se negar a própria fenotipia em nome de um modelo proposto, sabe-se lá por quem,

numa dissolução das identidades individuais nos padrões supranacionais ditados pela pasteurização mundializada das formas de ser e agir, o fenômeno ético parece, sim, perdido. Esquecemos, contudo, que a mera descrição de padrões prevalentes não significa que se esteja buscando códigos morais válidos universalmente (cf. BAUMAN, 1997). Na confusão advinda dessas propostas mais ou menos mundializantes, não raro jogamos fora o bebê junto com a água da bacia!

A leitura tradicional dos atos morais perpassava, pelo menos até a demarcação das inquietações provocadas pela modernidade, uma simples e direta aplicação de uma espécie de régua de valores pelos quais o comportamento devia pautar-se. Entre o “certo” e o “errado”, o homem moderno procurava justificar seu agir e seu sentir. Para os “antigos” (e coloco nesta classe, de forma pouca distinta para o escopo da minha presente reflexão, os pensadores que trataram do modo de ser e agir anterior ao advento da ciência moderna), a totalidade finalística dos atos e sentimentos humanos acabava por ficar sob uma gama de poderes sobrenaturais contra os quais os seres humanos nada podiam. Seja sob o nome de Destino, Providência ou Deus, aquilo que entendemos por “vontade livre” não passava de uma adequação entre as escolhas individuais e o certo ditado de forma cabal. Lembremos, a título de exemplo, a justificação agostiniana para a qual o livre-arbítrio humano é uma simples deliberação mediatizada pelos mandamentos divinos. Ou se os aceita ou se os transgride e “paga-se” pelas consequências de tal transgressão. Assim, viver de forma feliz seria viver de acordo com o mundo tal qual Deus o ordenou, ou como a *physis* ordenadamente se mostra. A força da tradição exercia todo o seu peso.

Ao lançar os homens e as mulheres na posição de “*indivíduos*, dotados de identidades ainda-não-dadas, ou dadas, mas esquematicamente - confrontando-se assim com a necessidade de construí-las, e *fazendo escolhas no processo*” (*ibid.*, p. 9), a modernidade propõe um questionamento que não deixará mais tão tranquilas essas escolhas. Agora, cumpre assumir integralmente a responsabilidade pelas eleições feitas e também pelas deixadas de lado. É preciso sempre calcular, medir, avaliar se se deseja uma ação apropriada nessa “nova” concepção de mundo. Todo o peso dessa concepção ética repensada pelos modernos levou Sartre, já em

meados do século XX, a afirmar que os seres humanos estão verdadeiramente “condenados à liberdade”, e essa condenação cobra-lhes um preço que muitos não parecem dispostos a pagar. Uma imagem disto, extraída da tradição hindu, é utilizada por Giddens (1991, p. 133): nós, homens pós-modernos, vemo-nos forçados a nos atrelar ou, pelo menos, conduzir o “carro de Jagrená”²; se não para sermos capazes de maximizar as oportunidades, pelo menos na tentativa, muitas vezes vã, de minimizar os prejuízos advindos dessas escolhas.

Desta forma, os desafios de uma reflexão ética que se queira séria em tempos de **dissolução** de valores exige um olhar muito atento a todas as esferas do humano. Ao redigir seu “*Discurso sobre a dignidade do homem*”, no final do século XV, Pico della Mirandola (1989) já nos propunha esse desafio. Uma conduta pautada na condição de humanidade levada a efeito de forma tão radical não poderia deixar de considerar os resultados de tal centramento antropológico. Contudo, as consequências de tal proposta teriam de esperar alguns séculos para que pudessem ser sentidas em toda sua extensão.

Atualmente, contudo, essa “velha dignidade” do humano, reforçada por Descartes e retomada inúmeras vezes por iluministas e românticos, parece ter-se esgarçado. O ideal do sujeito unificado, dotado de uma razão exercida em suas dimensões pura e prática, exercitada à medida que seus julgamentos se faziam necessários, parece ter caído por terra. Novas identidades surgem, fragmentando o indivíduo moderno e exigindo dele um novo olhar sobre si mesmo e sobre o mundo que o cerca. Sem referenciais, sem quadros explicativos, sem sistemas de pensamentos em que nos apoiar, vagamos no universo obscuro que tanto amedrontara Pascal! As mudanças do final do século XX e início do XXI reforçam o descentramento dessas antigas “identidades” propondo desafios para que se as pense em suas idiossincrasias: novas paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que anteriormente haviam oferecido as bases sobre as quais nos assentarmos adequadamente como indivíduos socialmente estáveis, transformam-se cotidianamente. E o corolário dessas mudanças é que individualmente também somos forçados a reelaborar a ideia que temos de nós próprios. O estável **sentido de si** não era assim tão firme quanto parecia.

Assim, à herança iluminista - que havia firmado a concepção de que o homem, por conta da sua racionalidade ontologicamente estabelecida, constituía uma individualidade centrada, unificada, dotada das capacidades de razão, de consciência e de ação gravitando em torno de um núcleo que permanecia estável ao longo de todo o processo de desenvolvimento a que fosse exposto - o século XIX ofereceria um contraponto. Em face das transformações por que passavam as sociedades resultantes das revoluções francesa e industrial, tornava-se patente que a visão de uma identidade individualista como a iluminista não dava conta de mostrar como cada homem respondia a toda a complexidade do mundo moderno de então.

A pseudo-autonomia nuclear dos homens não se sustentava em face das análises sociológicas que tomam fôlego a partir dos anos 1840. A relação “eu-outro” oferecia novos desafios interpretativos profundamente significativos em se tratando do universo dos valores, dos sentidos e dos símbolos que constituíam o patrimônio cultural humano (HALL, 2004, p. 11 *et. seq.*). Tratava-se de reelaborar a identidade do “eu” a partir de uma visão que privilegiava o caráter marcadamente interacionista das relações sociais. Isto acabaria por desaguar nas propostas da antropologia cultural da virada do século XIX para o XX, com ênfase nas interpretações relativistas. Embora se mantivesse uma leitura de um “eu real”, como enfatiza Hall (*id., ibid.*), não se poderia deixar de considerar toda a gama de formações e modificações que ele sofria ao longo da sua existência, marcada por uma relação dialética interioridade-exterioridade profunda e responsável pela proposição de um novo conceito de identidade. A crítica dos pós-modernos recairá também neste ponto.

É interessante ressaltar no âmbito desta discussão o papel que desempenham alguns autores de inspiração e/ou formação judia nesse processo. Lembramo-nos especificamente de Martin Buber, que muito bem trabalha esta visão *fin de siècle*, ao resgatar a importância capital das duas relações pelas quais todos os seres humanos têm de passar ao longo de suas vidas: aquela que se caracteriza como o espaço da palavra-princípio EU-TU, e que compreende todo o processo de socialização e construção da personalidade moral dos indivíduos na sua multifária estruturação representacional; e o espaço da palavra-princípio EU-ISSO, que demonstraria nossa capacidade de lidar com o restante do mundo em que vivemos e

que escapa às nossas interações imediatas com os outros seres humanos. Colocarmo-nos nesta esfera implica perceber que não somos apenas movidos por “verbos transitivos”, mas que há algo que a ultrapassa e que nos permite pensarmo-nos. Em outras palavras. “o mundo como experiência diz respeito à palavra-princípio EU-ISSO. A palavra-princípio EU-TU fundamenta o mundo da relação” (BUBER, s./d., p. 6), Implicações deste pensar refletirão posteriormente em pensadores bem originais, como Emmanuel Lévinas, por exemplo.

A última das consequências desse fértil período de transformações que constitui a modernidade é a concepção do sujeito pós-moderno. As rupturas da exterioridade objetiva, que servia para nos dar um apoio, reforçam nossa dificuldade no processo de identificação de nossa subjetividade com alguma identidade cultural estável. Vivemos uma transitoriedade na qual, dia a dia, tudo parece mais provisório, mutável e complicado. Nossas identidades tornam-se fluidas. Formam-se e transformam-se de maneira contínua, espelhando os modos como somos representados e nos representamos no palco da cotidianidade. Como ressaltara Goffman (1999), não basta apenas que representemos nossos papéis diariamente; é preciso que nossos observadores levem a sério a impressão que causamos ou tentamos causar. A questão torna-se complicada, sobretudo quando somos colocados em face de nós mesmos e dessas impressões que tentamos reforçar nos outros, nas imagens que eles formam de nós ou que, pelo menos, nós gostaríamos que formassem. Bastaria um passeio por qualquer bate-papo em salas de *chats* virtuais para que se pudesse ter uma dimensão imediata do que aponto aqui.

Assim, o sujeito da pós-modernidade vê-se a todo momento forçado a assumir identidades que não são “unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente” (HALL, 2004, p. 13). Vivemos um conflito interno que nos dilacera vagarosamente, e muitas vezes sem que o percebamos, embora os resultados disto sejam sensíveis na forma como agimos e reagimos no mundo em nossas esferas de interrelação social. A busca de um centro seguro e coerente parece-nos mais e mais uma fantasia. Carecemos de fundamentos internos, buscamos-os exteriormente, e voltamos de mãos vazias. Nesse caminhar, lançamos mão de todos os artifícios encontrados e colocados ao nosso dispor, embora muitos deles, talvez sua quase totalidade, sejam tão efêmeros e voláteis quanto nossa própria

necessidade de sustentação. Vivemos em sociedades de mudanças constantes, rápidas e permanentes, e parecemos continuar buscando um referencial que seja perene, universalmente válido e individualmente satisfatório. A tradição afasta-se em ritmo vertiginoso e nós nos apressamos em fingir não olhar para trás, porque somos “pós” tudo o que se considerava rançoso, engessado, infértil.

Ao olharmos para o futuro, uma sensação de mal-estar aperta-nos a garganta. Porque nossas relações sociais, nossos contextos locais de interação são constantemente redefinidos tendo por base modelos espaço-temporais indefinidos, descontínuos (GIDDENS, 1991; HALL, 2004). Estamos estirados entre a vasta extensão espacial, que agora cobre todo o globo terrestre, e a intensidade temporal que alteraram de forma radical algumas das características “mais íntimas e pessoais de nossa existência cotidiana” (GIDDENS, 1991, p. 14). As sociedades veem seus centros “deslocados”, recompostos por uma multiplicidade de pequenos centros de poder. É aí que pensamos encontrarem-se os desafios da filosofia do terceiro milênio.

Tempos práticos requerem atitudes práticas. A isto Dilthey (1994, p. 14) respondera de forma categórica: “a missão da filosofia prática é a determinação do que tem importância e valor na vida. Seu objeto é, portanto, determinar os princípios máximos através dos quais são definidos metas e caminhos para o agir prático”. A ela faz eco a leitura de Peter Singer (1998): uma vez que todas as propostas de se estabelecer um sistema da vida ética perpassaram a busca de fundamentos universalmente válidos, o que pode ser percebido desde a reflexão socrático-platônica até as mais recentes propostas, como as de Hare (2004) e Rawls (2000), a título de ilustração, parece ser possível defender-se uma posição francamente utilitarista nesta problemática. Isto não quer dizer que apenas estejamos propondo uma leitura que, no seu limite, tenderia a confundir-se com um **relativismo** absoluto, posto que o útil costuma ser pensado como **útil para mim**, especialmente em se tratando dos efeitos contundentes que a sociedade de consumo exerce sobre os padrões de conduta individuais. Longe disto, está o que procuramos apontar. Minha leitura aproxima-se das propostas menos ortodoxas baseadas em uma deontologia de certa forma enrijecida, ou em uma teleologia transcendente que promete recompensas em um futuro distante demais para ser vivenciado

em sua totalidade. O que me preocupa é a necessidade de reflexão do *hic et nunc* nos moldes pragmáticos já evidentes em autores tão aparentemente distintos, quanto Sêneca e Nietzsche, Schopenhauer e Marco Aurélio, Kierkegaard e Sartre, ou mesmo Espinosa e Wittgenstein!

O ponto é: ser moral implica seguir determinadas regras; agir eticamente significa ser capaz de justificar as ações, as escolhas feitas em face dessas mesmas regras, de modo a mostrar-lhes a validade e a permanência universais. Nossas atitudes manifestam-se “em padrões de ação apropriada que se conformam com um sentido do que é adequado e certo”, como bem ressalta Charles Taylor (2000, p. 187). É assim que nós somos capazes de perceber quando cometemos um engano, ou quando alguém o cometeu. Isto reforça aquilo que os gregos antigos chamavam de *héxis* e que o mundo romano, dada sua atitude mais “prática” com relação aos modos e à vida, reforçou sob o conceito de *habitus*.

Agir eticamente pressupõe não apenas o conhecimento de certas normas tidas como válidas para a comunidade em que vivemos, mas, e mais importante do que isto, vivenciá-las de forma a que se tornem um hábito indissociável do nosso agir dialógico. Ainda, um agir que pressupõe nossas relações imediatas com outros homens e mulheres, eles também mediados por essas mesmas exigências.

Isto se nos afigura muito simples, óbvio até, quando se trata de tecer considerações extrínsecas ao meu **ser-no-mundo**. Contudo, e aí residem as maiores dificuldades, nós não estamos permanentemente sob o influxo da reflexão ética, muito pelo contrário, e por isso mesmo utilizamos o termo **hábito** neste contexto. Ao automatizarmos nossas ações e reações, acabamos nos sentindo um pouco menos frágeis em face dos acertos e erros, uma vez que nos utilizamos daquela mesma régua de valores que mencionamos anteriormente. É como a imagem da **cama de Procrusto**: temos o *métron* parametrizado para o agir aceitável. Se houver sobras, se as aparam; se houver faltas, basta esticar! O importante é que entre o que é e aquilo que parece, ou transparece, não haja excessivos desvios. No palco de nossas encenações cotidianas, nas nossas entradas e saídas nos cenários desta “sociedade do espetáculo” - tomando emprestada a expressão de Guy Debord (1997) -, estamos constantemente

entrando em cena, iluminados pelos holofotes de uma constante vigilância, e sempre em busca de uma aceitação por parte do outro, conseguida à custa de nossa própria descentração. *Ecce homo!* Postos diante do dilema **a vida ou a convenção**, optamos constantemente por esta. Assim, o **normativo** é o ponto focal do ataque. A vida social majoritária resume-se a uma fileira de normas e regras constantemente lidas como opressivas, posto serem convenções circunscritas no universo da linguagem: basta que se abra a boca para que se façam presentes. Mas a facilidade desta escolha é apenas aparente. Ela instaura uma sensação de desconforto constante, uma angústia que não tem um caráter provocativo e criativo, mas que simplesmente dilui tudo na mesmice, no descompromisso e nos chavões cotidianos de “o que tenho eu com isso?”, ou “eu fiz a minha parte”. Juntamo-nos a Vladimir e Estragon, e seguimos esperando Godot! (BECKETT, 2005).

Contudo, resgatando uma vez mais nosso ponto, o normativo nem sempre é assim tão terrível e castrador quanto possa parecer aparentemente. Um mundo em que todas as diferenças fossem aceitas indiscutivelmente, em que os modos de agir fossem tão múltiplos quanto os homens e mulheres que deles se utilizam tornaria nossas vidas impossíveis. Lidar com essas diferenças tem sido alvo de muita confusão. Achatamos tudo sob um mesmo grande teto. E constantemente confundimos diferença com diversidade. O diferente exclui, marca, separa, divide; é o outro que ameaça, porque nos coloca em confronto com a possibilidade de uma leitura de mundo que não a nossa. O diverso, por sua vez, inaugura o espaço do diálogo, mostra a possibilidade de convivência, mesmo que nos coloque em face da necessidade de uma ruptura momentânea com leituras verticalizadas dos valores vigentes. Não significa a dissolução do uno no múltiplo disforme e sem rosto; apenas sua circunscrição espaço-temporal idiossincrática, mas devedora, ela também, de um pertencimento ao *éthos* mais amplo no qual se insere.

É neste sentido que continuamos nos perguntando se a proposta pós-moderna que parte da indistinção, ao colocar a ênfase sobre o pluralismo individualista e individualizante da sociedade de consumo contemporânea, consegue manter-se de pé, e por quanto tempo. Como reforça Eagleton (2005, p. 38), precisamos exercitar nossa imaginação em busca de novas formas de

pertencimento, que possuem um caráter marcadamente múltiplo, reforçando ora sua face tribal e comunal, ora sua aparência abstrata e indireta, mediada por relações sociais que fogem aos convencionalismos rasos sem, contudo, deixar de lado a compreensão de que habitamos um mundo no qual homens e mulheres, embora necessitem de liberdade e mobilidade, seguem buscando “um senso de tradição e pertencimento”. O problema é quando transformamos este senso em amarras incontornáveis. Neste sentido, acreditamos que ainda seja de valia a lição nietzscheana: andarilhos que somos, temos de estar preparados para as alegrias e as tristezas inerentes ao próprio caminhar (NIETZSCHE, 2000).

A fragmentação da vida na sociedade de consumo, as crises do novo século e os problemas que acompanham o progresso de diversas áreas parecem ter trazido a filosofia novamente à cena, aparentemente com nova roupagem. Contudo, a lição do “velho” Kant (1988) segue mantendo sua atualidade: não se trata de buscar a resposta “na” filosofia, mas em se tentar desenvolver uma atitude filosófica, uma que nos ensine a perguntar para poder buscar as respostas, que nos prepare para o mundo, para nós mesmos e para a convivência com o outro. Ademais, se seguimos considerando que, de algum modo, viver significa buscar uma vida feliz, teremos de continuar tentando aprender que se trata muito mais de uma conquista diária, um caminhar gradual e consciente que não oferece nenhuma garantia posterior, nenhum prêmio a ser colhido em algum momento no futuro, tampouco um castigo mais ou menos iminente. Não, e nisto seguimos ainda as pegadas de Spinoza (2007): a felicidade não é um prêmio que recebemos por sermos virtuosos, não é um troféu que nos é entregue porque agimos desta ou daquela maneira; muito pelo contrário. Se há um prêmio, ele consiste na adequação entre a nossa ação e o mundo em que estamos vivendo, uma simbiose verdadeira, uma união indissolúvel entre a parte e o todo. Sem esta percepção, continuaremos vagando a esmo, procurando por um referencial que nos possa dar o rumo! Talvez este seja um dos grandes desafios que a filosofia tem de enfrentar na pós-modernidade ●

Notas:

(1) “‘Pós-moderno’ quer dizer, aproximadamente, o movimento de pensamento contemporâneo que rejeita totalidades, valores universais, grandes narrativas históricas, sólidos fundamentos para a existência humana e a possibilidade de conhecimento objetivo. O pós-modernismo é cético a respeito de verdade, unidade e progresso, e opõe-se ao que vê como elitismo na cultura, tende ao relativismo cultural e celebra o pluralismo, a descontinuidade e a heterogeneidade” (EAGLETON, 2005, p. 27);

(2) “O termo vem do hindu *Jagannāth*, ‘senhor do mundo’, e é um título de Krishna. Um ídolo desta deidade era levado anualmente pelas ruas num grande carro, sob cujas rodas, conta-se, atiravam-se seus seguidores para serem esmagados” (GIDDENS, 1991, p. 133).

Referências

- BAUMAN, Z. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1997.
- BECKETT, S. *Esperando Godot*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- BUBER, M. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, s./d.
- DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DILTHEY, W. *Sistema da ética*. São Paulo: Ícone, 1994.
- EAGLETON, T. *Depois da teoria: um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.
- GOFFMAN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1999.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- HARE, R. M. *Ética: problemas e propostas*. São Paulo: UNESP, 2004.
- JAMESON, F. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1997.
- KANT, I. *Logic*. New York: Dover Publications, 1988.
- LYOTARD, J. F. *A condição pós-moderna*. 8. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto comunista*. São Paulo, Boitempo, 2005.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- RAWLS, J. *O liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000.
- RILKE, R. M. *Elegias do Duíno*. Tradução e comentários de Dora Ferreira da Silva. Prefácio de Sérgio Augusto de Andrade. São Paulo: Globo, 2001.
- SINGER, P. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- SPINOZA, B. *Ética*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.
- TAYLOR, C. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

* Graduado em Ciências Econômicas/PUC-SP, Doutorado em Filosofia/USP-SP. Professor do Departamento de Filosofia/UFPI e do Mestrado em Ética e Epistemologia/UFPI.