

CONSIDERAÇÕES SOBRE O CURSO DA ÉTICA E DA RELIGIOSIDADE EM UM MUNDO FLUTUANTE

Vilmar do Vale Barbosa*

"Vocês têm alguma idéia sobre para onde vocês estão indo?
- Deus".
(The Guardian)

RESUMO

O artigo versa sobre as novas formações sociais da ética em um mundo globalizado e marcado por certa transitoriedade e situacionalidade (mundo flutuante). O tema também é articulado em seu sentido moral, em especial na perspectiva coletiva, tanto comunitárias quanto na vivência de novos atores e movimentos sociais na ordem globalizada.

Palavras-chave: ética, religiosidade, moral.

É bem possível que o leitor tenha ficado surpreendido tal como fiquei no momento em que vi a frase, atribuída a Deus, na reprodução de numa fotografia exposta na edição de 26 de julho de 1999 do jornal inglês *The Guardian*. Sugestiva, essa frase de um outdoor afixado num ponto de ônibus chamou minha atenção justamente porque a sua fina ironia nos coloca, ainda que dissimuladamente, diante da perturbadora interrogação sobre a escolha do nosso próprio destino. Para nós, herdeiros da cultura moderna, o ato de escolher é uma prerrogativa de cada um de nós, já que nos concebemos como indivíduos livres e autônomos. Porém, se é verdade que a incerteza, a impermanência e a opacidade são fatores constitutivos da nossa própria existência, como sugere a chama-

* Prof. do Mestrado em Ciência da Religião da UFJF

da “condição pós-moderna”, então o ato por demais humano de “escolher” e “decidir” tende a adquirir características diferentes daquelas propostas pelos modernos. Neste cenário, a questão da ética se faz ainda mais presente, uma vez que falar de ética é falar do sentido, das razões e do valor de nossas escolhas e decisões.

“Ética” é certamente uma dessas palavras que possuem, tal como as expressões “qualidade de vida” e “preservação ambiental”, o poder de mobilizar a imaginação dos indivíduos no âmbito das democracias ocidentais de hoje, carentes de grandes ideais. Não faz muito tempo, víamos tremularem as bandeiras do “É proibido proibir” em diferentes contextos eletrizados pela contracultura, pelo ideal de liberação individual e coletiva, pela busca - em grupo - de uma “vida alternativa” e pela recusa de toda moralidade, vista, então, como expressão do “farisaísmo burguês” e instrumento de repressão próprio de uma sociedade que seria tendencialmente unidimensional. Esta era passou.

Atualmente, na medida em que constatamos a recuperação da dignidade pública da moral e da ética - que aqui tomamos como sinônimos - constatamos, simultaneamente, a emergência de um verdadeiro culto da eficácia, do dinamismo, do desempenho e do sucesso individual. Associados à idéia de vida bem sucedida, estas práticas aparecem na cena pública como novas *ethikai aretai*, novas virtudes éticas, cuja efetivação não pressupõe, no entanto, a unidade espiritual de todos aqueles que levam a sério seus imperativos. O retorno em pleno da ética à cena pública não requer nem preconiza a convergência e unificação dos espíritos.

Grosso modo, podemos observar que nos dias de hoje nossas sociedades oscilam, pendularmente, entre dois movimentos à primeira vista contraditórios. De um lado, a consolidação de uma agenda ética positiva, globalizada, na cena pública: agir técnico ambientalmente sustentável, ponderações bioéticas privilegiando decisões individuais, cooperação voluntária, responsabilidade ambiental dos indivíduos e das organizações, ações humanitárias, regulação moral dos negócios e da política, ações internaci-

onais contra as drogas, o fumo, a pedofilia, a pornografia, o aborto, dentre outras. Do outro lado, a reatualização do velho discurso estigmatizante e nostálgico da moral *ancien style*, cada vez mais envolto em uma bruma teológico-política. Incansáveis na afirmação dos males do *ethos* moderno e do individualismo, da decadência dos valores, da falta de limites, e sempre às voltas com os fantasmas da corrupção, da violência e do "eixo do mal", seus promotores acreditam que o futuro está no passado.

Ainda que bem diferentes esses discursos polares traduzem, no nosso entendimento, uma mesma percepção. Na realidade, o *moral rules revival* em curso nas democracias ocidentais instaura-se como contrapartida levada a cabo por instituições e atores confrontados com a "morte da política", com o "fim das nações", com a presença das "religiões sem deus e sem igreja" (nova era, budismo, zen-budismo, taoísmo, dentre outras). (Guéhenno, 1993). Confrontados também com o surgimento do "indivíduo-de-tipo-novo", isto é, de um indivíduo consciente que modifica os determinantes de sua condição de ser autônomo e livre a partir do momento em que não mais reconhece a participação na vida política como fator constitutivo essencial, e *a priori*, da sua própria vontade e liberdade. A emergência dessa figura assinala, dentre outras coisas, o fim do longo reinado da concepção filosófica moderna do homem como sujeito. Na condição de sujeito, o homem foi pensado com uma entidade eternamente livre e autônoma, exercendo uma completa e consciente soberania sobre o real. Instalado num patamar transcendental e desconsiderando os sinais da nossa humana finitude e mortalidade, foi tido como capaz de dissipar completamente as brumas do não saber, eliminando, assim, a opacidade própria do real; capaz também de evitar ou superar os efeitos dissolventes do tempo e da história e de passar ao largo das armadilhas inevitáveis do inconsciente. O humanismo, o iluminismo, o liberalismo e o socialismo, dentre outros, foram, todos, a efetivação cultural dessa concepção filosófica. (Renaut, 1989, pp. 27-114; Dufour, 2005, pp. 23-116)

Progressivamente exilado em seu próprio interior, projetando – como não perceber? – o espaço interior, o imaginário individual sobre o social, este “indivíduo-de-tipo-novo” concebe o “público” e o “coletivo” tão somente como *palco* para a expressão e efetivação de seus direitos *ilimitados, subjetivos e individuais*, para a manifestação das paixões do “eu mínimo” e realização de seus desejos imediatos (de consumo ou não), para a defesa da felicidade intimista e materializada. Se for possível para cada época reconhecer-se ou interpretar-se, recorrendo a figuras mitológicas – Prometeu, Sísifo ou Fausto, como espelhos de sociedades que viveram sob o signo da conquista, do trabalho ou da tirania – Narciso é, com certeza, a figura-símbolo dos dias em curso.

Todavia, a simples constatação desses fatores não é o bastante para esclarecer o aspecto que nos parece ser, à primeira vista, o mais problemático deste cenário. Se entendermos “ética” em rigorosa consonância com o aspecto distintivo das teorias éticas modernas, ou seja, como afirmação da prioridade do “certo” sobre o “bom” ou, como sugere Singer, como extrapolação do “eu” e do “você” para chegarmos à “lei universal”, ao “juízo universal” ao “ponto de vista do observador imparcial, observador ideal”, teremos pela frente um paradoxo, certamente. (Lamore, 1996, pp. 19-40; Singer, p. 1994, p. 20). Isto porque tais perspectivas implicam em aceitar como “verdade evidente em si mesma,” a idéia de que todos nós estamos sujeitos, queiramos ou não, a certas obrigações morais *categóricas e imperativas* que impõem a cada indivíduo “sair de si”, relativizar seu exclusivo ponto de vista ao realizar suas próprias escolhas e decisões, e buscar a “lei universal” capaz de incorporar em suas estratégias o “nós” ou o “outro”. Assumido como verdade evidente, esse postulado adquire, do ponto de vista moderno, a forma de *dever incondicional*. Tal como demonstram os grandes textos da literatura moderna, numa situação onde a prioridade é dada ao que é “certo” fazer, ao que a sociedade e o coletivo entendem ser obrigação de cada indivíduo, haverá possivelmente um conflito, muitas ve-

zes dramático, entre o que se dever fazer e o que se deseja ou se quer fazer.

Ora, se é exato que o momento em curso é o da auto-absorção narcisista do indivíduo que se pauta prioritariamente pela efetivação de seus direitos individuais ilimitados e subjetivos, por que, então, essa demanda ostensiva pela ética? De que modo um indivíduo desterritorializado, desenraizado, que não mais se reencontra na política, que se distancia do coletivo, que vive centrado em seu próprio ego e é indiferente ao próximo, pode ser magnânimo e exercer a compaixão, a solidariedade, a generosidade? De que forma ele pode extrapolar seu "eu" e colocar-se na perspectiva do observador imparcial? Por que essa reinvenção do "homem privado" (indicando, desta feita, a emergência de uma cultura onde a promoção dos direitos subjetivos é contemporânea da perda de *sentido moral* da idéia de dever, de sacrifício, de autolimitação e de abnegação, dentre outras) é acompanhada pelo discurso sobre a superioridade da via ética face à via política (pela qual, segundo os modernos, o indivíduo enquanto cidadão pôde transcender a particularidade de seu mundo privado e reencontrar-se como ser universal)? A que nos referimos quando falamos de "ética" no âmbito da paradoxal configuração desta nova cultura, onde o apelo às *ethikai aretai* articula-se, ao que tudo indica, como desvalorização da *forma-dever*, uma das principais expressões do "universal" para os modernos? Articula-se, parafreando Marcel Gauchet, como uma verdadeira "moral da saída da Moral"? (Gauchet, 1985). Cultura do "crepúsculo do dever" (Lipovetsky, 1992), não mais preconiza a incondicionalidade da obrigação moral imperiosa do "tu deves", universal em seus fundamentos, a não ser em circunstâncias muito especiais. Assim sendo, possibilita a transformação da obrigação moral rigorosa de seguir imperativos de qualquer "Ideal", político ou mesmo religioso, na *gestão de si mesmo* com base naquelas novas virtudes éticas, tendo em vista o bem estar individual, a qualidade de vida e a efetivação ilimitada dos direitos subjetivos.

Na realidade, o que se evidencia é que essa gestão virtuosa de si mesmo, que estrutura a "moral da saída da moral", não se dá mais segundo o eixo *verticalizado* de oposições como universalidade (mundo do Ideal)/particularidade (mundo da vida privada) ou transcendência/ imanência, além/aquém. Dá-se segundo uma perspectiva totalmente "horizontalizada" constituída por outras oposições, tais como bem-estar/mal-estar, cuidar de si/descuidar de si, saudável/não saudável, saúde/doença, *winner/loser*, dentre outras. Dito de outro modo, as novas *ethikai aretai* não preconizam mais a necessidade imperiosa de um valor universal, - uma *Res Publica*, uma Coletividade, um Deus ou um Além - para orientar as ações individuais. Nesse sentido, ao elaborar éticas que são mínimas e indolores, uma vez que não impõem nem sacrifício, nem heroísmo, nem desprendimento, a nova cultura dissolve os fundamentos metafísicos da obrigação e, conseqüentemente, suas exigências maximalistas e austeras, outrora incontornáveis, integrais e auto-evidentes, tal como acreditaram os arautos modernos da moral *laica* (Domenach, 1989, pp. 58-171). Não há como pensar o ideário *político* moderno, que concebeu a política como "agenciamento deliberado de um corpo coletivo" e "sublime vetor da afirmação transcendente da liberdade [da humanidade]" sem o maximalismo da moralidade laica (Gauchet, 1998, p. 58). Sem ele, dificilmente compreender-se-á também a própria evolução deste ideário em direção ao "complemento equalitarista da ontologia democrática ocidental" (Macpherson, 1973, pp. 31-36). Este movimento implicou, dentre outras coisas, na afirmação política e jurídica da potência pública do poder das coletividades, das comunidades concretas dos cidadãos (associações, agremiações, sindicatos e partidos, por exemplo), consolidada pelo modelo democrático-liberal, fruto da tentativa de superar as contradições entre trabalho e emancipação, diferença e igualdade, autonomia individual e regulação social, próprias do projeto moderno.

A realização desse modelo significou, certamente, a superação da concepção de natureza humana como algo imutável e, conseqüente-

mente, a superação da clássica figura do indivíduo liberal. Entidade unidimensionalizada e abstrata, essa figura foi concebida como ser naturalmente consumidor e infinitamente desejante que, no entanto, não podia aspirar à igualdade. Para liberais como o filósofo inglês Jeremy Bentham e político francês Benjamim Constant, por exemplo, o primado ético da igualdade, econômica e mesmo política, destruiria as disposições *naturais* e *objetivas* do mercado – modelo da moralidade liberal – que deveriam ser necessariamente asseguradas pelo Estado (Fedele, 1972, pp. 69-88; Macpherson, 1973, pp. 24-38; Mairet, 1978, pp. 143-171). Sem elas não haveria nem acumulação de capital, nem aquisição de propriedade, nem tampouco realização da essência do homem. Ainda que marcante, a superação da concepção liberal de homem, processo que ocorre no final do séc. XIX, início do séc. XX, não culminou, evidentemente, na negação do indivíduo, não obstante as tentações totalitárias e autoritárias do século passado. Ao contrário, de certa forma permitiu sua apreensão enquanto ser-concreto-em-sociedade. De fato, o *welfare state*, ao intervir nas crescentes falhas do mercado e, assim, *desnaturalizá-las*, pôde apreender o indivíduo a partir de suas diferentes dimensões reais – profissão, rendimentos, patrimônio, idade, estado civil, escolaridade, dentre outras – para, então, solicitá-lo, mobilizá-lo e reintegrá-lo funcionalmente na política.

A este primeiro ciclo, que vai de 1880 a 1950, aproximadamente, sucede o movimento em curso no qual assistimos, ao longo das três últimas décadas, à emergência deste “indivíduo-de-tipo-novo” que se define primordialmente pela sua crescente desvinculação dos projetos coletivos e políticos, pela auto-absorção narcisista de si mesmo. Não que a política tenha perdido *todo* sentido. Este indivíduo é, simultaneamente, um novo tipo de cidadão para o qual o agir político só adquire sentido na medida em que constitui o cenário para o exercício de sua *singularidade* identitária ou para a busca da efetivação ilimitada de seus direitos subjetivos. Neste contexto, a *res pública* perde sua pregnância simbólica, sua articulação

espiritual com determinada ordem de sentido, e desvitaliza-se em muito. Para esse novo cidadão as grandes questões filosóficas, econômicas, religiosas, políticas e mesmo militares relacionadas à vida em sociedade, parecem despertar a mesma atenção – talvez até menos - que qualquer outra notícia exposta na *midia*. Para ele, os “assuntos elevados” talvez tenham a mesma importância que um *reality show*, dissolvidos que foram pela sistemática operação social de banalização da existência e de sua redução a uma mera fachada da esfera do consumo, esta “caricatura da verdadeira vida” (Adorno, 1993, p. 8). Apenas o mundo privado parece escapar dessas engrenagens: cuidar da saúde, praticar o *bodybuilding* e seus complementos higienistas, bem como o seu congênere, o *egobulding*, por meio de terapias, da meditação, da busca de equilíbrio íntimo e constante, livrando-se dos complexos, da angústia e do stress; ser eficaz, competente e dinâmico na conservação de *status* material; praticar esportes, planejar as férias, ter um hobby; reconstruir o próprio corpo – plásticas, implantes, hormônios - e, no limite, reprogramá-lo mudando de sexo, se este for o desejo. No âmbito deste produtivismo narcisista que define o novo indivíduo (Lipovetsky, 1992, pp. 84-131), corpo e espírito não são mais alvos das disputas cósmicas entre anjos e demônios.. Desnaturalizado o corpo e dessubstancializado o espírito, ambos transformam-se em variáveis de uma escolha fundada no exclusivo desejo individual, que a tecnociência torna possível. Todo questionamento sobre o “ser ou não ser” perde por completo a gravidade de uma questão moral cuja resposta pode nos levar ao inferno ou ao paraíso, pois não mais existe nenhum “além” a regular nossas vidas e nenhum “sentido oculto” a ser decifrado. Viver sem ideais e sem transcendência tornou-se possível. Por isso mesmo “cada um é convidado a tornar-se, em todas as dimensões de sua vida, o bom ator de si mesmo” (Domenach, 1967, p. 290).

Entretanto, por mais que esse contexto de éticas mínimas e múltiplas (Mesure e Renaut, 1996, pp. 10-17), de gestão de si mesmo e de legitimidade dos direitos individuais e subjetivos, despotencialize ideais,

transcendências e o poder do coletivo, a anterioridade e a dimensão fundadora do espaço público não diminuem em nada. Assim sendo, dificilmente pode-se deixar de relevar a função reguladora e protetora (da própria liberdade individual) do poder político e da potência pública. Afinal de contas, a demanda pela efetivação ilimitada de direitos individuais passa, necessariamente, por pressões e assédio às instituições políticas e jurídicas. Mesmo não reconhecendo a participação na vida política como uma obrigação moral ou um dever absoluto, o "indivíduo-de-tipo-novo" espera ser reconhecido em sua singularidade pelo poder político e pelos outros indivíduos. Portanto, se por um lado o *moral rules revival* assinala, como já indicamos, a crise de sentido das convicções modernas nas virtudes universais do dever, da política e da vida pública, por outro, a própria dinâmica das relações entre os indivíduos, entre estes e o poder político, impõe reconhecer dependências e diferenças, sejam de estratégia ou de interesse. Isto, por sua vez, indica que, de um modo ou de outro, a crise de sentido em pauta *não* se dá num vazio de sentido. Este pode não ser evidente, mas nem por isto inexistente.

"Sentido" é justamente o que dá respostas às nossas indagações. O que não nos fornece respostas não possui sentido. Para indivíduos que não precisam mais cindir-se, "sair de si" em direção ao "Ideal Universal" (pela via da política, da moral ou da religião), não há conflito entre o "certo" e o "bom", pelo menos ao modo moderno no qual a anterioridade do "certo" é capturada na universalidade da forma-dever. "Certo" tende a ser não o que se deve ou mesmo se pode fazer, mas o que faz bem ao ser feito (mesmo se mal feito) e, assim sendo, é bom. Para o novo indivíduo não há, portanto, drama, entendido no sentido de um conflito entre o indivíduo que vive em um mundo em movimento e o "Ideal" ou a "Norma", com seus princípios inamovíveis, tal como nos fazem ver os personagens de Stendhal, Flaubert, Dostoiévsky e Musil, expressões exemplares do *pathos* dramático do indivíduo moderno. Flexível, o "indivíduo-de-tipo-novo" não privilegia mais, *a priori*, a regularidade do caráter, a

Considerações sobre o curso da ética e da religiosidade em um mundo flutuante

pedagogia da auto-limitação e da disciplina rigorosa da vontade, nem as exigências da coerência. Altruísmo, generosidade *incondicional*, dedicação *permanente* ao outro, sacrifício de sua própria pessoa? Nem pensar! Outrora concebidas como dever absoluto, estas virtudes éticas muito seguramente não constituem mais razões indiscutíveis, sentido mesmo, para fundamentar as escolhas e decisões de um indivíduo que vive num mundo de impermanências e para quem “não há certeza do fim obtida antes do começo” (Bauman, 1998, p. 247).

O que terá sentido para este novo indivíduo advirá de tudo que o permita singularizar-se como ser polivalente, móvel, multidimensional, aberto às mudanças constantes, apto, portanto, a reciclar-se permanentemente. Ele não é mais nem menos egoísta do que seus congêneres da era liberal ou democrático-liberal. Apenas afirma publicamente e sem pudor o caráter individualista, egóico, de suas escolhas e decisões. Para ele não é “imoral” assumir de pleno a afirmação narcisista de si mesmo e o desejo de cuidar apenas de si. Compreende-se, assim, o atual culto do sucesso, da independência individual e do seu epifenômeno, a onipresente “celebridade” que tudo pode. Ele traduz, a seu modo, o curto-circuito dos modos de interação entre o público e o privado, indicando o desnudamento e a exposição da vida privada e dos apetites individuais como forma de afirmação pública da singularidade. Esta ruptura caminha passo a passo com a centralidade do desempenho, da eficácia, do brilho (e do luxo) individuais como dispositivos de afirmação dos novos virtuosos.

Caso seja exato, como nos parece, que a existência dessas novas virtudes éticas é o que prioritariamente anima a imaginação do “indivíduo-de-tipo-novo”, isto decorre, provavelmente, do fato que para ele o sentido de felicidade mudou. Se por “felicidade” entendermos a plena realização pelo indivíduo da perfeição do seu próprio ser, devemos então concluir que para este novo indivíduo a felicidade desvincula-se sempre mais da dinâmica, das representações e do peso do poder político e da potência coletiva. Desvincula-se das miragens da terra prometida elabo-

radas pelas utopias modernas, desacreditando-as enquanto parturientes de um novo mundo, e de todas as outras dimensões que foram concebidas pelos modernos como próprias do homem pensado como sujeito, como síntese e reconciliação do particular com o universal. Não estaria aí uma das possíveis razões do processo crescente de substituição (ou de conflito) dos projetos políticos, da razão política, por projetos individuais que se justificam por meio desta renovada moralidade? Afinal de contas, onde se encontra a coletividade, o corpo político? O que ela é nesse nosso mundo flutuante? Em qual plano da política – que apesar de seus limites responde também a variáveis globalizadas – são efetuadas as agregações do poder da coletividade? Que fatores - institucionais e simbólicos – nos permitiriam, hoje, caso existam, apreender e restabelecer a efetividade política real do coletivo em nosso contexto globalizado, incerto e complexo, sem o retorno dos sacrifícios à “totalidade social” ou à “comunidade política”?

Estas questões talvez sejam irrelevantes para indivíduos presos na miragem narcisista, para os quais a exterioridade do poder político e do dever moral culmina por ser apenas isto: exterioridade. Isto não quer dizer, no entanto, que nesta nova configuração sejam eliminados o outro, o coletivo, o dever ou política. O que temos efetivamente é a afirmação do primado do ego, da prioridade do “bom” sobre o “certo” na determinação do dever e da obrigação. Se no cristianismo, a cidade dos homens foi uma via de passagem para a cidade de Deus, e na idade moderna foi o lugar primeiro de emancipação do homem-sujeito - cujo estatuto de cidadão era então concebido como a realização da essência racional mesma do humano - hoje ela é tendencialmente o palco das rapsódias do eu. Rapsódias do “indivíduo-rei” para quem a “ética” não é, prioritariamente, sinônimo de dever, mas coadjuvante “terapêutica” de uma felicidade *light*.

Por isto mesmo, modifica-se o estatuto da política, da religião e da própria da ética. Esta última perde por ora o caráter abstrato, que

adquiriu com o fim da antigüidade greco-romana e o ao longo da era cristã, e torna-se preponderantemente *prática*. Não que ela não o fosse anteriormente. Todavia, seus fundamentos, suas determinações últimas, eram tidos, então, como preestabelecidos, como dados, e, assim sendo, reentravam sempre num espaço comum de referências – muitas vezes transmitidas pelas vias da tradição – tidas como auto-evidentes. Mais próxima das convicções e do aconselhamento – que são sempre móveis – do que do dever absoluto e dos mandamentos, a ética em nossos dias tende a reaproximar-se da *sophia*, da sabedoria. Mais do que isso: agora que não podemos mais pensar *sub specie aeternitatis*, almeja ser expressão privilegiada de uma sabedoria que nos ensine a arte de viver num mundo de incertezas e contingente; que nos esclareça mais acerca das regras práticas e eficazes para se edificar a vida boa, ainda que finita, do que acerca das grandes teorias, das grandes transcendências ou das grandes *weltanschauungen*. (Ferry e Comte-Sponville, 1999, pp.193-303).

Porém, ainda que esta aproximação da ética com a *sophia* deixe-se encantar por sabedorias antigas, tais como a cosmológico-ética, dos estóicos ou a teológico-ética, do cristianismo histórico (Ferry, 2004, pp. 38-39; Hadot, 1999), ela dificilmente proporcionará a certeza espiritual que estas sabedorias proporcionaram aos antigos gregos, romanos e cristãos. Isto porque estóicos e cristãos encontravam-se em débito com a autoridade inquestionável do “Absoluto Transcendente”, concebido como fundamento exclusivo da legitimidade da lei e do sentido. Assim sendo, quando as virtudes éticas não se encontravam já de antemão *objetivamente* inscritas na natureza ou no cosmo, como queriam os estóicos, eram concebidas pelo cristianismo como *objetivamente* constituídas por e em Deus (Sêneca, 1991, p. 33; Santo Agostinho, 2003, p. 82). Este mesmo débito com o “Absoluto Transcendente” também animou a perspectiva ético-política moderna, cujo grande feito foi constituir uma verdadeira “religião civil” e *sacralizar* a política e sua figuras. “Sacralizar a política” significou, no contexto moderno, afirmar o caráter de funda-

mento absoluto da potência e da soberania do poder coletivo, pensá-las como verdadeira fonte das fontes, concebendo, então, uma “profissão de fé puramente civil” com seus “artigos”, “deuses”, “cultos”, “dogmas”, “padroeiros tutelares” e “ritos” prescritos por lei e salvaguardados pelo Estado. (Rousseau 1962, pp. 114-121; Aldrige, 2003, pp. 140-159). Mesmo o “complemento equalitarista” moderno ao qual nos referimos acima encontra seus fundamentos no caráter transcendente dessa perspectiva ético-política.

Caso seja verdade que estamos assistindo a uma mudança no estatuto da ética, ela resulta do fato que, ao contrário do que ocorreu com seus semelhantes gregos, cristãos e modernos, as orientações, escolhas e decisões do “indivíduo-de-tipo-novo” fundamentam-se prioritariamente na possibilidade radical de livre escolha e não nos argumentos de autoridade ou na tradição. O dever moral e a obrigação política culminam, assim, por colidir com duas das dimensões mais essenciais do indivíduo, estabelecidas pela filosofia moderna, as quais, dentre outras coisas, deveriam traduzir: autonomia e liberdade.

Muito embora o *welfare state* tenha sido capaz de apreender os indivíduos na dimensão real de suas diferentes particularidades, a dinâmica equalitarista democrático liberal, que o acompanhou, pressupõe uma semelhança entre esses indivíduos diferentes efetivada no espaço público e no plano da política: todos são cidadãos. Ora, o “indivíduo-de-tipo-novo” pode ou não *estar* cidadão, pois suas condutas são pautadas prioritariamente, como sugerimos, por uma lógica da identidade consigo mesmo e não da igualdade com os outros. Esta lógica é a da singularização radical do indivíduo, da sua completa identificação consigo mesmo e com o que deseja ou reivindica para si. Lógica da extremada autonomia e da liberdade vivenciada por indivíduos que se querem sempre mais singulares e cada vez menos iguais. Indivíduos que não precisam, portanto, de uma convergência de corações e mentes estruturada e garantida por um poder absoluto superior (moral, religioso ou político), pois que se relaci-

onam entre si e com o mundo com base no que *imeditamente* permite a maximização de suas escolhas particulares. Este é o sentido que emerge nestes tempos em que a ética retorna à cena pública, desta feita como expressão da arte de viver (e de morrer!) e coadjuvante na busca por uma sabedoria que nos ensine como viver a vida em coletividade numa época de impermanências, na qual que cada um terá que se fazer à imagem e semelhança de si mesmo e de seu próprio desejo. Mas, haverá tal sabedoria? Se for verdade que o processo de singularização identitária do novo indivíduo necessita ainda da comunidade política para ser efetivada, e se for verdade que uma das condições de possibilidade da existência de uma comunidade política e de sua manutenção é a existência de um bem comum (ainda que visto como ponto de fuga discursivo e não como elemento empírico), qual será o bem *comum* para indivíduos que não se querem iguais?

SUMMARY

The article deals with the new social formattings of ethics in a world that is globalized and marked by certain transitoriness and situationality (floating world). The theme is also articulated in its moral sense, especially in the collective perspective, both communitary and in the existence of new actors and social movements in the globalized order.

Key words: ethics, religiosity, morals.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALDRIDGE, Alan (2003), *Religion in contemporary world. A sociological introduction*, Cambridge: Polity Press.

ADORNO, Theodor (1993) *Mínima moralía*, Rio de Janeiro: Ed. Ática.

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

DOMENACH, Jacques (1989), *L'éthique des lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII siècle*, Paris: J. Vrin.

DOMENACH, Jean-Marie (1967), *Le retour du tragique*, Paris: Du Seuil.

Dufour, Dany- Robert (2005), *A Arte de reduzir as cabeças. Sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*, Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

FEDELE, Marcello (org.) (1972), *Teoria e critica della liberaldemocrazia*, Bari: De Donato.

FERRY, Luc (2004), *O que é uma vida bem sucedida? Ensaio*, Rio de Janeiro: Difel.

GAUCHET, Marcel (1985), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris: Gallimard.

_____ (1998), *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard.

GUÉHENNO, Jean-Marie (1993), *La fin de la démocratie*, Paris: Flammarion.

HADOT, Pierre (), *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola.

LAMORE, Charles (1996), *The morals of modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.

LIPOVETSKY, Gilles (1992), *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris: Gallimard.

MACPHERSON, C. B. (1977), *Democratic Theory. Essays in retrieval*, Oxford: Oxford University Press.

MAIRET, Gérard (1978), "Le libéralisme: pré-supposés et significations" in Châtelet, François (org.), *Histoire des ideologies*, Paris: Hachette, vol. III.

MESURE Sylvie e RENAUT, Alain (1996), *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris: Grasset.

RENAUT, Alain (1989), *L'ère de l'individu*, Paris: Gallimard.

Considerações sobre o curso da ética e da religiosidade em um mundo flutuante

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1962) *Obras de Jean-Jacques Rousseau*, Porto Alegre: Globo, vol. II.

SANTO AGOSTINHO (2003), *A verdadeira religião. O cuidado devido aos mortos*, São Paulo: Paulus.

SINGER, Peter (1994), *Ética prática*, São Paulo: Martins Fontes.

SÊNECA (1991), *A vida feliz*, Campinas: Pontes Editores.