

O conceito de ambivalência em Zygmunt Bauman

Sandro Luiz Bazzanella¹

RESUMO: O presente estudo pretende colocar em jogo reflexões em torno do conceito de ambivalência no pensamento do sociólogo polonês Zygmunt Bauman. O conceito de ambivalência em Bauman apresenta-se como leitura e posicionamento crítico da modernidade, em suas pretensões antropocêntricas no estabelecimento de um projeto de ordenação existencial, ancorado numa razão estatal legislativa, científica e societária, cuja invenção maior foi o homem civilizado. No bojo das transcendências modernas, o que Bauman nos auxilia a compreender é o alto custo humano das pretensas totalidades modernas e seu sentido de veracidade, ao mesmo tempo em que aponta para necessidade de ser levado em consideração o caráter ambivalente, contingente e não necessário da condição humana na superação dos desafios que a contemporaneidade nos apresenta. Sobretudo, talvez se possa dizer que Bauman nos convida ao exercício de um iluminismo sem ilusões, ou seja, se a modernidade pode ser caracterizada pela aposta irrestrita na razão científica e técnica, isto não significa que estejamos dispensados da potência do pensamento no sentido de perscrutar os fundamentos éticos, políticos e estéticos da existência humana.

Palavras-chave: Ambivalência; Civilização; Modernidade.

ABSTRACT: The present study aims to put reflections around the concept of ambivalence on Polish sociologist Zygmunt Bauman's thought. The concept of ambivalence in Bauman presents itself as reading and critical positioning of modernity in his anthropocentric pretensions in the establishment of an existential sort, anchored in a State legislative, scientific reason and corporate, whose greatest invention was the civilized man. In the midst of modern transcendences, what Bauman help us understand is the high human cost of so-called modern wholes and their sense of veracity, while pointing to the need to be take into account the ambivalent character, quota and not required of the human condition in overcoming the challenges that the contemporary world presents us. Above all, perhaps we can say that invites us to Bauman a enlightenment without illusions, in other words, if modernity can be characterized by unrestricted bet on scientific and technical grounds, this does not mean that we are given the power of the thought to peer into the ethical, political and aesthetic foundations of human existence.

Keywords: Ambivalence; Civilization; Modernity.

¹ Doutor em Ciências Humanas pela UFSC, Professor do programa de Mestrado em Desenvolvimento Regional e do curso de graduação Ciências Sociais da Universidade do Contestado (UnC). E-mail: sandroba@terra.com.br.

Questões introdutórias

O Ocidente inventa o *logos*, a razão, o espírito e a pretensão de um pensamento ordenador e categorizador da realidade em sua multiplicidade de fenômenos, de entes que se apresentam à existência. A partir desta “lógica” que se constituiu ao longo da construção da civilização ocidental, principalmente em sua fase moderna - divisão esta pertencente à mesma perspectiva moderna, metafísica, de categorização do tempo numa perspectiva linear ascendente - é imperativo, e intuito primordial, buscar definições concisas, fundamentadas em pressupostos racionais verificáveis, quantitativamente quanto qualitativamente. Um razão que deseja determinar com precisão os conceitos alicerçados na “aposta” científica de que os mesmos são condição de apreensão da realidade, do mundo, dos objetos, revelando suas essências, seus princípios constitutivos fundamentais e, assim, possibilitando-nos o acesso ao conhecimento do real.

O filósofo alemão Arthur Schopenhauer, já alertava enfaticamente para a necessidade de nos darmos conta da excessiva confiança moderna no racionalismo conceitual, ao afirmar que os conceitos são representações de representações, parciais, fragmentados, impossibilitados de abarcar a multiplicidade da realidade, o colorido original da experiência. “Então, em breve aparece a discordância entre o conceito e a realidade; então vê-se que o conceito não desce nunca ao particular, e que a sua generalidade, ao mesmo tempo que a sua determinação tão precisa, não lhe permitem ajustar-se aos tênues cambiantes e às múltiplas modificações do real” (SCHOPENHAUER, 2004, p. 69).

Nesta mesma perspectiva, Nietzsche desmascara a pretensão moderna de apreender a diversidade da existência, da realidade em conceitos. Este empreendimento só pode ser levado a termo, a partir de esforço e necessidade antropomórficos, de afirmação humana frente à contingência da sua existência em relação à monstruosidade de forças presentes em combate constante no mundo. Portanto, o que construímos e pensamos possuir como conceitos são apenas metáforas das coisas, linguagem humana revestida de sua função nomeadora, que atribui arbitrariamente qualidades e

quantidades iguais aos não-iguais. Objetivamos e nomeamos o mundo, conferindo aos conceitos propriedades transcendentais na busca de segurança, de certezas existenciais. Nietzsche retira o solo debaixo de nossos pés ao enfatizar que não há qualquer conceito que possa ser universalizado como essência da verdade do conhecimento em relação ao mundo, mas apenas ações individuais que classificamos. O filósofo a marteladas assim se expressa em texto escrito em 1873 e, intempestivamente intitulado *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*:

Acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores, e no entanto não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem. [...]. Pensemos ainda, em particular, na formação dos conceitos. Toda palavra torna-se logo conceito justamente quando não deve servir, como recordação, para a vivência primitiva, completamente individualizada e única, à qual deve seu surgimento, mas ao mesmo tempo tem de convir a um sem-número de casos, mais ou menos semelhantes, isto é, tomados rigorosamente, nunca iguais, portanto, a casos claramente desiguais. Todo conceito nasce por igualação do não-igual..”(NIETZSCHE, 1978, p. 47).

A ambivalência

Portanto, abordar a questão da *ambivalência* a partir da potencialidade e das possibilidades apresentadas por Zygmunt Bauman é uma tarefa que transcende o mecanicismo racional conceitual, é buscar a origem de nossa condição humana desprovida de conceitos e pré-conceitos, remetendo-nos a empreender olhares retrospectivos às bases civilizatórias ocidentais modernas, onde a vida assumiu contornos definidores eminentemente biológicos impactando sobre as formas de vida em curso. É nos depararmos com pressupostos que ancoram nossa existência em verdades, certezas e finalidades. É, de certa forma, ter a coragem suficiente para deparar-nos com nossos antepassados mais recentes no processo civilizatório, sabendo que talvez não encontraremos respostas, receitas, fórmulas que dêem conta de nossas angústias e temores existenciais, mas apenas indicativos, possibilidades, cabendo a cada um querer ou não tomar um caminho e que, apesar de todos os nossos esforços de construção de certezas, continuará sendo apenas um caminho, contingente, precário, incerto.

A dinâmica civilizatória ocidental contemporânea nos apresenta uma diversidade de situações existenciais. Ao aproximar-nos dessas situações através de nossa própria experiência de vida, deparamo-nos com uma situação existencial próxima, ou mesmo podendo expressar-se na forma de um “nihilismo reativo”, na perspectiva anunciada por Nietzsche já no século XIX. Vivenciamos uma sensação de cansaço, de exaustão, um sentimento de falta de sentido e finalidade da existência. Quase que diariamente desmoronam verdades, certezas que davam sustentação a uma determinada cosmovisão predominante durante a grande parte da ocidentalidade e conseqüentemente na modernidade. Neste sentido, caem por terra, ou entram em aguda crise as grandes totalidades configuradoras da proposta civilizatória ocidental moderna, tais como o socialismo, o liberalismo, as utopias, o progresso, as instituições sociais, o Estado moderno, não conseguindo mais determinar com nitidez e segurança o caminho a seguir, a finalidade da existência no tempo em que se apresenta. Nesta perspectiva, Souza corrobora e reforça o argumento acima desenvolvido:

O mundo explode em uma infinidade de fragmentos, em uma infinita multiplicidade de sentidos, no tempo cansado de promessas da eternidade. A racionalidade esgota-se ainda antes de realmente penetrar em um só dos aspectos da Alteridade; trata-se de uma realidade de outra ordem, que só pode ser ironizada, subsumida nas violências mais explícitas ou sutis, admirada e odiada – só não pode deixar de – paradoxalmente – existir [...].(SOUZA, 1998, p. 13).

Enfim, encontramos diariamente diante de paradoxos e ambivalências existenciais desafiadores, desconcertantes. Ou seja, temos possibilidades tecnológicas quase que ilimitadas de comunicação com o mundo, mas, no entanto não conseguimos dialogar com o vizinho. Nossa capacidade tecnológica nos permite a comunicação virtual e instantânea com o mundo, com pessoas que nunca conheceremos fisicamente. Apesar disto somos quase que incomunicáveis, sentimos a solidão cada vez mais próxima, presente no nosso dia-a-dia. Os avanços científicos caminham significativamente em busca da longevidade humana, ao mesmo tempo em que nos deparamos com a sensação de fim do futuro, de fim da história, explosões cotidianas de violência no meio urbano de pequenas a grandes cidades, ceifam prematuramente

jovens vidas, numa espécie de espetáculo cotidiano da morte. Nesta perspectiva, é sintomático o fato de que em matéria publicada no Jornal Estado de São Paulo intitulada: “A vida cada vez mais longa”, Roldão Arruda assim se expressa, corroborando a descrição de algumas variáveis sociais e existenciais em que estamos inseridos contemporaneamente: “A vida está cada vez mais longa. Onde vamos parar? Para alguns cientistas, o homem pode chegar a 200 anos. Para outros, já atingimos o limite. (...) até onde podemos esticar a vida? Para alguns estudiosos já estamos no limite oferecido pela natureza e inscrito no material genético, em torno de 120 anos. Para outros, a genética pode ser alterada e o limite, estendido para até 200 anos. (ARRUDA, 2001, p. A7).

A cada entrada de ano novo assistimos aos apelos dramáticos de chefes de estados, líderes religiosos e comunitários pela construção da paz mundial, no entanto multiplicam-se os conflitos entre países, povos, culturas, fruto da intolerância cultural, de interesses econômicos e políticos mais variados. Há um esforço mundial pela promoção da educação como avanço e conquista da civilização ocidental, sobretudo a massificação educacional na modernidade, na mesma perspectiva que multiplicam-se os especialistas entrincheirados nos limites restritos de suas fronteiras de conhecimento técnico e burocrático. Zygmunt Bauman nos possibilita em sua obra “Modernidade e Holocausto” (1999), a percepção de vivermos num contexto onde há uma “produção social de indiferença moral”, assim como uma “produção social da invisibilidade moral” diante de situações cruciais que colocam em risco a existência como um todo. É como se fosse um diálogo entre surdos, ninguém entende o que se está tentando dizer e a vida segue normalmente sem grandes sobressaltos.

Talvez em nenhum outro momento da civilização ocidental nos sentimos tão livres para ir e vir, para nos expressarmos, mas ao mesmo tempo limitados, impotentes, desacreditados, desesperançados diante destes paradoxos, diante dos desafios existenciais. Talvez em nenhum outro período da trajetória civilizatória, o mundo humano e natural, tenha a sua disposição tantos especialistas em áreas específicas do conhecimento, porém incomunicáveis, incompreensíveis para além de suas

fragmentadas fronteiras epistemológicas. “Em vez de alcançar a prometida redução do número de problemas que perturbam o controle da vida, a crescente sofisticação das técnicas especializadas redundam na multiplicação de problemas.” (BAUMAN, 1999, p. 226).

Para Zygmunt Bauman estes sintomas de exaustão, de cansaço, de desordem presentes no modelo civilizatório ocidental contemporâneo representam a manifestação e as possibilidades apresentadas pela *ambivalência*, que se faz sentir em nosso contexto existencial. Neste sentido, a ambivalência caracteriza-se pela dificuldade que enfrentamos de nomear, ordenar, dar sentido ao mundo. Estes sintomas de desordem, estes paradoxos expressos em situações ambivalentes na base do modelo civilizatório ocidental, nos trazem um profundo desconforto na medida em que somos incapazes de nos posicionar “adequadamente” a partir de uma determinada ordem que nos possibilite a segurança, fazer opções com garantias diante das inúmeras possibilidades de ação colocadas à existência.

A ambivalência, possibilidade de conferir a um objeto ou evento mais de uma categoria, é uma desordem específica da linguagem, uma falha da função nomeadora (segregadora) que a linguagem deve desempenhar. O principal sintoma da desordem é o agudo desconforto que sentimos quando somos incapazes de ler adequadamente a situação e optar entre ações alternativas. É por causa da ansiedade que a acompanha e da conseqüente indecisão que experimentamos a ambivalência como desordem – ou culpamos a língua pela falta de precisão ou a nós mesmos por seu emprego incorreto. [...]. Classificar, em outras palavras, é dar ao mundo uma estrutura: manipular suas probabilidades, tornar alguns eventos mais prováveis que outros, comportar-se como se os eventos não fossem causais ou limitar ou eliminar sua causalidade. (BAUMAN, 1999, p. 09).

Bauman nos alerta para o fato de que este desconforto existencial manifestado em situações ambivalentes, não é uma especificidade da contemporaneidade, mas é inerente a própria lógica de estruturação do processo civilizatório ocidental moderno, da forma como as situações existenciais, as relações entre homem e natureza, sociedade e cultura, sociedade, natureza, cosmos, Deus, foram pensadas, planejadas, configuradas e colocadas em ação. Sob tais pressupostos, a tarefa primordial do modelo civilizatório ocidental moderno em suas origens, concentrou-se na construção de uma determinada

ordem em relação ao caos². Esta construção da ordem significava entre outras possibilidades a superação de situações que porventura pudessem escapar ao domínio da racionalidade, alicerçando esta ordem em probabilidades de calcular a manifestação de fenômenos e eventos, de conferir previsibilidades nas relações entre causa e efeito, de categorização do tempo, conferindo-lhe uma lógica linear ascendente, estruturada em passado, presente e futuro. Enfim, foi a busca pela quantificação, mensuração, planejamento, ordenação do mundo, da existência em sua totalidade.

Um mundo ordeiro é um mundo no qual “a gente sabe como ir adiante” (ou, o que vem a dar no mesmo, um mundo no qual sabemos como descobrir – com toda certeza – de que modo prosseguir), um mundo no qual sabemos calcular a probabilidade de um evento e como aumentar ou diminuir tal probabilidade; um mundo no qual as ligações entre certas situações e a eficiência de certas ações permanecem no geral constantes, de forma que podemos nos basear em sucessos passados como guias para outros futuros. Por causa de nossa capacidade de aprender/memorizar, temos um profundo interesse em manter a ordem do mundo. (BAUMAN, 1999, p. 10).

Neste sentido, quando lançamos nosso olhar sobre as bases do modelo civilizatório ocidental moderno, deparamo-nos com um tempo que reflete e age profundamente no sentido de estabelecimento de uma ordem que lhe é característica e, em certa medida em substituição, mas também como continuidade em relação à cosmovisão ordenadora tradicional, herdada. Herança esta advinda de uma matriz Greco-romana e assimilada pela matriz judaico-cristã presente desde o século III d.C aos nossos dias. Portanto, a construção da ordem civilizatória moderna se efetivou na medida em que sua afirmação significava a secularização de conceitos e perspectivas de mundo judaico-cristãs, do triunfo da vontade humana, da vontade de poder, de domínio sobre o mundo em sua multiplicidade de configurações, por parte de uma racionalidade calculadora e planejadora das múltiplas manifestações existenciais presentes no mundo. Ordem civilizatória que se afirma na contradição com as forças indeterminadas, esparsas, com o poder fragmentado, disperso, com uma racionalidade diluída numa relação de dependência entre homem e natureza. Num mundo povoado por

² CAOS – No princípio era o *Caos*. Caos, em grego [...] (Kháos), do verbo [...] (khéin), abrir-se, entreabrir-se, significa abismo insondável. Ovídio chamou-o *rudis indifestaque moles* (*Met.*, 1,7), massa informe e confusa. Consoante Jean Chavalier e Alain Gheerbrant, o *Caos* “é a personificação do vazio primordial, anterior á criação, quando a ordem ainda não havia sido imposta aos elementos do mundo”. (BRANDÃO, 1997, p. 184)

ambigüidades e contingências. “A luta pela ordem [...]. É a luta pela determinação contra a ambigüidade, da precisão semântica contra a ambivalência. A ordem como conceito, como visão, como propósito, só poderia ser concebida para o discernimento da ambivalência total, do acaso, do caos. (BAUMAN, 1999, p. 14).

Este esforço ordenador do caos empreendido pelo modelo civilizatório ocidental moderno, tinha como pressuposto básico eliminar tudo aquilo que fosse estranho, ambíguo, híbrido, ambivalente, em relação à existência humana. Isto significava superar as bases metafísicas, transcendentais, sobre as quais se constituíram e se sustentavam os alicerces da cosmovisão anterior, pautada numa visão onde a natureza possuía estatuto próprio, participante ativa no desenrolar dos desígnios da existência humana. Para que a lógica moderna de ordenação do caos na busca de segurança, de garantias e certezas alcançasse êxito, fazia-se mister estabelecer, justificar e fundamentar uma visão imanente da sociedade e da natureza, separadas e afastadas da presença e da interferência direta de Deus e de suas verdades reveladas. Esta imanência seria a possibilidade do homem desencadear uma lógica de organização, planejamento e administração da esfera social e natural do mundo moderno, cabendo unicamente ao homem conduzir a existência na esfera social e natural que o cercava. É nesta direção que o filósofo francês Bruno Latour argumenta em sua obra: “Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica” (1994):

Liberados da hipoteca religiosa, tornaram-se capazes de criticar o obscurantismo dos antigos poderes ao desvelarem os fenômenos naturais que estes dissimulavam – ao mesmo tempo em que inventavam os fenômenos na redoma artificial do laboratório. As leis da natureza permitiram que as primeiras luzes demolissem totalmente as pretensões mal fundamentadas dos preconceitos humanos. Ao aplicar seu padrão de leitura, viram nos antigos híbridos apenas misturas indevidas que era preciso purificar, separando os mecanismos naturais das paixões, dos interesses e da ignorância dos humanos. Todas as formas de pensar de outrora tornaram-se ineptas ou aproximativas. (LATOURE, 1994, p. 40.).

A perspectiva da proposta civilizatória ocidental moderna de estabelecer uma ordem por meio de uma irreconciliável separação entre natureza e cultura, conferindo assim uma perspectiva antropocêntrica imanente ao mundo, defronta-se com um de seus insolúveis paradoxos. Revelando desta forma que o esforço civilizacional ordenador

apenas abafou suas incongruências, suas ambivalências e contingências. Na medida em que proclama a independência do homem e das sociedades humanas a partir de dinâmicas específicas, desvinculadas de outras formas de conceber o humano, o mundo, a natureza e, esforçando-se por apresentar-se societariamente no bojo dos pressupostos constitutivos da racionalidade moderna, de homens que partilham de vontades, desejos e necessidades comuns, que somente podem ser supridas num esforço gregário, contraditoriamente opera-se a passagem das pretensões de constituição de um pressuposto imanente, para pressupostos de fundo transcendente. Ou seja, a cosmovisão antropocêntrica moderna volta a sacralizar aquilo que em seus primórdios tinha se proposto profanar. Surge então o Estado como resultado deste esforço gregário de sobrevivência. O Estado reveste-se de uma perspectiva transcendente, como entidade acima dos indivíduos, do bem e do mal, legislando, julgando, organizando e exercendo seu poder coercitivo sobre o conjunto da sociedade, de acordo com os princípios necessários à preservação e perpetuação da proposta civilizatória ocidental.

A civilização se constrói sobre uma renúncia ao instinto”. Especialmente – assim Freud – nos diz a civilização (leia-se: a modernidade) “impõe grandes sacrifícios” à sexualidade e agressividade do homem. “O anseio de liberdade, portanto, é dirigido contra a civilização como um todo”. [...]. A civilização – a ordem imposta a uma humanidade naturalmente desordenada – é um compromisso, uma troca continuamente reclamada e para sempre instigada a renegociar. O princípio de prazer está aí reduzido à medida do princípio de realidade e as normas compreendem essa realidade que é medida do realista. “O homem civilizado trocou um quinhão de suas possibilidades de felicidade por um quinhão de segurança. (BAUMAN, 1998, p. 08).

Este paradoxo se desdobra na separação que a proposta civilizatória ocidental moderna realizou em relação à natureza em sua integração com o social. A natureza transforma-se nesta perspectiva no mundo passivo dos objetos devendo ser conhecida, explorada, ordenada e conceituada de acordo com os princípios da racionalidade moderna em ascensão. Esta tarefa eminentemente moderna de conhecimento e poder passa a ser uma necessidade da civilização levada a cabo pelo cientista. Novamente a partir de uma perspectiva imanente de relação do mundo social com o mundo natural passou-se para uma perspectiva transcendente. Esta perspectiva concretizou-se na medida em que o cientista isolado do mundo social em seu laboratório objetiva a

natureza, construindo simulações artificiais que possibilitem explicar fenômenos naturais, estabelecer leis e princípios universalizantes sobre o mundo natural e, por extensão, ao social, impossibilitando a sociedade de acompanhar e compreender a dinâmica que rege tais experiências.

Sob tais prerrogativas, o mundo social perde o controle sobre o processo científico, não participa da cosmovisão que a ciência constrói sobre a natureza e que interfere diretamente sobre o mundo social. Para completar este paradoxo ordenador do modelo civilizatório ocidental moderno a partir destas rupturas, Deus é afastado do mundo natural e do mundo social. Porém, permanece como último recurso de apelação e de julgamento moral diante de nossas angústias e incertezas existenciais. Novamente Latour (1994) nos chama atenção para estas perspectivas da modernidade argumentando:

Mas um afastamento demasiado completo teria privado os modernos de um recurso crítico que lhes permitia completar seu dispositivo. Os gêmeos natureza e sociedade estariam suspensos sobre o vazio sem que ninguém pudesse decidir, em caso de conflito, qual dos dois ramos do governo deveria predominar sobre o outro. Pior ainda, sua simetria teria aparecido claramente. Os modernos aplicaram ao Deus suprimido o mesmo desdobramento que haviam aplicado à natureza e à sociedade. Sua transcendência o afastava infinitamente, de forma que ele não atrapalhava nem a ação livre da natureza, nem a da sociedade, mas conservava-se, de qualquer forma, o direito de apelar a esta transcendência em caso de conflito entre as leis da natureza e da sociedade. O homem moderno poderia ser ateu ao mesmo tempo em que permanecia religioso. Podia invadir o mundo material e recriar livremente o mundo social, sem com isso sentir-se um órfão demiurgo abandonado por todos. (LATOURE, 1994, p. 38).

A paradoxalidade da ambivalência

Os paradoxos, as ambivalências constitutivas da civilização ocidental na modernidade apresentam-se em escalas cada vez maiores na medida em que o esforço de ordenação aprofunda-se na busca dos fundamentos essenciais do mundo natural e do mundo social. Neste sentido, podemos conjecturar com Bruno Latour que “jamais fomos modernos”. O esforço ordenador, purificador da modernidade é uma tentativa de abafar, de revestir por meio de definições estáticas, conceituais, científicas a

multiplicidade de forças nas quais se manifesta a diversidade da vida em sua perspectiva ambivalente.

Este esforço antropocêntrico de racionalização, de ordenação, de planejamento e administração do mundo, da existência a partir de uma proposta civilizatória, somente poderia ser levado a bom termo a partir de uma crença e da aposta irrestrita na razão. Nesta perspectiva, a saga civilizatória moderna tem como uma de suas características marcantes a convicção no alcance do conhecimento e no estabelecimento da verdade a partir de pressupostos unilaterais da racionalidade científica. Esta crença caracterizada, sobretudo, pelo seu otimismo gnosiológico permitiria ao homem vencer o caos, o imprevisível, a indeterminação, a contingência, afirmando e fundamentando o que é natural e suas leis de funcionamento, o que é humano e seus padrões de comportamento. “O que importa assinalar, de qualquer maneira, é a nova atitude do homem frente ao universo. [...]. Para ser efetivamente livre a Razão não pode se submeter a nenhuma autoridade que a transcenda ou a nenhuma regra.” (FORTES, 1981, p. 18).

Portanto, a razão assume um caráter legislativo. Passa a ser uma razão legislativa, isto é, passa a impor as leis da razão na perspectiva de ordenação do caos, de superação das superstições, do senso comum, do fanatismo, do reino das opiniões, das ilusões e outros desvios que impossibilitam o acesso ao conhecimento da verdade. A razão legislativa torna-se um dos pilares centrais do esforço civilizatório ocidental moderno na busca de purificação, higienização conferindo ao mundo, à existência um sentido livre dos inconvenientes advindos deste estranho hóspede de clarividência racional, a *ambivalência*. Neste sentido, a tarefa primordial da razão legislativa coloca-se na construção de uma sociedade que expresse harmonia nas formas, planejada, administrável, livre de imprevisibilidades, pautada em imperativos categóricos e na ética do dever como condição de superação das contingências, incertezas, *ambivalências* que poderiam assolar a existência humana.

Kant, Descartes e Locke (como Francis Bacon antes deles) foram todos movidos pelo sonho de uma humanidade magistral (quer dizer coletivamente livre de restrições) – única condição na qual, acreditavam, a dignidade humana pode ser respeitada e preservada. A soberania da pessoa humana era a preocupação declarada e subjetivamente autêntica desses filósofos; foi em

nome dessa soberania que eles quiseram elevar a Razão ao cargo de suprema legisladora. E no entanto havia certa [...] – afinidade eletiva – entre a estratégia da razão legislativa e a prática do poder estatal empenhado em impor a ordem desejada sobre a realidade rebelde. (BAUMAN, 1999, p. 35).

Neste contexto civilizatório ocidental moderno, marcado pela busca de afirmação imanente de sentido, de verdades, certezas e convicções racionais, científicas e técnicas, sobre a dinâmica do mundo e da existência humana, estabelece-se uma perspectiva linear de tempo, onde o passado torna-se o depositário das frustrações, das experiências e vivências pertencentes à dinâmica da racionalidade legislativa em seu esforço ordenador do caos. A partir de uma lógica que pretende ser cumulativa, o passado torna-se o combustível que permite o avanço da civilização moderna ocidental no presente, lançando-se sempre em busca de um futuro melhor.

A dinâmica que rege a modernidade está pautada nesta inconclusividade de sua tarefa ordenadora, na contínua e inquieta busca da verdade, da ordem, da certeza, da harmonia. Talvez este aspecto seja central na lógica civilizatória ocidental, ou seja, o incansável e inconcluso esforço ordenador que ao deparar-se a todo instante com manifestações ambivalentes questionando a ordem de certezas estabelecidas, impulsiona-o a estar sempre a caminho na tentativa de encontrar alternativas para superar suas inconsistências. Talvez, até se possa afirmar que esta compulsão pelo futuro, esta necessidade de constante e ininterrupto progresso, de que o amanhã será melhor do que o hoje, de que falta apenas mais uma descoberta científica, apenas um pequeno ajuste técnico para modificarmos o mundo, para superarmos nossas dores e contradições e, quiçá até a morte, caracteriza exponencialmente o tempo em que estamos inseridos, a modernidade.

A modernidade é o que é – uma obsessiva marcha adiante – não porque queira mais, mas porque nunca consegue o bastante; não porque se torne mais ambiciosa e aventureira, mas porque suas aventuras são mais amargas e suas ambições frustradas. A marcha deve seguir adiante porque qualquer ponto de chegada não passa de uma estação temporária. Nenhum lugar é privilegiado, nenhum melhor do que outro, como também a partir de nenhum lugar o horizonte é mais próximo do que de qualquer outro. É por isso que a agitação e perturbação são vividas como uma marcha em frente; (BAUMAN, 1999, p. 18).

Agindo sobre sua base ordenadora a lógica intrínseca da proposta civilizatória moderna ocidental, depositam na ideia de progresso ininterrupto suas esperanças vitais. Isto se dá no sentido de arregimentar todas as energias possíveis na tentativa de superação das contradições e incongruências que se apresentam ameaçadoras diante da ordem existencial almejada. Esta tarefa moderna assume contornos de ordem mecanicistas, utilitarista e, conseqüentemente pragmatista, na medida em que entende, que a única contribuição que as situações ambivalentes, contingentes podem trazer ao modelo civilizatório é o esforço que o mesmo faz na sua purificação e higienização, o que possibilita um reordenamento das condições que podem levar a proposta civilizatória ocidental moderna a estágios mais avançados, harmônicos, próximos à perfeição.

Desta forma, se estabelece uma espécie de “mito do progresso infundável” que alimenta e fortalece o surgimento sempre novo de propostas salvacionistas, de que a resolução dos problemas que nos envolvem, sejam eles de ordem material, ambiental, ou humana serão solucionados é apenas uma questão de tempo, de recursos científicos e técnicos para o alcance das soluções almejadas. Tais prerrogativas, assim como os credos religiosos exige que se tenha fé, que se não conseguimos compreender efetivamente o que nos envolve, importa saber que os esforços científicos e técnicos solucionam os problemas. Assim, há sempre uma nova proposta á ser apresentada, melhor estruturada, racionalizada, ordenada para solucionar, ordenar situações problemas e assim possibilitar a felicidade ao grande rebanho, a sociedade moderna.

Como observou Walter Benjamin, a tormenta impele os caminhantes de forma irresistível para o futuro ao qual dão as costas, enquanto a pilha de detritos diante deles cresce até os céus. “A essa tormenta chamamos progresso”. Num exame mais detido, a esperança de chegada revela-se uma ânsia de escapar. No tempo linear da modernidade, só o ponto de partida é fixado: e é o movimento irrefreável desse ponto que arruma a existência insatisfeita dentro de uma linha de tempo histórico. O que aponta uma direção para essa linha não é a antecipação de uma nova alegria, mas a certeza dos horrores passados – o sofrimento de ontem, não a felicidade de amanhã. Quanto ao dia de hoje... vira passado antes que o sol se ponha. O tempo linear da modernidade estica-se entre o passado que não pode durar e o futuro que não pode ser. Não há lugar para o meio-termo. Á medida que flui o tempo se achata num mar de miséria, de modo que o ponteiro pode flutuar. (BAUMAN, 1999, p. 18).

Bauman chama-nos a atenção para o fato de que, a partir destas estruturas fragmentadas e ordenadoras do caos, construídas pelo processo civilizatório ocidental moderno, a gerência, o planejamento e a administração de tal arquitetura passam a ser conduzidos por um saber estabelecido, por um conhecimento burocratizado e especializado na “missão” de dar sentido e finalidade à existência humana, ao mundo. Para alcançar tais objetivos basta apenas o emprego adequado da racionalidade aos processos administrativos. Constroem-se totalidades que passam a abarcar a diversidade da existência do mundo natural e do mundo social. Por um lado, a ciência e a tecnologia objetivando, universalizando princípios e interferindo tecnicamente na multiplicidade existencial, explicando as leis do caos. Por outro lado, simetricamente com as leis universais do modelo natural, no plano social, político e em consonância com o esforço ordenador constroem-se as grandes utopias de uma humanidade perfeita, higienizada e purificada de estranhos, da contingência, de situações ambivalentes.

Surgem às propostas de organização da sociedade a partir de propósitos positivistas, liberais, marxistas, socialistas, anarquistas, todos propondo o melhor gerenciamento possível do caótico mundo humano. Em nome das verdades e certezas que cada proposta oferecia como a melhor alternativa de conquista da “liberdade, igualdade, fraternidade”, milhares de vidas foram dizimadas, aniquiladas. Genocídios foram burocraticamente organizados e tecnicamente executados. Revoluções foram arquitetadas, mobilizadas e deflagradas pela “vanguarda” dos movimentos de libertação, que no momento seguinte, após a revolução, mostravam todo seu espírito reacionário ao utilizarem a mesma lógica ordenadora de gerenciamento, planejamento e administração do caos que abominavam anteriormente.

[...] a modernidade é uma era de ordem artificial e de grandiosos projetos societários, a era dos planejadores, visionários e, de forma mais geral, “jardineiros” que tratam a sociedade como um torrão virgem de terra a ser planejado de forma especializada e então cultivado e cuidado para se manter dentro da forma planejada. Não há limite para a ambição e a autoconfiança. Com efeito, pelas lentes do poder moderno, a “humanidade” parece tão onipotente e seus membros individuais tão “incompletos”, ineptos, submissos e tão necessitados de melhoria, que tratar as pessoas como plantas a serem

podadas (ou arrancadas se necessário) ou gado a ser engordado não parece ser uma fantasia, nem moralmente odioso. (BAUMAN, 1998/1, p. 138).³

A existência em sua diversidade de manifestações passa a ser pensada, racionalizada, organizada a partir da matriz ordenadora, estabelecida artificialmente pela perspectiva civilizatória ocidental moderna. Estabelecer um sentido, uma finalidade à existência requer, portanto um projeto que responda aos desafios, às contradições, a tudo aquilo que está fora da ordem e que, portanto poderá comprometer sua execução. O objetivo central do projeto existencial é dar segurança, fortalecer convicções e verdades que deem sentido à existência. Nesta perspectiva, exige consonância com as regras e padrões universalizantes estabelecidos pelo modelo civilizatório, o que lhe confere um grau de previsibilidade êxito que pode ser estatisticamente comprovado. “A cultura moderna é um canteiro de jardim. Define-se como um projeto de vida ideal e um arranjo perfeito das condições humanas. Constrói sua própria identidade desconfiando da natureza. Com efeito, define a si mesma e à natureza, assim como a distinção entre as duas, por sua desconfiança endêmica em relação à espontaneidade e seu anseio por uma ordem melhor, necessariamente artificial.” (BAUMAN, 1998/1, p. 115).

Talvez, o que Bauman nos possibilita compreender neste olhar sobre alguns dos aspectos constitutivos do modelo civilizatório ocidental é o alto custo existencial humano exigido na sua construção e afirmação. Ou seja, na medida em que a lógica civilizatória moderna se estabelecia, paralelamente aniquilava-se o homem em sua experiência em meio à diversidade e à contingência existencial. A civilização de certa forma exigiu e exige cotidianamente, a troca entre a liberdade por doses cada vez maiores de segurança, de convicções e certezas fundadas num conhecimento objetivo do mundo natural e conseqüentemente social.

A existência passa a ter uma finalidade, um sentido a partir de uma perspectiva coletiva, que nas palavras de Nietzsche é a afirmação do “grande rebanho”. A sociedade, a partir dos modelos objetivos de entendimento do mundo natural e suas leis

³ Em função de serem citadas ao longo da pesquisa duas obras de Zygmunt Bauman editadas em 1998 passaremos a utilizar junto ao ano de edição uma nomenclatura a partir dos números “1” e “2” para diferenciá-las. Portanto, o número “1” refere-se a obra: **Modernidade e Holocausto**; enquanto o número “2” refere-se a obra: **O mal-estar da pós-modernidade**.

mecânicas universalmente observáveis e aplicáveis sobre todos os corpos, podem ser ordenadas, planejadas, administradas. O alcance da felicidade através da construção de uma ordem para “rebanho” passa a ser a utopia moderna a ser perseguida pela civilização. Neste sentido, o “homem civilizado” pode ser entendido como uma invenção da modernidade exigindo-lhe o abandono da experiência da multiplicidade, da ambivalência da própria existência. “Os seres humanos precisam ser obrigados a respeitar e apreciar a harmonia, a limpeza e a ordem. Sua liberdade de agir sobre seus próprios impulsos deve ser preparada. A coerção é dolorosa: a defesa contra o sofrimento gera seus próprios sofrimentos.” (BAUMAN, 1998/2, p. 08).

Porém, Bauman entende que este esforço supra-humano ordenador do modelo civilizatório ocidental moderno traz implícita sua própria impraticabilidade, na medida em que o caos está para ordem, assim como a ordem está para o caos. Ou seja, emerge numa intensidade incômoda, angustiante, cada vez mais intensa, a percepção de que quanto maior ao esforço civilizatório moderno de construção da ordem, da segurança, do sentido existencial, acompanha simultaneamente a produção de anomalias, de *ambivalências*, de contingências, da experiência do sem sentido da existência. Ao aplicar as fórmulas que garantiriam a cura das imperfeições humanas na busca da felicidade pelo ideal de uma sociedade harmônica, próxima à perfeição, surgem sem aviso prévio os efeitos colaterais com implicações devastadoras em grande parte da experiência civilizatória moderna. Entre outras conseqüências, deparamo-nos na contemporaneidade com uma infinidade de paradoxos existenciais, alguns dos quais colocando em risco a própria sobrevivência da vida humana e em sua totalidade ambiental.

Nenhuma classificação binária usada na construção da ordem pode se sobrepor inteiramente à experiência contínua e essencialmente não discreta da realidade. A oposição, nascida do horror à ambigüidade torna-se a principal fonte de ambivalência. A imposição de qualquer classificação significa inevitavelmente a produção de anomalias (isto é, fenômenos que são percebidos como “anômalos” apenas na medida em que atravessam as categorias cuja separação é o significado da ordem). Assim “qualquer cultura dada deve enfrentar eventos que parecem desafiar suposições. Ela não pode ignorar as anomalias que seu esquema produz, exceto com o risco de perder a confiança. (BAUMAN, 1999, p. 70).

Ambivalência: o reverso da ordem

Portanto, a *ambivalência* essa condição existencial constitutiva do humano, segundo Bauman, pode ser apreendida como o reverso da ordem, como o anúncio incômodo, constrangedor, carregado de incertezas, mas necessário, da insustentabilidade, da irrelevância das verdades, certezas e sentidos universalizantes e ordenadoras sobre a existência, impregnados pela proposta civilizatória ocidental moderna frente à inexplicável pluralidade e multiplicidade das forças que compõem o mundo, o universo da existência, nas quais o homem encontra-se inserido como apenas mais um participante.

A ambivalência coloca-se como a possibilidade de o homem civilizado moderno vivenciar a experiência do sem sentido dos esforços civilizatórios na construção de utopias, de sociedades centradas na coletividade, na racionalidade científica, nos dispositivos da técnica, onde os desejos, as necessidades, as angústias de cada indivíduo são suprimidas em nome da perfeição, da salvação do homem de rebanho, da segurança alcançada pela previsibilidade e domínio sobre o tempo e o espaço, sobre padrões comportamentais estatisticamente definidos.

Neste sentido, a *ambivalência* impulsiona o homem moderno a superar atitudes passivas, de aceitação mecânica e binária (passivo e ativo, bem e mal, certo e errado) colocando-se no mundo através da constatação de que talvez seja inerente às características existenciais humanas, à contingência, à insegurança, à ambivalência e que existir é um exercício efêmero que exige o abandono cotidiano de convicções cristalizadas. Afinal, a trajetória ordenadora de construção existencial moderna de sentidos possibilita-nos através de inúmeros exemplos a compreensão de que, onde habitam verdades, há necessariamente sangue, vidas são ceifadas em defesa de verdades. O diferente e o múltiplo cedem lugar ao único, à totalidade, à intolerância...

Educados a viver na necessidade, descobrimo-nos a viver em contingência. E no entanto, fadados a viver na contingência, podemos, como sugere Heller, fazer “uma tentativa de transformá-la em nosso destino”. Transformamos algo em destino ao abraçar nossa sina: por um ato de escolha e a vontade de permanecer leal à opção feita. Abandonar o vocabulário parasitário de

esperança, na (ou indeterminação à) universalidade, certeza e transparência é a primeira escolha a ser feita, o primeiro passo no caminho da emancipação. Não podemos mais esquecer a contingência; (BAUMAN, 1999, p. 247).

O que o sociólogo polonês Zygmunt Bauman nos proporciona e desafia, assim como Nietzsche o faz quando nos questiona em torno do niilismo na condição humana ao longo da constituição da civilização ocidental, é olhar, perceber, defrontar nossas preciosas e caríssimas certezas, convicções com um mundo alicerçado numa monstruosidade de forças ambivalentes, contraditórias e contingentes. O mundo como uma condição sem conceito para além da redução objetiva com a qual pretendemos explicá-lo e determinar sua existência. Nossa condição moderna de civilizados nos impele quotidianamente à tarefa e missão de revitalizar os princípios, as essências que amparam a existência do mundo natural assim como do mundo social. Construímos e “verdadeiramente” acreditamos dar um sentido ao mundo, à vida a partir de transcendências como: a linguagem nomeadora e seu ímpeto de redução do cosmos a uma grande narrativa. A racionalidade científica e sua redução do cosmos pela objetividade de leis universalizante. A instrumentalidade dos dispositivos da técnica, na medida em que em sua praticidade nos dispensa de pensar as implicações éticas de nosso fazer. Ao Estado como garantia moral de uma consciência coletiva que permite a convivência organizada em rebanho, na existência de um Deus abstrato distante do homem e da natureza, mas como instância última de recurso às mazelas, ao inexplicável. Dar-se conta de que vivemos num contexto ambivalente “é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, “tudo o que é sólido desmancha no ar”. (BERMAN, 1986, p. 15). É a partir destas perspectivas que Bauman reafirma seu posicionamento ao insistir na ambivalência constitutiva do mundo.

O mundo é ambivalente, embora seus colonizadores e governantes não gostem que seja assim e tentem a torto e a direito fazê-lo passar por um mundo não ambivalente. As certezas não passam de hipóteses, as histórias não passam de construções, as verdades são apenas estações temporárias numa estrada que sempre leva adiante mas nunca acaba. Mais nada? Muita astúcia foi utilizada e muito veneno destilado em relação à ambivalência – esse flagelo de toda intolerância e de toda pretensão monopolística. (BAUMAN, 1999, p. 189).

Se todo o esforço de imposição de ordem ao caos levada a cabo pelo modelo civilizatório ocidental moderno se revela parcial, fragmentado, contingente, ambivalente e, portanto, insustentável na medida em que nos defrontamos diariamente com situações existenciais limites, deixando-nos perplexos, sem respostas, sem saber o que fazer, a quem recorrer, sem a possibilidade de perceber nitidamente o sentido, a finalidade aonde tudo isto pode nos conduzir, não significa segundo Bauman, assumir uma atitude de resignação frente à vida, de lamento frente à multiplicidade existencial que se apresenta, mas, talvez, a oportunidade única de fazer o exercício de percepção dos limites e possibilidades que esta condição ambivalente traz à condição existencial humana.

Considerações finais

Nesta perspectiva, ambivalente apresentada por Bauman, talvez seja interessante nos fazermos alguns questionamentos. Se não existem verdades absolutas, transcendentais, então o que significa a verdade em nosso contexto existencial? A constatação da impossibilidade de verdades absolutas pode proporcionar um relacionamento menos doloroso e ensangüentado político e social? Como seria a convivência humana livre das imposições de uma ética do dever? Se o sentido da existência é não ter um sentido predeterminado, então como agir num mundo indeterminado? Se nossos esforços são efêmeros, passageiros quais as motivações das pessoas diante de suas angústias existenciais? É possível estabelecer limites à racionalidade científica e a seu fazer técnico? É possível minimizar seus impactos nas condições da vida moderna? A racionalidade científica e técnica é o que nos resta?

Os questionamentos poderiam (talvez) estender-se infinitamente, pois se colocam no âmago da proposta civilizatória ocidental moderna e traduzem de certa forma os paradoxos, as angústias que reclamam um posicionar-se quotidianamente sem, contudo ter certeza que tal posicionamento possa nos conduzir a uma situação confortável. No entanto, Bauman talvez nos apresenta algumas das possibilidades trazidas neste encontro com a ambivalência, entre elas a condição do homem encontrar-

se consigo mesmo, assumir sua própria existência na contingência, podendo estar um pouco mais livre de certezas e convicções cristalizadas que o oprimem e obrigam a caminhar sempre em frente na reafirmação constante de pressupostos verdadeiros.

Assumir a própria existência diante do desafio de um mundo indeterminado, ou seja, que a determinação que se atribui a ele é válida apenas num contexto temporal circunscrito em que situamos nossas existências, mas, que no transcorrer desta, nos damos conta das estruturas e heranças que nos conformam em nosso ser e estar no mundo. Talvez até se possa dizer que este é o desafio colocado pela perspectiva ambivalente, que as opções que cada um pode fazer não lhe garantem possuir a verdade, muito menos possuir a salvação. Talvez, se alcançássemos tal experiência poderíamos exercitar um pouco mais nossa tolerância e suportabilidade em relação ao outro, a outras culturas e povos (se quisermos continuar a pensar a existência a partir das categorias modernas), ao destino comum que temos no contexto existencial em que nos encontramos presentes. “Como estamos condenados a dividir o espaço e o tempo, vamos tornar a nossa coexistência suportável e um pouco menos perigosa. Sendo gentil, eu atraio gentileza. Espero que a minha oferta de reciprocidade seja aceita; tal esperança é minha única arma. Ser gentil é apenas uma maneira de manter o perigo à distância; como a antiga ânsia de proselitismo, é resultado do medo.” (BAUMAN, 1999, p. 248).

Se a experiência da ambivalência pode nos possibilitar uma relação existencial contingente, do homem consigo mesmo, com os outros, com o mundo, desfaz-se assim a imposição do ardor missionário imposto pela lógica moderna da responsabilidade de salvação pela sociedade, do outro. Afinal, como nos diz Foucault, cuidar do outro é trabalho de escravo, daquele que anula a própria existência para viver as dores do outro, do mundo com a responsabilidade da salvação (FOUCAULT, 1979; 1988), tarefa esmagadora para aquilo que é, segundo Nietzsche, “humano demasiado humano.” Ainda seguindo os passos de Foucault em possível diálogo com Zygmunt Bauman, talvez a experiência existencial da contingência nos possibilite viver a partir da “ética do cuidado de si”. Neste sentido, não mais como o escravo, mas com uma vida que se assume e cuida de si mesma e nesta dinâmica, por consequência, pode contribuir com

alguma melhora no mundo, com as pessoas em seu entorno. Respeitar-se a si próprio é condição de respeito ao outro.

Para revelar o potencial emancipatório da contingência como destino, não bastaria evitar a humilhação dos outros. É preciso também respeitá-los – e respeitá-los precisamente na sua alteridade, nas suas preferências, no seu direito de ter preferências. É preciso honrar a alteridade no outro, a estranheza no estranho, lembrando – com Edmond Jabès – que “o único é universal”, que ser diferente é que nos faz semelhantes uns aos outros e que eu só posso respeitar a minha própria diferença respeitando a diferença do outro. (BAUMAN, 1999, p. 249).

Talvez, o que Bauman pode estar nos proporcionando quando nos possibilita retomar a experiência da ambivalência como um elemento central presente desde os primórdios no modelo civilizatório ocidental moderno é o fato de podermos encarar a vida como um jogo, onde não está presente a lógica que nos garanta a certeza e a previsibilidade nas jogadas existenciais que podemos fazer. Cada opção, cada jogada, dever ser encarada como a única chance que temos naquele instante existencial, talvez não nos possibilitando determinar o resultado final da partida, mas como a oportunidade única de abertura de uma série de outras jogadas.

Encarar a vida como um jogo é de certa forma a experiência de viver no risco de não ter a certeza da vitória, mas por outro lado, viver o prazer de estar jogando, brincando com a vida, explorando seu caráter lúdico. Assim como Nietzsche entendia que o ideal do homem é voltar a ser criança, uma condição sem conceito, uma relação direta e intensa com o mundo com a existência, a experiência de viver no risco, na ambivalência, pode nos dar a possibilidade de encarar a vida com maior tolerância, como o espaço de jogo onde o sentido se constrói, provisório, contingente. Onde o que importa não é efetivamente o resultado final do jogo, mas o fato de estar jogando, correndo o risco, saboreando a dinâmica da existência.

Mas esse mundo cada vez mais exterior lembra um de outro participante do jogo, mais do que o do indomável fixador de normas e o de um árbitro que não admite apelação; e como que um participante de um jogo cujas regras são feitas e refeitas no curso da disputa. A experiência de viver em tal mundo (ou é, antes, a experiência de viver esse mundo?) é a experiência de um jogador, e na experiência de um jogador não há meio de se falar da necessidade de acidente, de determinação da contingência: não há senão movimento dos

jogadores, a arte de jogar bem com as cartas que se tem e a habilidade de fazer o máximo com elas. (BAUMAN, 1998/2, p.112).

Nesta perspectiva, se a ambivalência nos coloca diante da precariedade de qualquer pretensão teleológica e escatológica da existência humana, se nos dermos conta de que a vida, o conhecimento humano não é central e necessário como nós pretendemos no conjunto das forças cosmológicas, talvez possamos compreender que talvez uma de nossas únicas possibilidades é desfazermos-nos de nossas pretensões de determinar a verdade aos outros, de apontar caminhos, de julgar a vida a partir de pressupostos de certo e errado. De esperar o grande pai na forma de Estado, Igreja, Sociedade, Ciência, Tecnologia, Mercado e outras divindades que nos apontem o caminho da salvação. Assumir a existência sem estas muletas transcendentais, eis o desafio de nossa condição precária, contingente, ambivalente. Nesta direção, o filósofo francês Blaise Pascal nos apresenta, fruto de suas reflexões um argumento magistral: “Ardeamos de desejo de encontrar uma plataforma firme e uma base última e permanente para sobre ela edificar uma torre que se erga até o infinito; porém, os alicerces ruem e a terra se abre até o abismo. Não procuremos, pois, segurança e firmeza. Nossa razão é sempre iludida pela inconstância das aparências e nada pode fixar o finito entre os dois infinitos que o cercam e dele se afastam”. (PASCAL, 1973, p.58).

Entre as possibilidades existenciais que a ambivalência e a contingência nos questionam, está o uso que fazemos de nossa racionalidade. O debate aqui colocado não tem a pretensão simplesmente e ingenuamente de propor a superação, a refundação desta racionalidade, uma vez que a mesma conduziu e conduz a construção do mundo natural, do mundo social no qual vivemos e usufruímos de suas benesses tecnológicas, assim como também pagamos o preço pela deterioração da qualidade de vida como consequência da destruição do meio ambiente. Talvez o que a condição ambivalente da existência nos faça perceber é a necessidade de fazermos uso da racionalidade a partir de um “iluminismo cético” (KOLAKOWSKI, 1990, p. 17), que questione mais as bases contingentes dos conhecimentos propostos, e das possibilidades que temos ou não de conhecer alguma coisa objetivamente, e quais as implicações, os impactos sobre os nossos posicionamentos existenciais.

Em suas reflexões e constatações em relação à ambivalência, Bauman nos possibilita a compreensão das possibilidades que esta condição existencial pode nos trazer, mas por outro lado, como fruto da própria condição ambivalente os limites estão presentes e fazem parte desta condição existencial contingente. Ou seja, diante do sem sentido da existência, da ausência de totalidades que possam indicar o caminho, confirmar certezas, determinar verdades, é possível assumir atitudes de resignação diante da vida, da existência e, nesta perspectiva privatizar a ambivalência, viver a contingência num nível apenas pessoal como cansaço diante da impossibilidade de determinar o sentido da existência. Nesta perspectiva, atribui-se valor no plano da coexistência social às verdades transcendentais do mercado, do consumo, de uma existência explicada e orientada por especialistas, proprietários de reduzidas fronteiras de conhecimento e portadores de receitas de salvação pelo seu minúsculo campo de conhecimento.

A constatação da inevitável presença da ambivalência, da contingência na estrutura do modelo civilizatório ocidental moderno apresentada por Bauman, libera energias de uma potência descomunal, reprimidas por longo tempo e com custos existenciais inimagináveis. Talvez se esta percepção se aprofundar, se este estranhamento existencial for assimilado como uma possibilidade existencial, o posicionamento diante da vida poderá captar a riqueza de sua diversidade e quem sabe...

Referências

ARRUDA, Roldão. A vida cada vez mais longa. Onde vamos parar? *O Estado de São Paulo*, São Paulo, p.5, 01 out. 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Tradução Mauro Gama e Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998a.

_____. *Modernidade e Ambivalência*. Tradução Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

_____. *Modernidade e Holocausto*. Tradução Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998b.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Tradução Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. 11ª ed. Petrópolis: Vozes, 1997, (v. I).

FORTES, Luiz R. Salinas. *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Ed. brasiliense, 1981. (Coleção Primeiros Passos - Tudo é história 22).

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

KOLAKOWSKI, Leszek. *O Horror Metafísico*. Tradução Aglaia D. Pedroso C. Castro. Campinas, SP: Papirus, 1990.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução: Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. In: _____. **Obras incompletas**. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antônio Cândido de Mello e Souza. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Humano, demasiado humano: livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Introdução e notas de CH. M. Dés Granges. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1973, 281 p. (Os pensadores, v.16).

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e a máquina do tempo: estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.