

A “SOCIEDADE DE DESEMPENHO” ENQUANTO RADICALIZAÇÃO DA “SOCIEDADE PÓS-HISTÓRICA”: UMA DEFESA DA ORDEM LIBERAL ENQUANTO ORDEM ÉTICA REGULADORA DA AÇÃO SOCIAL

THE “PERFORMANCE SOCIETY” AS RADICALIZATION OF “POST-HISTORIC SOCIETY”: A DEFENSE OF LIBERAL ORDER AS AN REGULATORY ETHICAL ORDER OF SOCIAL ACTION

Daniel Mota Vieira¹

Resumo

Francis Fukuyama, em seu famoso ensaio *The end of History and the last man*, assume a posição de que a luta por reconhecimento através da defesa de uma causa puramente abstrata, ou ideológica, seria substituída pela busca incessante de soluções de cunho técnico para os problemas cotidianos e pelo anseio de que as exigências de consumidores cada vez mais requintados, cercados de maravilhas tecnológicas, sejam devidamente atendidas pelo mercado. Neste começo de século, Byung-Chul Han radicaliza essa visão ao asseverar que a sociedade capitalista ou neoliberal criou “sujeitos de desempenho” que se autoexploram em busca de reconhecimento; sendo essa exploração ainda mais eficiente por estar acompanhada do sentimento de liberdade. Em consonância com a posição popperiana de que as tradições de nossa época são suscetíveis de revisão crítica se comparadas aos mitos e tabus das antigas sociedades tribais, o presente artigo expõe a visão de Han acerca da “sociedade do cansaço” e, desdobrando os argumentos de Roque Spencer Maciel de Barros (1927-1999), em seu ensaio *Depois da “segunda laicização”*, faz uma defesa da ordem liberal enquanto ordem ética reguladora das nossas ações dentro de um mundo laicizado.

Palavras-chave: Sociedade do cansaço. Liberalismo. Capitalismo. Ética. Fim da História.

Abstract

Francis Fukuyama, in his famous essay *The End of History and the Last Man*, assumes the position that the struggle for recognition through the defense of a purely abstract or ideological cause would be replaced for the incessant search for technical solutions to everyday problems and for the desire that the demands of increasingly sophisticated consumers, surrounded by technological wonders, are adequately met by the market. At the beginning of this century, Byung-Chul Han radicalizes this view by asserting that capitalist or neoliberal society created “performance subjects” who self-search for recognition; and this exploitation is even more efficient because it is accompanied by the feeling of freedom. In keeping with the position of the philosopher Karl Popper (1902-1994) that the traditions of our time are susceptible of critical revision compared to the myths and taboos of ancient tribal societies, this paper exposes Han's view of “Fatigue society” and, unfolding the arguments of

¹ Mestrando em Filosofia – UFRRJ. E-mail: dmv95.ufrrj@gmail.com.

Roque Spencer Maciel de Barros (1927-1999), in his essay Depois da “segunda laicização”, makes a defense of the liberal order as an ethical order regulating our actions within a laicized world.

Keywords: Society of tiredness. Liberalism. Capitalism. Ethics. End of history.

INTRODUÇÃO

Francis Fukuyama, no final de seu famoso ensaio denominado *The end of History and the last man* (1993), afirmou que com o mundo finalmente livre dos embates ideológicos, aonde o homem lutava por reconhecimento por via da defesa de uma causa puramente abstrata, entraria em cena a busca incessante de soluções técnicas para os seus problemas cotidianos e pela satisfação das exigências de seus consumidores cada vez mais requintados.

A perspectiva apontada pelo autor, de que a história do homem, ao chegar ao seu fim, seria substituída por uma forma pragmático-liberal de convivência acaba endossada neste começo de século, e expressa em pormenores até exacerbados, pelo filósofo Byung-Chul Han. Han afirma que a sociedade atual criou “sujeitos de desempenho”, isto é, sujeitos que se empenham em suas atividades laborativas a fim de obterem desempenhos cada vez melhores, ocasionando uma autoexploração (HAN, 2015). O filósofo diz que a situação é ainda mais preocupante uma vez que essa forma de autoexploração se torna mais eficiente que a exploração do Outro por ser concomitante ao sentimento de liberdade.

Roque Spencer Maciel de Barros (1927-1999), contrapondo, procura ver, na “ordem liberal”, uma dimensão distinta daquela que preocupa Fukuyama quanto a que vemos que parece preocupar Han. Ao invés de estar inteiramente dominada por preocupações técnicas e econômicas, que conduziriam a uma sociedade hedonista ou do cansaço, ela é, antes de tudo, uma ordem moral na qual os indivíduos, considerados independentes em relação a qualquer coletivo, são concebidos não como instrumentos de quem quer que seja – sociedade, Estado, partido, Igreja, seita ou classe – mas como fins em si mesmos (BARROS, 1993).

Uma ordem liberal, enquanto ordem ética, que se garante e fomenta liberdades civis, econômicas, de consciência, de religião, de associação e outras possíveis, concebe o ente

humano como criatura livre, ou parcialmente livre², que, como singularidade irrepetível, é capaz de escolher e decidir; não sendo passível de ser instrumentalizado para a realização dos fins alheios. Essa dimensão torna-a incompatível com utopias ou messianismos, postulantes de remodelagens da ordem social. Uma verdadeira ordem liberal será sempre precária, uma ideia reguladora que se reelabora a cada instante.

O mundo civilizado, diz Barros, presenciou o “fim das ideologias” (BARROS, 1993, p. 106). No entanto, não está descartada a possibilidade de algum novo surto ideológico que se configure, até mesmo, como uma reação à referida sociedade hedonista, do cansaço ou como fortalecimento de alguma forma de “despotismo infantilizador” (BARROS, 1993, p. 106). Este está cheio de promessas redentoras da humanidade às quais o homem pode assentir e garantir conforto e segurança para si em troca de sua liberdade e de sua capacidade de decidir.

Nesse cenário, o anseio por uma ordem totalitária mostra-se constitutivo da própria ambiguidade que, ao ver de Barros, faz parte da natureza do ente humano. Tal ente habita entre a singularidade e a totalidade. No âmbito da singularidade, ou de sua consciência, ele se depara com o grande desafio da responsabilidade pessoal acompanhado da incumbência de dar um sentido à sua vida e, diante de tantos possíveis revezes, encontra-se desamparado. Esse indivíduo pode ver, no horizonte, a totalidade como uma forma de refúgio; buscando diluir a sua singularidade em uma ordem coletiva na qual a responsabilidade pessoal ceda espaço ao domínio do igual, da total transparência, da vivência e das decisões coletivas.

Tendo em vista o contorno apresentado que tem como pano de fundo a posição apresentada por Fukuyama, desdobraremos tanto os argumentos de Barros quanto os de Han. Em consonância com a posição popperiana de que as tradições de nossa época – sejam elas intelectuais, de costumes, entre outras – são suscetíveis de revisão crítica, de uma abordagem negativa, se comparadas aos mitos e tabus das antigas sociedades tribais (POPPER, 1982).

² A atualidade da noção de virtude está presente nessa concepção de “liberdade parcial”. Não há como deliberarmos ou vivermos socialmente a não ser nos aplicando a práticas específicas e nos reconhecendo em certos bens compartilhados – o que não implica a impossibilidade de criticá-los ou da reflexão sobre eles. O que acontece é que, enquanto agentes, não temos como nos posicionar “livremente” em relação a esses bens compartilhados. Inclusive o esforço crítico já é orientado para um aperfeiçoamento das práticas e instituições. Nessa perspectiva, para lançar mão de um exemplo moderno, vejo que Kant pensa dessa maneira quando se refere ao que chama de “uso público da razão”.

Enfim, a nossa incumbência será expor a visão de Han acerca da “sociedade de desempenho”, vista como radicalização da sociedade pragmático-liberal discutida por Fukuyama, e, de forma crítica, fazer uma defesa da ordem liberal enquanto ordem ética reguladora das ações dos homens em um mundo cada vez mais laicizado.

BYUNG-CHUL HAN: A SOCIEDADE CAPITALISTA COMO SOCIEDADE DO CANSAÇO, AUTOEXPLORAÇÃO E AS PATOLOGIAS DO SUJEITO DE DESEMPENHO

Byung-Chul Han, ao discorrer sobre a sociedade contemporânea, dominada pela exigência do bom desempenho e da técnica, afirma que ela acaba por desdobrar-se, lentamente, em uma sociedade do *doping* (HAN, 2015). Um *neuro-enhancer* possibilita, ao ver de Han, um desempenho sem desempenho.

No entanto, o filósofo argumenta que só a proibição desse dispositivo não impede o desenvolvimento pelo qual não apenas o corpo, mas todo o indivíduo transforma-se em uma máquina capaz de funcionar livre de perturbações, sempre maximizando o seu desempenho. O *doping* não passa, de acordo com Han, de uma consequência dessa evolução em que a vitalidade, que se constitui por um fenômeno bastante complexo, reduz-se a uma função vital e a um desempenho vital. Estabelece-se a *Sociedade do desempenho*.

No entanto, essa sociedade do desempenho acaba, enquanto sociedade ativa, por gerar um cansaço e um esgotamento de grandes proporções. Isso, Han assevera, relaciona-se com o fato de que o mundo se tornou pobre em negatividade e excessivo em positividade. A demanda por positividade, por desempenho cada vez melhor nas atividades laborativas do sujeito, dissipa a negatividade e, concebendo-o como empreendedor de si mesmo, faz com que ele se autoexplora. Essa autoexploração, por caminhar junto ao sentimento de liberdade, mostra-se mais eficiente do que a exploração por parte do Outro. Sendo assim, o explorador é, ao mesmo tempo, o explorado. Essa autorreferencialidade, centrada na dissolução da distinção entre agressor e vítima, gera uma liberdade paradoxal; onde, por via das estruturas coercitivas que a integram, converte-se em violência. Destarte, os distúrbios psíquicos atuais, sendo a depressão considerada o “mal do século”, são manifestações dessa liberdade

paradoxal. O sucesso uniforme em diversos empreendimentos é visto como característica inflexível de indivíduos bem qualificados, intelectual e profissionalmente³.

Na sociedade do desempenho, o cansaço é um cansaço solitário (HAN, 2015). Tal cansaço atua individualizando e isolando. Citando o *Ensaio sobre o cansaço*, de Peter Handke, onde o escritor austríaco afirma que o cansaço se atomiza entre o meu e o do Outro, Han diz que essa configuração dá ao cansaço a capacidade de atingir o Outro ocasionando mudez e incapacidade de ver. Nesse sentido, só o *eu* possui a totalidade do campo de visão; e essa cisão do cansaço ocasionou uma obstrução de qualquer capacidade de falar, atormentando a alma, agrilhoando-a ao inferno individual. Esses dois tipos do cansaço, são, por conseguinte:

[...] violência porque destroem qualquer comunidade, qualquer elemento comum, qualquer proximidade, sim, inclusive a própria linguagem: “Aquele tipo de cansaço, calado, como teria de permanecer, forçava à violência. Essa, talvez, só se manifestava no olhar que desfigurava o outro.” (HAN, 2015, p. 71-72)

A esse cansaço cego, calado, fracionado, Handke, diz Han, contrapõe um cansaço vidente e reconciliador. Esse cansaço apresenta-se na forma “mais do menos eu” (HAN, 2015, p. 72) e, abre um espaço, um *entre*, na medida em que afrouxa um pouco as presilhas que detêm o eu. Assim, passo não apenas a ver o Outro, ele se torna igualmente eu.

Segue-se que, consoante Han, nesse “cansaço fundamental” (HAN, 2015, p. 73), Handke reúne todas as formas de existência e convivência que acabam totalmente ofuscadas no contexto da absolutização do ser ativo. O “cansaço fundamental” não é, assim, um estado de esgotamento. Ele é, antes, uma capacidade especial. É inspirador e habilita o homem para uma serenidade e abandono especial que desperta a uma visibilidade específica. Essa visibilidade específica permite o acesso a uma atenção que nos torna capaz de contemplar formas longas e lentas que escapam à hiperatenção curta e rápida da sociedade de desempenho.

Com essa dimensão, o cansaço de esgotamento não se configura como um cansaço da potência positiva – que se caracteriza pela afirmação de que para toda coisa, se estamos

³ «La sociedad del rendimiento está dominada em su totalidad por el verbo modal poder, em contraposición a la sociedad de la disciplina, que formula prohibiciones y utiliza el verbo deber» (HAN, 2014, p.19).

cansados, então somos incapacitados de fazê-la. O cansaço inspirador é o cansaço da potência negativa, que surge como um não-para: “[...] um dia que está livre de todo *para-isso* para falar com Heidegger, de toda e qualquer cura. Trata-se de um *tempo intermédio*” (HAN, 2015, p. 76, destaques do autor). Esse tempo intermediário mostra-se como um tempo sem trabalho, um tempo lúdico distinto do tempo heideggeriano que, fundamentalmente, é um tempo de cura e trabalho. Para Handke, de acordo com Han, há um fator de desarme: tal tempo é um tempo de paz, onde o olhar longo e lento do cansaço, típico do sujeito de desempenho, cede lugar a uma peculiar serenidade.

Han conclui que, com Handke, temos uma “*religião imanente do cansaço*” (HAN, 2015, p. 77, destaques do autor). Nessa religião, o “cansaço fundamental” põe em segundo plano a individualização egológica e funda, por si, uma comunidade que prescinde de parentesco.

De tal maneira, a sociedade que inspira ao não fazer se contrapõe, de forma veemente, à sociedade ativa. Se essa “sociedade fundamental”, inspiradora do “não-fazer”, mostra Han, fosse sinônimo de “sociedade futura”, esta poderia denominar-se, genuinamente, “Sociedade do cansaço” em contraponto à atual sociedade de desempenho, marcada pela constância das demandas mercadológicas ou de consumo.

ROQUE SPENCER MACIEL DE BARROS: O “FIM DA HISTÓRIA” DE FUKUYAMA, A “SOCIEDADE DE DESEMPENHO” DE HAN E “SEGUNDA LAICIZAÇÃO”

No cerne do movimento que abalou as estruturas do comunismo soviético e que, com proveito ainda mais significativo, rompeu os grilhões que atavam os países da Europa do Leste a Moscou e conduziu à queda do Muro de Berlim, estaria, de acordo com o superestimado ensaio de Fukuyama, o anúncio do “Fim da História” – anunciado por Marx, mas com “sinais invertidos” (BARROS, 1993, p. 91).

Nesse sentido, de acordo com o nipo-americano, a civilização liberal, finalmente livre das querelas ideológicas, iria se impondo gradativamente ao mundo todo, elaborando um quadro que, de algum modo, apresenta-se como triste e incitador de sentimentos nostálgicos; uma vez que desvinculado das utopias e messianismos até antes sustentadas, e, predominantemente, atrelado a preocupações técnicas e ao cálculo econômico. Tamanho cenário representaria o rompimento com a “pré-história”, isto é, o período anterior, perigoso, tenso, mas fascinante, segundo o qual o homem encontrava-se disposto a colocar ideais e causas abstratas acima de sua própria vida.

De acordo com Roque Spencer Maciel de Barros, o que mais chamou a atenção no referido ensaio foi a afirmação de que a história do homem, ao chegar a seu fim, assumiria um contorno pragmático-liberal. Dispensando considerações de especialistas acerca da fragilidade da tese defendida, Barros considera que ela tem o mérito de dar uma resposta,

ainda que falha, às variadas perplexidades do homem de hoje – que, de forma inesperada, viu ruir um mundo que acalentava sonhos e pesadelos de considerável número de membros de algumas gerações:

O despertar desse sonho (esqueçamo-nos do pesadelo) vivido num estado mais ou menos opiáceo, especialmente pelos chamados “intelectuais de esquerda”, dominantes por anos e anos no mundo ocidental – nas universidades, nos meios de comunicação e até naquelas igrejas mais voltadas para o terreno do que para o celestial – mostrou-lhes uma realidade que os mais lúcidos e menos crédulos já sabiam qual era [...]. Hoje, qualquer ser realmente pensante – qualificativo que talvez ainda deva ser aplicado com restrições a muitos dos assim autodenominados “intelectuais de esquerda” latino-americanos – percebe que o sonho acabou. Melhor seria dizer que *esse sonho (ou esse pesadelo)* foi o que acabou, pois a “natureza humana” – ou o “ente humano”, se se preferir a expressão – continua igual e certamente continuará assim, a menos que uma mutação biológica a afete, convertendo-a em outra (BARROS, 1993, p. 92, destaques do autor).

É justamente a permanência da natureza humana que faz, ao ver de Barros, a noção de “fim da História”. Segundo o autor, a etnografia ensina que o homem, por ver a história como uma carga, lutou o quanto pôde contra ela e, paulatinamente, cedeu-lhe espaço. O ente humano, dotado das capacidades de falar e pensar, não pode deixar de mudar, ainda que a mudança o assuste. A mudança o conduz, precisamente, à história, dada como destino implícito na linguagem e no pensamento. Para chegar ao fim desse inexorável destino seria necessário muito mais que um sonho ou pesadelo: o homem precisaria converter-se em uma espécie de mutante; seja por via de um acidente da evolução ou da realização de uma estranha utopia; capaz de ir demasiado além da transformação das estruturas sociais, e que “[...] atinja o animal humano no cerne de sua existência física e metafísica” (BARROS, 1993, p. 93).

Com tamanho fato, Barros diz que hoje vivenciamos não um prefácio de um “fim da História”⁴, mas o preâmbulo do que pode ser designado como “segunda laicização”. Tendo

⁴ Recentemente, o próprio Fukuyama, nas palavras de uma matéria publicada no site da revista Exame em 22/01/2016, “jogou a toalha” em relação ao seu estipulado “Fim da história”. Em livro recente, *The Origins of Political Order*, ele põe em questão que, hoje, a pergunta mais interessante não concerne ao futuro, mas busca

em vista que o mais sensato ensinamento da história, nas palavras do autor, foi não que ela tem um fim, mas que não tem uma lei, então, fica a pergunta: “[...] como pretender, então, ‘fechar o universo’ num campo por excelência da mudança, o da liberdade humana e da História que ela torna possível?” (BARROS, 1993, p. 93).

O processo de laicização, segundo Barros, começou a desenvolver-se ainda na Idade Média e ganhou uma enorme força no século XVI. Neste, o pirronismo antigo renovou-se e ganhou a adesão de figuras notáveis, entre elas Michel de Montaigne (1533-1592). No entanto, não apenas o pirronismo incitou um processo laicizador: Barros toma como exemplo emblemático a figura de Nicolau Maquiavel (1469-1527), que tratou de penetrar objetiva ou cientificamente nas entranhas do poder e dos desígnios humanos, configurando-se como um atestado evidente dos avanços do pensamento laico e que chegou, até mesmo, a influenciar o Vaticano.⁵

Referindo-se a uma espécie de “movimento pendular”⁶, que parece peculiar às épocas históricas, Barros assinala a similaridade espiritual entre a Ilustração e o século XVI. O filósofo ressalta que o vigor mostrado pelo processo de laicização nos anos quinhentos acabou ofuscado primeiramente pela Reforma religiosa e, depois, pela Contrarreforma. A partir desse ângulo, a Ilustração, no século XVIII, foi responsável por retomá-lo, indo além ao substituir Deus pela Natureza. Esse triunfo da religião natural sobre as religiões positivas mostra-se um testemunho indubitável, assevera Barros, da grande imposição do espírito laico em todas as esferas. No entanto, a crença na razão, na ciência e no progresso abriu caminho para uma

compreender como chegamos até aqui. De acordo com a reportagem, o nipo-americano tenta explicar como os homens evoluíram das tribos aos atuais e complexos arranjos políticos.

⁵ “[...] produzindo aquelas figuras dos papas renascentistas, mais preocupados com a arte e o poder do que com a piedade, e permitindo ou estimulando a corrupção da Igreja Católica, contribuindo, por ação e omissão, para o êxito da rebelião representada pela Reforma” (BARROS, 1993, p. 95).

⁶ Barros extrai essa noção, de movimento pendular das épocas históricas, do livro *A crise social de nosso tempo* (1942), de Wilhelm Röpke (1899-1966). A intenção de Röpke, segundo o filósofo, não é estabelecer uma lei histórica, mas apenas mostrar que os séculos espirituais não estão restritos a limites cronológicos. Faz-se, assim, analogias espirituais entre períodos históricos. Em *A miséria do historicismo*, Popper reforça que todos esses casos de repetição abarcam circunstâncias amplamente diversas, e que podem exercer relevantes influências em desenvolvimentos futuros. Não há razão, no entanto, em afirmar que a repetição de um desenvolvimento histórico esteja em paralelo com o seu protótipo (POPPER, 1980). Para mais informações sobre esse movimento, cf. também o ensaio que dá título ao livro que aqui usamos: “Razão e racionalidade”. In BARROS, Roque Spencer Maciel de. *Razão e racionalidade: ensaios de filosofia*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1993. p. 3-15.

nova forma de escatologia que se desenvolveu nitidamente, no século seguinte, juntamente com a “consciência histórica”.

Por conseguinte, o século XVIII, em contraste com o XIX, talvez pudesse ser descrito como o “século da estática” (BARROS, 1993, p. 96). Nele, por mais que se conceba o aperfeiçoamento humano em função da difusão das “luzes”, tal aperfeiçoamento não passa de uma forma de racionalidade a ser conquistada através do esforço e pela educação, pelo aperfeiçoamento da legislação e do sistema político. Por outro lado, nos Oitocentos, essa visão cede espaço a uma “Razão Histórica” (BARROS, 1993, p. 97) que levaria em si seu próprio destino e que conduziria o homem, considerando etapas necessárias, a seu último estágio. Destarte, as filosofias da História, ou ideologias, iriam interromper o processo laicizante continuado pela Ilustração.

Dessa forma, utilizando expressão de Raymond Aron (1905-1983), Barros diz que as “religiões seculares” (BARROS, 1993, p. 98) ou, simplesmente, as grandes ideologias, trouxeram ao homem sedento de sentido, do Absoluto, uma maneira de justificação ao substituir, de modo funcional, as religiões tradicionais. Uma delas, o nazismo ruiu com a Segunda Guerra Mundial, mas a outra, o socialismo, com ela se agigantou e, para além de todas as denúncias relacionadas à sua forma truculenta de dominação e à sua capacidade de gerar penúria e submissão espiritual, gerou uma cisão no mundo e proclamou-se “o destino inevitável de toda a humanidade” (BARROS, 1993, p. 98), pelo menos até, nas palavras do autor, “[...] o momento em que, como um castelo de cartas, para espanto geral, desmoronou a partir de seu próprio interior, o que era algo inteiramente impensável e inimaginável até então” (BARROS, 1993, p. 98).

Assim, o fim das ideologias mostra-se como um reencontro com o processo laicizador dos tempos da Ilustração. O mundo moderno, portanto, passa a caminhar para o que Barros chama de “segunda laicização” (BARROS, 1993, p. 99) A primeira estremeceu os alicerces da religião tradicional; a segunda não apenas estremeceu, mas parece ter derrubado as religiões seculares.

Voltemos ao universo imaginado por Fukuyama em seu famoso ensaio. Não se trata, diz Barros, de um “fim da História” para todo o sempre, mas das características de uma época que dificilmente teria se tornada real, estendida a todo o mundo. Sem a defesa de grandes ideais, com o elevado aperfeiçoamento tecnológico e o cada vez mais sofisticado cálculo econômico, esse mundo só poderia ter, como valor insuperável, o prazer (tendo, como Han observa ultimamente, a busca por cada vez maior desempenho como uma de suas premissas). Esse hedonismo que se imporia aos homens, e que ofusca qualquer vestígio ético ou metafísico da consciência, poderia ser posto em xeque por dois problemas de índole e alcance distintos. O primeiro, de menor importância, refere-se a uma questão de todo especulativa que, no entanto, é importante considerar: as conquistas técnicas e econômicas dos homens,

ainda que possam oferecer comodidades cada vez maiores, não são frutos do gozo, mas do trabalho. No entanto, a pura fruição desses benefícios não costumar ser, geralmente, um incentivo ao labor, de uma forma que o mundo hedonista acabaria comprometendo as suas próprias bases de sustentação à medida que se entregasse cada vez mais aos prazeres. Por essa circunstância, acabaria por exigir um mínimo de esforço (por mais mecanizada que se tornasse a produção e independente da força de trabalho humana). Em seu *Psicopolítica*, Han, contudo, observa que:

É o constante sentimento de ansiedade que leva a uma atividade empresarial incansável. E o capitalismo que Weber analisa é um capitalismo ascético de acumulação, que segue a lógica racional, e não a emocional. Por isso, Weber não tem acesso ao capitalismo do consumo que capitaliza emoções. Significados e emoções também são vendidos e consumidos no capitalismo do consumo. Não é o valor de uso, mas o valor emotivo ou de culto que é constitutivo da economia do consumo (HAN, 2018, p. 63).

Todavia, o mundo liberal-capitalista não nasceu, de forma alguma, de um impulso de gozo. Sua centelha foi a fé no trabalho e no esforço, seja essa fé interpretada weberianamente, como uma consequência da ética calvinista, ou de qualquer outra maneira (BARROS, 1993). Ainda que a pura ambição, ou a busca por melhores desempenhos, fosse sua mola-mestra, em um quadro diferente do que Weber sugeriu, ela se vincula com muito mais intensidade ao desejo de poder ou de realização pessoal integrante de um mundo que aprendera a valorizar o indivíduo mais do que seu desejo de desfrute.

Há, ainda, o segundo problema que, ao ver de Barros, parece mais sério e que se encontra bem diante dos nossos olhos, tanto nos movimentos que se opõem à referida sociedade de consumo quanto nos países, regiões ou camadas populacionais em que esse modelo de sociedade é uma realidade autêntica. As reações individuais ou coletivas a essa sociedade do conforto, do cálculo econômico e do cansaço conduz deixando de lado a questão da real sinceridade da rejeição e focando nas consequências. Contestando tudo e conduzindo à violência gratuita à autodestruição da personalidade. É o que acontece os problemas da saúde e da segurança pública no nosso país, a perdição na abjeção das drogas e do tráfico:

Aliás, o viciado e o traficante são duas faces inseparáveis da mesma realidade. Nesta mistura existe uma espécie de prazer pervertido (impossível não formular aqui um juízo de valor), em que o primeiro se esconde ou foge de si mesmo e de seu vazio espiritual (às vezes sob o pretexto de preencher o vácuo com a “viagem” proporcionada pela droga, que é um não doentio que ele opõe à realidade); e, no qual, o segundo, cuja consciência embotada não chega a atingir dimensões realmente humanas, acredita encontrar um meio de “ser alguém” – ou simplesmente de ser. Vazio espiritual do primeiro e vazio moral do segundo, eles frequentemente intercambiam suas posições e se confundem na total falta de sentido da existência, que o viciado, no fundo, deseja negar e o traficante imagina preencher com o poder que o dinheiro lhe dá, para obter alguma forma de prazer

que, na sua visão amoral da vida, parece justificar-lhe o “estar aí”, neste mundo sujo que é o único que pode conceber (BARROS, 1993, p. 102-103, destaques do autor).

Referindo-se à dialética hegeliana do senhor e do escravo, Han diz que é o medo da morte, ou, no caso do viciado e do traficante, o temor da total dissolução na falta de sentido da existência, que leva o escravo a submeter-se ao seu senhor (HAN, 2014). A escravidão torna-se preferível à ameaça da morte. A sociedade atual, de acordo com Han, é, assim, uma sociedade do mero viver. Quem não tem liberdade frente à morte, ainda que seja a de assumir algum comportamento dito abjeto, não ousa viver.

Por tamanhas razões, não acreditamos na permanência de um mundo voltado ao prazer tout court; como também julgamos difícil uma sociedade permanecer equilibrada a partir de uma entrega desesperada ao “trabalho pelo trabalho” (BARROS, 1993, p. 103) que, desatrelada das compensações religiosas oferecidas pelo puritanismo calvinista, caminharia rumo ao descontrole da personalidade, do stress permanente e do vazio compensado por “doses de prazer”, tais como o sexo mercadejado e certos vícios variados.⁷ O próprio Fukuyama, que se aventurou a propor o “fim da História”, não pode deixar de acentuar, no final de seu ensaio, o caráter inglório desse mesmo fim. Barros observa que, no entanto, esse “fim da História”, e podemos situá-lo em relação à sociedade de desempenho de Han, acaba por assemelhar-se menos à “decadência do Ocidente” (BARROS, 1993, p. 103) e mais à universalização e padronização de um modelo de *homo economicus e voluptarius*. Seria mais do que um “fim da História”, tratar-se ia de um “fim do Homem”.

No entanto, tal “fim do homem”, não em termos de uma catástrofe atômica ou natural, mas espiritual, enquanto pessoa humana com significação ética, dificilmente aconteceria de forma espontânea e indolor tal como no universo voluptuário especulado como desfecho da nossa história. Esse fim espiritual exigiria uma programação absolutamente incompatível tanto com o liberalismo quanto com o capitalismo, os dois pilares postos sob ataque por Han e dados por Fukuyama como “epílogo da aventura humana” (BARROS, 1993, p. 103). Com o liberalismo, em virtude dos próprios fundamentos teóricos mais gerais deste, que vão além do nível meramente econômico em direção ao plano da afirmação ética da

⁷ Os atuais e elevados índices de suicídio na sociedade japonesa, especialmente entre os mais jovens, podem ser analisados a partir dessa ótica.

personalidade individual; com o capitalismo, tendo em vista as próprias condições de funcionamento exigidas por esse modelo. Exigindo uma iniciativa que se oponha à programação da economia.

Ora, já que mencionamos esse “fim do homem”, observemos que ele exigiria uma padronização capacitada a transformar o ente humano, aniquilando sua consciência moral e o condicionando a desempenhar mecanicamente uma função - situação que, precisamente, o totalitarismo buscou pôr em prática sem êxito. Entretanto, o ruir do totalitarismo, no fim do século passado, não implica que ele deixou de rondar o homem com a sua promessa de instauração de um reino dado como “válvula de escape” para um mundo vazio de sentido e, com contorno ainda mais trágico, consciente desse vazio.

Dessa forma, depois de realizada a experiência que agora nos parece terrível, mas que antes fascinou mentes, a “recaída” (BARROS, 1993, p. 104) no totalitarismo não deixa de continuar possível, especialmente em um mundo que tenha perdido os seus parâmetros éticos ou, que, conforme Han tanto se preocupa, instrumentaliza o Outro na enfadonha busca por desempenho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: A DEFESA DA ORDEM LIBERAL ENQUANTO ORDEM ÉTICA REGULADORA DENTRO DE UMA TRADIÇÃO CRÍTICA

Até aqui, foi-nos possível ver que a perspectiva apontada por Fukuyama, a de que a história do homem, ao chegar ao seu fim, seria substituída por uma era pragmático-liberal, ganhou um realce ainda mais forte com as discussões recentes apontadas por Byung Chul-Han. Defendendo a tese de que a sociedade atual engendra uma constante busca por desempenho por parte dos indivíduos, Han propõe, com considerável razoabilidade, uma reflexão acerca das demandas incessantes da nossa conjuntura econômica. Sendo o *homo laborans* submetido ao tribunal, por conta dos seus malogros, os juízes do desempenho logo o condenam. As sequelas dessas condenações são as patologias psíquicas do nosso século.

Roque Spencer Maciel de Barros, por outro lado, diz que não vivemos um “epílogo” do fim da História, mas, o “fim das ideologias”, ou o que chama de “segunda laicização”. Ao indicar o movimento pendular da história, o filósofo diz que, em nossa era, ao invés de o homem civilizado ver se dissolverem suas crenças no Absoluto ou na religião, vivenciou o fim das ideologias assentadas nas filosofias da história dos Oitocentos. Contudo, o autor não descarta a possibilidade de emergência de um novo surto ideológico que se apresente, até mesmo, como uma reação ao modo hedonista de viver ou como fortalecimento de algum “despotismo infantilizador”.

De tal maneira, o desejo por uma ordem totalitária é algo constitutivo da própria ambiguidade da natureza do ente humano. Logo, a totalidade pode ser avistada como válvula

de escape, como uma alternativa de diluir a singularidade em uma ordem na qual a nossa responsabilidade seja substituída pelo total domínio da igualdade, da transparência:

[...] se aquele totalitarismo absoluto e universal, genética e pedagogicamente bem fundado, não vier a destruir o homem como o conhecemos, vivendo ambigualmente entre a liberdade e a totalidade (ou enquanto ele existir como tal), *talvez* as alternâncias e a oscilação entre a fé em um *absoluto*, sob a forma de uma religião transcendente ou imanente, ainda que secularizada (como no caso das ideologias), por um lado, e o autêntico processo laicizador, com os problemas espirituais que ele gera, dilaceradores para a grande maioria dos homens, por outro, façam parte integrante do destino do ente humano, como algo consubstancial a ele. E essas alternâncias não fariam mais do que caracterizar, por mais outro ângulo, aquela ambiguidade que nos parece a essência mesma da natureza do ente humano e de sua vida (BARROS, 1993, p. 119, destaques do autor).

Quanto a esse ser ambíguo, desde que ele conheça, sem artificialidades, a sua situação no mundo, que o processo laicizador tornou ainda mais evidente, é claro que as possibilidades por ele aventadas não podem satisfazê-lo. Ele pode viver em qualquer organização social entre as que mencionamos, mas, *ipso facto*, se o seu *eu* não for extirpado por via de processos técnico-científicos, não pertencerá a nenhuma delas. Ele buscará e terá de encontrar a sua própria saída e, de acordo com Barros, parece-nos que, talvez, nem sequer tenha o direito de fazer proselitismo, não em favor dessa saída, mas, pelo menos, em prol dos fundamentos em que ela esteja assentada:

Mas, que saída ou solução poderá ser esta? Não temos, certamente, *a resposta* para a questão – mesmo porque *a resposta* muito provavelmente não existe -, mas *uma resposta*. Esta se funda em valores que não podemos universalizar e numa concepção, de um lado, das condições de possibilidade de uma vida ética efetiva, convencional, mas nem por isso arbitrária, e, de outro, de uma certa forma de organização social que seja, nas suas linhas gerais, compatível com a primeira e que lhe permita subsistir. Com essa organização social, aliás, poderão sem dificuldades maiores concordar indivíduos presos a outras orientações espirituais que a do final deste ensaio. Isto é, os fundamentos e as premissas em que tal organização se funda não exigem a aceitação de uma visão específica do mundo e do homem, mas apenas a de certos postulados ou princípios que poderão ser justificados ou fundados de modos diferentes (BARROS, 1993, p. 109-110, destaques do autor).

A forma de organização acima referida pode ser denominada “ordem liberal” (BARROS, 1993, p. 110). Ela, de resto, está longe de ser aquela do “fim da História”, imaginado por Fukuyama, ou da “sociedade de desempenho”, analisada por Han. Ambas dominadas por preocupações técnico-econômicas, que, respectivamente, conduzem a uma sociedade hedonista, ou do mero prazer, e a uma sociedade do cansaço ou do adoecimento psíquico. Insatisfatórias para o homem - ao menos para o qual a dimensão espiritual da vida seja realmente relevante.

Uma ordem liberal configura-se, antes de tudo, como uma ordem moral, em que os indivíduos, valorizados pelo simples fato de serem singularidades, são considerados não como

instrumentos de quem quer que seja – sociedade, Estado, partido, Igreja, seita ou classe social –, mas como fins em si mesmos. Portanto, uma ordem liberal não se caracteriza de modo exclusivo, como muito vem sendo enfatizado, inclusive por seus críticos, pelo seu aspecto econômico. Naturalmente, admitimos que a “liberdade econômica”, com necessárias restrições, realmente seja de suma importância para a ordem liberal. No entanto, não representa o seu âmago, a não ser dentro de uma visão distorcida ou exclusivamente técnico-econômica do homem e das suas necessidades.

Enquanto concebida como ordem ética, a ordem liberal garante e fomenta as liberdades civis, política e econômica. Tal garantia faz-se pelo fato de essa organização ver o ente humano como criatura livre, capaz de escolher, e fonte de todos os valores. Em relação ao restante, a ordem liberal cuidará de dar as condições devidas para que cada um realize os seus desejos sem que isso implique a simples instrumentalização do Outro. Essa última condição apresenta-se como incompatível com os messianismos e utopias salvacionistas de um *admirável mundo novo*, que pretendem solucionar, absoluta e definitivamente, os problemas humanos.⁸ Outrossim, uma ordem liberal genuína, diz Barros, sempre terá a precariedade como a sua marca, refazendo-se a cada instante. Ela será mais uma ideia reguladora, orientando as ações dos homens e dos governos, e menos uma ideia constitutiva, que organiza de forma rígida e majestosa as relações humanas, tal como a noção de “fim da História” de Fukuyama e “sociedade de desempenho”, de Han, deixam transparecer.

A partir dessas breves considerações, vemos, e Barros reforça isso, que elas são insuficientes para descrever a ordem liberal dentro de suas diversificadas faces e soluções. Uma vez que fundamentalmente aberto, o modelo de organização social perfilhado pelo liberal deixa livre o campo para a realização de seus membros, partícipes de um reino de fins. Inclusive, a própria ideia de liberdade, nessa abertura, fica sob o risco de contestação uma vez que, tendo em vista a própria ambiguidade constitutiva do ente humano, em qualquer instante, em lugar próximo ou distante de nós, podem ser tentadas outras experiências que venham aniquilar o ideal de liberdade.

⁸ Sobre essa abordagem, vale a pena a leitura do interessante livro de Alberto Oliva: *Entre o dogmatismo arrogante e o desespero cético: a negatividade como fundamento da visão de mundo liberal*. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1993.

REFERÊNCIAS

A história venceu: Francis Fukuyama joga a toalha. Disponível em: <<<https://exame.abril.com.br/revista-exame/a-historia-venceu/>>>. Acesso em 12 de jun. 2019.

BARROS, R. S. M.. *Razão e racionalidade: ensaios de filosofia*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1993.

FUKUYAMA, F. *The end of History and the last man*. New York: Harper Perennial, 1993. n. p.

HAN, Byung-Chul. *La agonía del eros*. Tradução de Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2014.

_____. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte: Âviné, 2018.

_____. *Sociedade do cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

OLIVA, A. *Entre o dogmatismo arrogante e o desespero cético: a negatividade como fundamento da visão de mundo liberal*. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1993.

POPPER, K. R. *A miséria do historicismo*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix - Edusp, 1980.

_____. “Rumo a uma teoria racional da tradição”. In _____. *Conjecturas e refutações*. Tradução de Sérgio Bath. 2 ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. p. 147-160.