

Mundialização da consciência: o complexo *cognitivo-afetivo* de Palomar

Alexander Martins Vianna*

Configuração cultural dos dilemas sociais pós-fordistas

Na década de 1960, foi se configurando uma situação mundial de incertezas com relação aos rumos do progresso material da humanidade, particularmente ligadas ao receio de um holocausto nuclear, que alimentou a desilusão com a noção iluminista de progresso da razão. Além disso, com o processo afro-asiático de descolonização, a configuração de uma identidade “terceiro-mundista” e, depois, a condução autoritária e socialmente excludente de seus diversos processos locais de modernização industrial desenhariam uma atmosfera intelectual de sonho perdido e de receio de desastre ambiental, particularmente intensificada sob os efeitos da crise mundial econômica das décadas de 1970 e 1980.

Nos centros do capitalismo mundial, as instituições políticas democráticas e os partidos políticos de esquerda, ainda enraizados em uma forma de identidade político-sindical, pareciam insensíveis às novas formas de identidades políticas e projetos de reformas sociais, jurídicas, culturais e curriculares atentas às questões relativas a gênero, sexualidade, etnicidade, religião, identidade cultural, meio ambiente, tolerância, formas alternativas de lazer, direitos das minorias, direitos da mulher, etc, que buscavam espaços próprios de representatividade política e arenas de debate.

Neste mesmo contexto, no meio acadêmico, particularmente na área de ciências humanas, a crença nas grandes sínteses explicativas foi aos poucos solapada por uma leitura mais *antropologizante* da realidade social, ocupando aos poucos o espaço dos estruturalismos sociológico, demográfico e economicista de explicação da vida social. Portanto, a fragmentação das abordagens nas ciências sociais e uma certa descrença na possibilidade de explicar a vida social, ou o processo histórico, a partir de grandes sínteses teleológicas, coincidiram com o fim dos “trinta anos gloriosos”, que convidou muitos intelectuais a revisar as abordagens centradas em “séries homogêneas” ou “lineares” e em “constantes estruturais”.

Toda esta posição de descrença no potencial explicativo das grandes sínteses globais vem no bojo da crítica cultural à noção iluminista de *sujeito de razão*, entendida, então, como opressivamente niveladora das diversidades culturais, insensível às diferenças de gênero e suscitadora de uma noção de progresso perigosa e destrutiva para o meio ambiente e a vida social. No entanto, poderíamos afirmar, utilizando as delimitações sugeridas por Krishan Kumar, que o projeto de *sujeito de razão* que entrou em crise foi justamente aquele cujas tentativas filosóficas buscavam um *consenso sobre a razão* e uma *história dedutiva da modernidade*. (KUMAR, 1997: 181-192)

Em vez disso, poder-se-ia buscar um projeto moderno mais baconiano, ou seja, aberto à *experimentação*, justamente porque mantém a tensão interpretativa entre sujeito e mundo – uma tensão necessária para o próprio progresso do pensamento racional e do bom senso, como pensava Voltaire. (VIANNA, 2004) Aliás, desde a década de 1960, Lucien Goldmann já havia demonstrado tal possibilidade com o estudo do trágico, da noção de aposta em Pascal e suas relações, segundo o seu entendimento, com a dialética de Marx. Deste modo, abria-se a possibilidade de pensar o *real* como uma hipótese filosófica simultaneamente *intra* e *extra* sujeito. (GOLDMANN, 1994)

*Mestre e doutor em História Social pelo PPGHIS-UFRJ.

Hoje, vivemos o processo da globalização no mesmo instante que observamos o declínio da vitalidade da vida pública. Nos grandes centros e periferias do capitalismo mundial, podemos observar que a população, particularmente aquela parcela em situação de risco social, tendeu a confiar mais em redes informais de famílias, vizinhos e amigos do que em arranjos institucionais impessoais, assim como, tendeu a dar ênfase aos direitos individuais de efeitos práticos imediatos, em vez dos coletivos, como meios de proteção e de segurança mais confiáveis. Assim, observamos a hegemonia comportamental da lógica do mercado e do individualismo irrestrito, em que a metáfora competitiva do jogo progressivamente invade o vocabulário e o modo de ser dos relacionamentos pessoais, afetivos e profissionais.(BAUMAN, 1998)

Deste modo, consolida-se o hábito de encarar o ambiente social imediato como necessariamente ameaçador e incontrolável: sair de casa tornou-se o ato de encontrar um mundo crescentemente incômodo, sujo e perigoso. E se você é suficientemente abastado para efetuar compras na internet de casa, morar em condomínios luxuosos fechados ou freqüentar o circuito arquitetônico dos grandes *shopping centers*, você poderá, então, evitar tal incômodo contato humano e, ilusoriamente, ter a sensação de que determinados problemas sociais não atingem a sua classe social – pelo menos, até o próximo “174” acontecer bem perto de você...

Quando o presente não parece mais apontar para esperanças de futuro, pode-se viver o “presente eterno” de consumo, temporariamente consolador, nos *shopping centers*, ou – quem sabe? – criar idílios de passado no presente, tal como no filme “*A Vila*” (2004), com todas as suas justificativas centradas em traumas fundadores, medos de aniquilação e/ou em mitos próprios de ameaça e identidade que conservem, artificialmente, a fronteira da pureza comunal. No fundo, trata-se do testemunho de um individualismo escapista dos “economicamente viáveis” que abriram mão de participar de processos decisórios e de projetos coletivos de bem-estar social.

O paradoxo de nossa situação é evidente: numa época em que as pessoas mais podem, em princípio, contar com maiores recursos para multiplicar os seus potenciais é a mesma que conduz a uma sensação de impotência, pois as causas do desconforto parecem remotas e impessoais. No entanto, o paradoxo dessa existência é característico das *sociedades de massa* e, portanto, soluções ou dispositivos “familistas”, “comunitaristas” ou “individualistas” para resolver os seus problemas são ineficazes, ou meros paliativos que permitem determinados setores sociais lidarem com eles como se fossem doenças crônicas mantidas a uma distância segura. Ora, mas se usarmos a coerência conceitual de Marx em seu “**Manifesto Comunista**”, poderíamos afirmar que buscar tais dispositivos é *reacionário* ou *anacrônico* em relação às configurações sociais e políticas do mundo hodierno.

Crime, desemprego, misteriosos perigos para a saúde, cidades violentas e belos lugares deteriorados parecem todos resistentes a qualquer medida prática que se possa tomar quando o paradigma de ação é *reacionário*, pois, na prática, não afeta as anônimas operações das empresas transnacionais e do mercado financeiro que lucram, não paradoxalmente, com a localização dos interesses econômicos e financeiros dos Estados. Daí, tal como Marx constatara há mais de 150 anos, a burguesia transnacionaliza o capital justamente porque conta com dispositivos jurídico-institucionais e repressivos que localizam, seletivamente, o trabalhador. (HARVEY, 1995)

Os problemas relativos à sustentabilidade ecológica e aos riscos de um desastre global ambiental deveriam convidar todos a uma *mundialização* da consciência e à valorização de

projetos coletivos de bem-estar social e de preservação ambiental. Para tanto, tais projetos deveriam operar fora da lógica que valoriza os procedimentos do mercado de ações e que celebra a descoberta de novas reservas de petróleo como um ganho para o progresso econômico. Afinal, é a própria matriz energética do mundo atual que deve ser revisada, para que ocorra efetivamente a redução na emissão de carbono em nossa atmosfera.

O engodo das clausuras contemporâneas

Num mundo de ameaças globais, qualquer solução “familista”, “comunitarista” ou “individualista”, tal como no filme “*A Vila*”, para problemas que se configuram em espaços mais abstratos, coletivos e massivos, é ilusória, pois, querendo ou não, o espaço comprimido pela globalização econômica e financeira invade o lugar e evidencia, para quem quiser entender, que não se *localiza* soluções eficazes e seguras quando o problema advém de uma escala mundial de interdependência sócio-econômica. Portanto, *o jogo da anônima destruição coletiva não é alterado através de identidades grupais que localizam alternativas de segurança na forma de representações coletivas de pequena escala que, na prática, funcionam como modos de evasão da esfera pública.*

No entanto, nem tudo cabe dentro de uma visão tão apocalíptica: a globalização também cria a possibilidade de um novo cosmopolitismo, de uma consciência mundial decorrente de um novo hábito cognitivo, que entenda o mundo como um *processo inacabado* e que *crescentemente liga os indivíduos através de direitos e responsabilidades pelo bem-estar e sustentabilidade planetários*. Assim, poder-se-ia reagir contra a tradição do universalismo nivelador e arrogante oitocentista sem cair numa *ilusão relativista insuladora* ou *escapista*.(SANTOS, 2000) Para tanto, deveríamos questionar a noção de *globalização* (que, na verdade, ratifica a hegemonia neoliberal desde o Consenso de Washington em 1989) e afirmar a noção de *mundialização*.

Ora, isso demanda promover o cosmopolitismo no seguinte sentido: levantar-se contra todo etnocentrismo, que privilegia uma única história ou um único segmento geográfico do globo, assim como as demais formas de exclusividade comunitarista, para que as identidades possam emergir do choque de idéias e valores, *sem o risco de insular-se*; pois, onde há insulação identitária ou cultural, não há diálogo e erosão de paradigmas, que são fundamentais para que o mundo permaneça um processo *aberto, inacabado e renovador* de experimentos que coloquem efetivamente a dignidade humana acima de qualquer espécie de dogmatismo (religioso, sócio-econômico, cultural, político, etc).(HALL, 1999)

É importante lembrar isso porque, particularmente com o fim da Guerra Fria, quando se fala em *globalização*, há algo não-dito: significa menos a *mundialização* da consciência ou a percepção de que o destino das pessoas está coletivamente *deslocalizado* no mundo atual, do que a elevação de um *local histórico* (branco, anglo-saxão e capitalista) à categoria de *meta ou paradigma universal* para os demais países. Ora, não se supera tal lógica sem a perspectiva crítica que se cria com o conhecimento histórico, sociológico e antropológico de outros processos culturais ou civilizacionais. No entanto, também não se combate a lógica da relação de força que eleva um *lugar* à *paradigma universal* com insulações culturais ou identitárias.(JAMESON, 1996; BAUMAN, 1998; HALL, 1999)

Portanto, a *mundialização* pressupõe diálogo, descentramento e corrosão de paradigmas das culturas locais, mas não a meta do nivelamento ou da uniformização civilizacional; caso contrário, o potencial de revisão crítica perder-se-ia no próprio processo de diálogo. Nesse sentido, não se *mundializa* as consciências com *arrogância cultural* ou, reativamente a esta, com *insulação cultural*. Daí, todas as formas de sociedade devem ser entendidas historicamente: não são manifestações de essências de raça, etnia, religião ou

cultura, como pretendem alguns neoconservadores norte-americanos da cepa de Samuel Huntington, pois são o resultado de trocas, acertos e erros entre povos que se perdem no tempo e, portanto, são processos abertos, sem ponto final ou causa primeira.(VIANNA, 2004)

Dai, justificativas metafísicas para *paradigmas universais* ou para *localismos culturais* devem ser vistas sempre com desconfiança pelo cientista social de qualquer parte do mundo. A identidade do lugar, e das pessoas a ele ligadas, não é fixa no tempo e, menos ainda, deve tornar-se prescritiva ou essencializada; pelo contrário, é uma variável que depende de uma combinação específica de fatores locais e de circunstâncias não-locais que, no mundo atual, não são pessoalmente controláveis. Por isso mesmo, o cientista social deve olhar criticamente para qualquer projeto local de idílio de proteção comunal ou familiar, assim como, para os engodos de proteção oferecidos por lideranças carismáticas e inescrupulosas.

A crítica à modernidade deve saber distinguir a valorização do princípio da *autonomia subjetiva*, que filosoficamente a caracteriza, dos seus riscos de prescrições autoritárias de metas ou paradigmas universais de progresso. Afinal, o ser humano não deve viver em função de um ideal de progresso (heteronomia), mas sim o progresso deve existir em função das necessidades humanas (autonomia) e com sustentabilidade ambiental. (BERMAN, 2000: 84)

Nesse sentido, o delineamento dos limites ou paradoxos da modernidade deveria levar os intelectuais a compreenderem que seu papel não é mais de estabelecer regras e modelos universais de verdade e razão, mas sim serem intérpretes ou intermediários de costumes e lógicas culturais diferentes, utilizando as suas habilidades para ajudar comunidades a se entenderem *reciprocamente* e *corrosivamente*. Com isso, devolve-se aos indivíduos a plenitude da opção moral e da responsabilidade sobre metas ou projetos coletivos, que devem, portanto, ser encarados como flexíveis e sujeitos à revisão crítica periódica.

No entanto, deve-se considerar que o sentimento de sermos responsáveis por tudo aquilo que nos cerca (imediatamente ou não) é uma lição obliterada pela própria configuração massiva e anônima da sociedade hodierna: o avanço tecnológico e a alta especialização na divisão social e espacial do trabalho criaram um efeito de intensa integração dos destinos humanos que, paradoxalmente, tornaram mais abstratos, invisíveis e incontroláveis, ao nível do indivíduo, os muitos processos decisórios que afetam a vida planetária.(GIDDENS, 1991)

Ora, em face a uma forma de vida social massiva, marcada por “sistemas-perito” e pelo anonimato, devemos exigir de nós mesmos uma vigília mais intensa a partir de dispositivos sociais, afetivos, cognitivo e institucionais adequados à sua singularidade histórica e estrutural. Evadir-se desta responsabilidade através de soluções individualistas, familistas ou comunitaristas é tão somente lidar com os problemas do mundo atual como se fossem uma doença crônica. As soluções para o mundo atual exigem de nós um outro complexo cognitivo-afetivo, para que o relativismo cultural seja resultado de um cosmopolitismo dialógico, auto-reflexivo e não-arrogante, de forma a suscitar um novo engajamento em projetos de bem-estar de escala mundial. Vejamos, agora, como tal complexo cognitivo-afetivo é apresentado por Italo Calvino em sua obra “**Palomar**”.

A ética mundializante de Palomar

Explorando os termos limítrofes do pensamento e da ficção, o personagem Palomar se concentra nos mínimos detalhes das coisas para captar o seu sentido com precisão,

elevando tudo que o cerca à dignidade de ser objeto de pensamento. No entanto, o ponto seguro de suas especulações sempre lhe escapa: o que antes parecia preciso torna-se múltiplo, como se cada uma das unidades da realidade contivesse o infinito do conjunto. Cada novo ponto descoberto revela outros possíveis, não há como relaxar, posto que a fronteira do conhecimento é móvel, convida sempre a olhar de novo, a sentir-se responsável pelo *antes* e pelo *depois*:

...o senhor Palomar não perde o ânimo e a cada momento acredita haver conseguido observar tudo o que poderia ver de seu ponto de observação, mas sempre ocorre alguma coisa que não tinha levado em conta. Se não fosse pela impaciência de chegar a um resultado completo e definitivo de sua operação visiva, a observação das ondas seria para ele um exercício muito repousante e poderia salvá-lo da neurastenia, do infarto e da úlcera gástrica. E talvez pudesse ser a chave para a padronização da complexidade do mundo, reduzindo-a a mecanismos mais simples... Prestar atenção em um aspecto faz com que este salte para o primeiro plano, invadindo o quadro, como em certos desenhos diante dos quais basta fecharmos os olhos e ao reabri-los a perspectiva já mudou...

Será que o verdadeiro resultado a que o senhor Palomar está prestes a chegar é o de fazer com que as ondas corram em sentido oposto, de recuar o tempo, de discernir a verdadeira substância do mundo para além dos hábitos sensoriais e mentais? Não, ele chega até a experimentar um leve sentido de reviravolta, mas é tudo. A obstinação que impulsiona as ondas em direção à costa já ganhou a parada: elas aumentaram bastante. O vento estaria mudando? É pena que a imagem que o senhor Palomar havia conseguido organizar com tanta minúcia agora se desfigure, se fragmente e se perca. Só conseguindo manter presentes todos os aspectos juntos, ele poderia iniciar a segunda fase de sua operação: estender esse conhecimento a todo o universo. Bastaria não perder a paciência, coisa que não tarda a acontecer. O senhor Palomar afasta-se ao longo da praia, com os nervos tensos como havia chegado e ainda mais inseguro de tudo. (CALVINO, 1994: 9-11)

A estrutura narrativa dada a “**Palomar**” não obedece a marcos temporais; pelo contrário, ela é eminentemente espacial e todas as suas partes estão unificadas pelo personagem-título, que aposta sempre na possibilidade de poder explicar aquilo que observa, de se integrar nele de tal forma que não pode deixar de estar num jardim, numa praia, ou na sala de seu apartamento de forma confortável, segura, ou curtir um fragmento de realidade sem pensar nas suas conexões com os outros. Palomar não aceita a condição reconfortante de que todo ambiente (frustrante ou assustador) possa ser ignorado quando fecha a porta de seu apartamento ou pretende relaxar na praia. Ele está vivo e, como tal, pode acrescentar algo à vida. Ser indiferente ao mundo, ou não querer mergulhar em sua diversidade para descobrir, mesmo por pouco tempo, as suas semelhanças estruturais, equivaleria a morrer.

Palomar não consegue se ver como indivíduo radicalmente autônomo ou soberano. Ele é uma aresta onde infinitas semi-retas se cruzam e compõem novos ângulos sobre a realidade. Se, por vezes, a diversidade não cabe em seus esquemas padronizadores que objetivam uma fácil manipulação do real, o desespero não o leva à resignação; pelo contrário, parece tirar dele uma dose de tempero que o impulsiona a continuar por novos meios. Daí, a sua percepção global da realidade, sua *ética mundializante*, transcende o espaço e restabelece um nexos explicativo com o tempo. Isto pode ser percebido quando, em uma viagem ao Oriente, compra um par de pantufas desiguais, mas só percebe a distração quando volta à Itália. Em função disso, começa a especular sobre as conseqüências de sua ação:

“Talvez agora”, pensa senhor Palomar, “um outro homem esteja caminhando em algum país com duas pantufas desparelhadas”. E vê uma débil sombra claudicante percorrendo o deserto, com um calçado que lhe escapole do pé a cada passo, ou talvez mais apertado que

lhe aprisiona o pé torcido. “Talvez ele nesse momento pense em mim, espera encontrar-me para fazer a troca. O vínculo que nos une é mais concreto e claro do que a maior parte das relações que se estabelecem entre os seres humanos. Contudo, jamais nos encontraremos”. Decide continuar a usar estas pantufas desparelhadas em solidariedade com seu companheiro de desventura ignoto, para manter viva esta complementaridade tão rara, esse espelhamento de passos claudicantes de um continente a outro.

Demora-se na evocação dessas imagens, mas sabe que não correspondem à realidade. Uma avalanche de pantufas costuradas em série vem periodicamente reabastecer o montão do velho mercador daquele bazar. No fundo do montão restam sempre duas que não se casam...Cada processo de desagregação da ordem do mundo é irreversível, mas os efeitos são escondidos e retardados pelas miríades de grandes números que contêm possibilidades praticamente ilimitadas de novas simetrias, combinações, acoplamentos...Mas e se o seu erro tivesse apenas cancelado um erro precedente? Se sua distração fosse portadora não de desordem mas de ordem? “Talvez o mercador soubesse bem o que fazia”, pensa o senhor Palomar, “dando-me aquela pantufa desparelhada reparou uma disparidade que havia séculos se escondia naquele montão de pantufas, transmitida de geração a geração naquele bazar”. Talvez o companheiro ignoto claudicasse em outra época: a simetria de seus passos ecoa não só de um continente a outro, mas à distância de séculos. Nem por isso o senhor Palomar se sente menos solidário com ele. Continua a manquejar penosamente para dar alívio à sua sombra. (CALVINO, 1994: 93-94)

O fato de Palomar não estar mais localizado em um tempo ou espaço absoluto, nem desfrutando de um ponto de observação fixo do qual possa racionalmente calcular suas opções, em outras palavras, o fato de seu corpo não ser mais o limite eficaz da posição do sujeito, abre a possibilidade para a *mundialização* de sua consciência, que está implicada com um tipo de cosmopolitismo que entende a especificidade dos *Outros*, mas não os encerra em nichos espaço-temporais estáticos para visitação indiferente e irresponsável de turistas ocasionais. Nesse sentido, Palomar restaura um elo de engajamento com o *Outro* individual e ambiental e, portanto, nada em sua ação seria redutível ao fortuito e ao conforto da *alienação* sobre as conseqüências de seus atos e escolhas.

Permanecer engajado e auto-reflexivo: O desafio dos vivos

A diversidade e o infinito no mundo das experiências deveriam ser encarados como convites sempre abertos de aprendizagem, em vez de suscitarem o pessimismo metafísico quando é frustrada a ingênua expectativa cartesiana de conhecer a substância (última ou primeira) da matéria do mundo. Se a aprendizagem for encarada como um processo ao mesmo tempo contínuo, aberto, inacabado e com efeitos potencialmente disruptivos, o “mundo externo” ao sujeito do conhecimento torna-se o marco regulatório que o desafia a olhar sempre de novo o que está estabelecido como modelo ou paradigma, consciente de que há relações de poder que o conformam. Afinal, para explicar algo de forma regular e transparente, o modelo necessariamente deixa algo de fora:

A construção de um modelo era...para ele[Palomar] um milagre de equilíbrio entre os princípios (deixados à sombra) e a experiência (inapreensível), mas o resultado deveria possuir uma consistência muito mais sólida...O modelo é, por definição, aquele em que não há nada a modificar, aquele que funciona com perfeição; ao passo que a realidade, vemos bem que ela não funciona e que se esfrangalha por todos os lados; portanto, resta apenas obrigá-la a adquirir a forma do modelo, por bem ou por mal... Na verdade, o grau de ductibilidade da natureza humana não é ilimitado como a princípio se pensava; e, em compensação, até mesmo o modelo mais rígido pode dar provas de uma elasticidade insuspeitada. Em suma, se o modelo não consegue transformar a realidade, a realidade deveria conseguir transformar o modelo...

Mas não que Palomar elaborasse ele mesmo modelos ou se aplicasse em empregar modelos já elaborados: limitava-se a imaginar um uso correto dos modelos corretos para preencher o abismo que via escancarar-se cada vez mais entre a realidade e os princípios...; aquilo que os modelos procuram modelar é um sistema de poder; mas se a eficácia do sistema se mede por sua invulnerabilidade e capacidade de durar, o modelo se torna uma espécie de fortaleza cujas muralhas espessas ocultam aquilo que está fora. Palomar, que sempre espera o pior dos poderes e contrapoderes, acabou por convencer-se de que o que conta na verdade é aquilo que ocorre não obstante eles: a forma que a sociedade vai adquirindo lentamente, silenciosamente, anonimamente, nos hábitos, no modo de pensar e de fazer, na escala de valores. Analisando assim as coisas, o modelo dos modelos almejado por Palomar deverá servir para obter modelos transparentes, diáfanos, sutis como teia de aranha; talvez até mesmo para dissolver os modelos, ou até mesmo para dissolver-se a si próprio. (CALVINO, 1994: 98-99)

Portanto, como o modelo necessariamente pressupõe recorte, exclusão, hierarquia de preferências e criação artificial de regularidade, quem o formula ou usa deve ter uma sensibilidade baconiana para a experimentação, ou seja, deve ter em mente que o modelo deve ser testado, em vez de dedutivamente confirmado, livrando-se de qualquer pretensão metafísica ou arrogante de chegar “ao fundo da matéria do mundo”:

Segue-se uma segunda fase em que está convencido de que as coisas que deve observar são apenas algumas e não todas, e é à procura dessas que deve andar; para tanto, precisa enfrentar, a cada instante, problemas de escolha, exclusões, hierarquias de preferências; logo se dá conta de que está arruinando tudo, como acontece toda vez que mete no meio seu próprio eu e todos os problemas que tem com o próprio eu. Mas como é possível observar alguma coisa deixando à parte o eu? De quem são os olhos que olham? Em geral se pensa que o eu é algo que nos está saliente dos olhos como o balcão de uma janela e contempla o mundo que se estende em toda a sua vastidão diante dele.

...Logo, não basta que Palomar observe as coisas por fora e não por dentro: daqui por diante irá observá-las com um olhar que vem do exterior, não de dentro de si mesmo. Procura logo fazer a experiência: agora não é ele que está olhando, mas é o mundo exterior que olha para fora. Isto estabelecido, gira o olhar em torno à espera de uma transfiguração geral. Mas qual! É a costumeira mesmice cotidiana que o circunda. Precisa reestudar tudo desde o princípio. Não basta que seja o exterior que esteja observando o exterior: é da coisa observada que deve partir a trajetória que a associa à coisa que observa... As ocasiões deste gênero não são decerto freqüentes, mas cedo ou tarde devem apresentar-se: basta esperar que se verifique uma daquelas afortunadas coincidências em que o mundo quer observar e ser observado ao mesmo tempo e o senhor Palomar se encontre passando por ali. Ou seja, o senhor Palomar tampouco deve esperar, porque essas coisas acontecem quando menos se espera. (CALVINO, 1994: 101-103)

Com isso, Palomar/Calvino parece nos sugerir que as sociedades modernas chegaram a um ponto em que são obrigadas a refletir sobre si mesmas e que, ao mesmo tempo, teriam desenvolvido a capacidade de refletir retrospectivamente sobre si mesmas. Elas deveriam, portanto, fazer um inventário de si mesmas e tornar-se autoconscientes das suas possibilidades de futuro. Neste contexto, a concepção de um sujeito monádico não poderá subsistir, mas sim aquele concebido como o nexos dialético entre local e global, individual e coletivo, privado e público:

A vida de uma pessoa consiste num conjunto de acontecimentos em que o último poderia até mesmo mudar o sentido de todo o conjunto, não porque conte mais do que os precedentes, mas porque, desde que se incluam numa vida, os acontecimentos se dispõem numa ordem que não é cronológica mas responde a uma arquitetura interna. Por exemplo, uma pessoa lê na idade madura um livro importante para ela, que a leva a dizer: “Como

pude viver sem ter lido isto?”, ou ainda: “Que pena que não o li quando era jovem!”. Pois bem, essas afirmações não têm muito sentido, principalmente a segunda, porque a partir do momento em que leu aquele livro sua vida se torna a vida de alguém que leu aquele livro, e pouco importa que o tenha lido cedo ou tarde, porque até mesmo a vida precedente àquela leitura assume agora uma forma designada por aquela leitura.

Este é o passo mais difícil para quem quer aprender a estar morto: convencer-se de que a própria vida é um conjunto fechado, todo no passado, ao qual já nada mais se pode acrescentar; tampouco se podem introduzir modificações de perspectiva entre seus vários elementos. Certamente, os que continuam a viver podem, com base nas modificações por eles vividas, introduzir modificações até na vida dos mortos, dando forma ao que não a tinha ou que parecia ter uma forma diversa: reconhecendo, por exemplo, um justo rebelde naquele que era vituperado por seus atos contra as leis, celebrando um poeta ou um profeta naquele que estaria condenado à neurose ou ao delírio. Mas são modificações que contam, sobretudo, para os vivos. Para os mortos, seria difícil tirar algum proveito delas. Cada um é feito daquilo que viveu, e isso ninguém lhe pode arrancar. Quem viveu sofrendo, permanece feito de seu sofrimento; se pretende subtrair-se a ele, já não será mais o mesmo. (CALVINO, 1994: 110-111)

Assim, Italo Calvino restabelece a rede espaço-temporal que complexifica as relações sociais, diluindo qualquer hierarquia que isole, exclua ou torne impotentes os indivíduos da modernidade. Todos são responsáveis pelo ambiente sócio-natural com o qual interagem; não há paixão sem guia ou ação irresponsável com a qual se possa lidar de forma repousada, indiferente ou desengajada. Afinal, as pessoas são feitas do que viveram e da forma como o viveram, tendo em si a capacidade demiúrgica de refazer periodicamente o significado teórico e prático da relação entre passado, presente e futuro.

Enfim, seguindo a perspectiva ética de Italo Calvino, um indivíduo que considerasse ser possível descrever *um tempo que deve acabar* (i.e., prescrever alguma forma de suspensão apocalíptica do tempo) e, portanto, congelar seus instantes de forma a contê-los em modelos reificados de salvação ou condenação, não perceberia, alienado, a sua condição já moribunda. Tal pretensão mata, na verdade, o elemento basilar do sujeito da modernidade: a valorização do mundo da experiência e do horizonte aberto de expectativas, o que significa um exercício cognitivo periódico de auto-reflexão corrosiva dos paradigmas ou modelos que dão sentido ou organização ao mundo. Nesse sentido, o seu compromisso com a vida se delineia no presente, entre o passado (herança sempre revisável) e o futuro (a aposta em construir um mundo mais justo, sustentável, múltiplo e desessencializado).

Referências

- BAUMAN, Zygmunt. *Em Busca da Política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- _____. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- _____. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- _____. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: A aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- CALVINO, Italo. *Palomar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- DOSSE, François. *A história em migalhas*. São Paulo: Ensaio, 1994.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- FRIDMAN, Luís Carlos. *Vertigens Pós-Modernas: Configurações Institucionais Contemporâneas*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.
- GOLDMAN, Lucien. *Le Dieu Caché*. Paris: Gallimard, 1994.
- HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1995.
- JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996.
- KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à sociedade pós-moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- LaCAPRA, Dominick. *Soundings in Critical Theory*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1989.
- MARRAMAO, Giacomo. *Céu e Terra*. São Paulo: UNESP, 1997.
- SANTOS, Boaventura de Souza. Por uma concepção multicultural dos Direitos Humanos. *In: Identidades: Estudos de Cultura e Poder*. São Paulo: Hucitec, 2000. p.19-39
- VIANNA, Alexander Martins. A Anti-metafísica de Voltaire: Um alento de modernidade crítica para as identidades contemporâneas. *Diálogos*, v.8, n.1. Maringá: Departamento de História, 2004. pp.131-147
- _____. Sob o Sol de *Telos*: Modernidade entre Autonomia e Heterodeterminação. *Revista Espaço Acadêmico*, n.66. Maringá, novembro de 2006. (www.espacoacademico.com.br/066/66vianna.htm)