

A BANALIZAÇÃO DA SENSIBILIDADE MORAL

Diego Carlos Zanella*

Resumo: O presente texto procura apresentar uma reflexão sobre a banalização dos valores éticos, morais e políticos das sociedades contemporâneas. A banalização de tais valores produz uma anestesia contra a capacidade humana de perceber a sua própria responsabilidade em relação ao outro. Este novo fenômeno é caracterizado como a insensibilidade ao sofrimento humano e o desejo de colonizar a privacidade. Os valores exaltados pela cultura, pelo civismo, pelo zelo profissional, pela responsabilidade pública são ignorados, ironizados, desprezados. Tudo se faz em nome de um exacerbado cinismo que visa o ganho e o poder em privilégio próprio. Assim, a hipótese fundante deste problema procura elucidar a perda da responsabilidade moral individual exercida diariamente nas atitudes e relações com o outro.

Palavras-chave: Banalização. Sensibilidade Moral. Ética. Outro.

Ao lado da famosa expressão “a banalidade do mal”, cunhada por Hannah Arendt (1906-1975) e apresentada como o traço mais marcante da época atual, pode-se falar de uma banalização dos valores éticos, morais e políticos das sociedades contemporâneas. A banalização de tais valores produz uma anestesia contra a capacidade humana de perceber a sua própria responsabilidade em relação ao outro. Nas palavras de Zygmunt Bauman (1925-), esse fenômeno é descrito na forma de duas manifestações de um novo mal, a saber, “a insensibilidade ao sofrimento humano e o desejo de colonizar a privacidade apoderando-se do segredo de uma pessoa, aquela coisa de que nunca se deveria falar, que jamais poderia se tornar pública” (BAUMAN; DONSKIS, 2014, p. 13-14). Os valores exaltados pela cultura, pelo civismo, pelo zelo profissional, pela responsabilidade pública são ignorados, ironizados, desprezados. Tudo se faz em nome de um exacerbado cinismo que visa o ganho e o poder em privilégio próprio. Segundo o filósofo alemão Peter Sloterdijk (1947-), “o cínico apresenta-se como um tipo das massas: um caráter social medíocre na superestrutura elevada. Ele é o tipo vulgar – não só porque a civilização industrial avançada produz o solitário amargurado como

* Graduado (licenciatura plena), mestre e doutor em filosofia. Professor de Filosofia do Centro Universitário Franciscano, UNIFRA, Santa Maria, RS. E-mail: diego.zanella@gmail.com

fenômeno de massa. Pelo contrário, as próprias cidades grandes tornaram-se borras difusas, cuja força para criar *figuras públicas* universalmente aceitas se perdeu. A pressão por individualização diminuiu na atmosfera da cidade grande e na mídia. Assim, o cínico moderno [...] não fica mais à margem. Ele definitivamente não entra em cena como um tipo plasticamente evoluído” (SLOTERDIJK, 2012, p. 32-33).

Nesse sentido, o problema fundamental a ser abordado é a passagem do pensamento moderno ao pensamento pós-moderno, notadamente em suas categorias éticas, morais e políticas. A hipótese fundante deste problema procura elucidar a perda da responsabilidade moral individual exercida diariamente nas atitudes e relações com o outro.

Para Bauman, a ética da modernidade não consegue tornar efetivo o seu projeto racional de tudo prever e prescrever. O objetivo da arquitetura da função ética foi a transformação do pecado da Idade Média em culpa. “A promessa de uma vida liberta do pecado (agora renomeado como culpa) foi tão somente o projeto moderno de refazer o mundo à medida das necessidades e capacidades humanas, de acordo com um projeto concebido de modo racional” (BAUMAN, 2011, p. 12). Os mandamentos éticos possuem a autoridade necessária para impor o que deve ser feito, de modo igual, por todos. A ética da modernidade é uma regra capaz de enunciar quais são as condutas possíveis no interior de uma sociedade com a finalidade de manter a coesão e promover a convivência. Trata-se de um projeto universalista.

A ética, segundo Bauman, “é um código de leis que prescreve o comportamento “universalmente” correto, isto é, para todas as pessoas em todos os momentos. Trata-se daquele comportamento que separa o bem do mal para todos, de uma vez por todas. É por isso que a enunciação de determinações éticas deve ser uma tarefa de pessoas especiais, como filósofos, educadores e pregadores” (BAUMAN, 2011, p. 22). Assim, as condutas humanas serão julgadas como aptas ou inaptas conforme a previsão da norma ética. Os mencionados especialistas são capazes de tornar universais as condutas éticas, uma vez que dispõem de um conhecimento do qual as pessoas comuns não estão familiarizadas.

Essa depreciação do conhecimento comum da ética, na forma de uma incapacidade de as pessoas escolherem aquilo que é mais razoável para as suas vidas, tem significado que essas normas não podem ser racionalmente demonstráveis, quantificáveis ou mensuráveis. A falta de racionalidade na ética é o que tem implicado na necessidade de especialistas direcionarem o comportamento ético. “Além disso, esses fundamentos devem ser dispostos a certa distância da agitação da vida cotidiana, de modo que as pessoas comuns não os enxerguem a partir dos locais onde exercem suas atividades normais e não sejam capazes de

fingir que as conhecem, a menos que elas lhes sejam citadas, ensinadas, ou que os especialistas as treinem sobre elas. A impotência ética dos leigos e a autoridade ética dos peritos explicam-se e justificam-se mutuamente. E o postulado de uma ética “devidamente fundamentada” suporta-as” (BAUMAN, 2011, p. 23).

O aparente abandono da escolha das decisões e a transmissão dessa tarefa a especialistas já produziu desastres históricos (para Bauman, a Segunda Guerra Mundial seria um exemplo). Nesse sentido, o paradoxo consiste no fato de que não há necessidade de se orientar o comportamento de acordo com padrões determinados. Os códigos de ética nem sempre são lembrados, uma vez que a maioria das pessoas se comporta e toma as suas decisões segundo o hábito e a rotina, “contanto que ninguém ou nada nos impeça de fazer o “usual”” (BAUMAN, 2011, p. 23). Desse modo, percebe-se que os especialistas são as pessoas que não podem prescindir de argumentos coerentes, de fundamentos racionalmente explicáveis e garantias infalíveis a fim de preservarem seu status na dinâmica social. Nesse cenário, Bauman indaga se os peritos compreenderam, de modo adequado, o que efetivamente é a ética. Ou será que as pessoas comuns não seriam capazes de descobrir meios sobre como deveriam se comportar diante do outro, de se caracterizar como “pessoas verdadeiramente *mora*is e decentes”? (BAUMAN, 2011, p. 24).

Com isso, Bauman está, na verdade, chamando a atenção para um problema das sociedades contemporâneas, a saber, o problema da perda da sensibilidade moral. Isso se deve ao fato de se atribuir aos especialistas as tomadas de decisões morais, ou melhor, quando se delega a decisão das escolhas aos peritos da ética por se ter dificuldade no trato com certas ambivalências, incertezas ou dúvidas em relação ao tipo de ação, retorna-se rapidamente para o conforto e segurança da autoridade, a qual está mais bem capacitada para decidir o destino do homem comum. Esse, portanto, é o início da erosão das relações humanas e a produção em massa da indiferença que se dissemina como as normas na vida diária.

Os argumentos observados mostram como a ética moderna inaugurou novos modos de estabelecer a ordem e a segurança diante das inseguranças da vida. Na medida em que a arquitetura ética prescreve novos modos de agir, o âmbito do *dever-ser* se torna sempre mais evidente, ou seja, sem os seus fundamentos muito bem alicerçados – os quais podem ser demonstrados, calculados e previstos – a ética não seria nada mais do que uma mera opinião pessoal que recorreria à objetividade e universalidade das normas para demonstrar a sua autoridade.

A condição ética da modernidade tudo explica, tudo prevê, tudo controla. Esse é o modo como a homogeneização das condutas se torna universal, descontextualizando-se o tempo, o espaço e a cultura. Esse “império” se destina a salvar todos de seus medos e angústias, mas também criam outros novos medos que tornam todos em reféns. A fundamentação racional acerca da ética é um terreno ambivalente porque a sua base é caótica. “Ser caótico é estar desprovido de estrutura – se “estrutura” significar uma distribuição assimétrica de probabilidades, uma não aleatoriedade dos eventos” (BAUMAN, 2011, p. 25).

Essa categoria é percebida na indagação comumente realizada: por que devo ser moral? Ou melhor, o que me torna responsável pelo outro? Ou ainda, o que me obriga a ser responsável pelo outro? Esse questionamento se torna ainda mais acentuado na medida em que se observa a liquefação da modernidade no período histórico denominado de pós-modernidade. “O que todas essas características dos fluidos mostram, em linguagem simples, é que os líquidos, diferentemente dos sólidos, não mantêm sua forma com facilidade. Os fluidos, por assim dizer, não fixam o espaço nem prendem o tempo. Enquanto os sólidos têm dimensões espaciais claras, mas neutralizam o impacto e, portanto, diminuem a significação do tempo (resistem efetivamente a seu fluxo ou o tornam irrelevante), os fluidos não se atêm muito a qualquer forma e estão constantemente prontos (e propensos) a mudá-la; assim, para eles, o que conta é o tempo, mais do que o espaço que lhes toca ocupar; espaço que, afinal, preenchem apenas “por um momento”. Em certo sentido, os sólidos suprimem o tempo; para os líquidos, ao contrário, o tempo é o que importa” (BAUMAN, 2001, p. 8). Em outras palavras, a tese de Bauman é que as promessas estáveis e sólidas da modernidade se tornaram líquidas. O projeto desenhado pela razão instrumental vem gradativamente se saturando e demandando outras viabilidades de convivência. Se esse projeto utilizar os parâmetros enunciados pela ética moderna, o medo, a angústia, a dúvida e a insegurança ampliarão os seus domínios caracterizados como “medo”, ao invés de propor um ponto de transformação. Por esse motivo, Bauman denominou a ética pós-moderna como a “era da moral”. Esse fundamento nuclear dos fenômenos éticos não consegue ser exaurido dentro de normas precisas e calculáveis. A moral não pode ser demonstrada nem logicamente deduzida. Ela é contingente, ambivalente, incapaz de ser retida. É a única autoridade capaz de orientar os seres humanos para a compreensão de si, pois flui da incerteza do desejo. “Se não houver essa força e essa autoridade, os seres humanos estarão abandonados ao seu próprio juízo e à sua própria vontade. E estes, como os filósofos argumentam e os pregadores tentam fazer com que as pessoas entendam, podem dar à luz apenas o pedado e o mal; como os teólogos nos explicaram de forma tão convincente, não se pode confiar neles para produzir um

comportamento correto ou fazer passar um julgamento correto. Não pode haver algo como uma “moral eticamente infundada”; e uma moralidade “autofundada” é, gritante e deploravelmente, algo infundado do ponto de vista ético. De uma coisa podemos ter certeza: não importa quanta moralidade haja ou possa haver numa sociedade que tenha reconhecido estar sem chão, sem propósito e diante de um abismo atravessado apenas por uma frágil prancha feita de convenções, ela pode ser apenas uma *moral eticamente infundada*. Como tal, é e continuará a ser incontrolável e imprevisível. Ela se constrói; da mesma maneira, pode se desmontar e se reconstruir de outra forma no curso da *sociabilidade*” (BAUMAN, 2011, p. 32-33).

A partir desse cenário, a moral pode ser observada a partir de dois critérios, isto é, a partir de sua ambivalência, e, a partir da sua responsabilidade e proximidade. Assim, a categoria da moral torna-se o fundamento não-fundado, no qual se constata a ausência de qualquer argumento primordial, anterior à moral. Pode-se inclusive averiguar que anterior à moral está o ser sob a ótica da ontologia, porém não é possível reduzir a existência alheia ao *self* moral simplesmente pela descrição indiferente e vazia do ser. “Numa moralidade que vem *antes* de o ser existir não há nada para justificar a minha responsabilidade, e ainda menos para determinar que eu sou responsável, que a responsabilidade é minha; a determinação e justificação são traços do ser, do ser ontológico; o único ser que há, afinal. E o leitor razoável estará certo ao apontar que “antes do ser” não *existe* nada, e mesmo se existisse, não saberíamos nada sobre ele de alguma forma – não da forma como “sabemos” sobre “fatos”. [...] E, no entanto, não existe nenhum outro lugar para a moralidade senão *antes do ser*” (BAUMAN, 1997, p. 89). No momento em que o “outro” surge diante do “eu”, não existem fundamentos ou justificativas razoáveis que expliquem a minha obrigação de cuidado para com o outro. É na relação com o desconhecido, no “ser junto com o outro” que a humanidade se revela. O caminho da ambivalência desenha a cartografia da minha responsabilidade e não a exaure em uma lista finita de obrigações.

A ambivalência retrata o caráter fragmentário da vida. É a incerteza produzida pelas nossas percepções sobre o que é – ou venha a ser – razoável e não-razoável. Essas “consequências não-antecipadas” (BAUMAN, 1997, p. 25) mostram a necessária ponderação na qual precisa ser realizada a fim de compreender o trânsito entre os aspectos dicotômicos da vida. A ambivalência denota a ausência de uma resposta pronta, infalível para que as angústias e tormentos sejam eliminados e se retorne ao afago e segurança dos enunciados éticos propostos pelos códigos ou pelos seus especialistas.

O caminho a ser percorrido para se desenhar a moral é tortuoso, não existem atalhos que possibilitem um rápido percurso. Fechar os olhos e se tornar indiferente diante da vida também não é uma opção adequada. A era da moral, segundo Bauman, não pode ser descrita pelas características de um futuro dionisíaco, descompromissado e irresponsável, mas sim, pela reflexão, maturação, angústia e dificuldade de se tornar uma pessoa moral a cada escolha feita. Esse é o início do percurso para se tornar responsável. “O mundo pós-moderno, em que as autoridades brotam sem aviso prévio, do nada, para desaparecer de imediato, também sem prévio aviso, prega *adiar o pagamento*. Se a caderneta de poupança era a epítome da vida moderna, o cartão de crédito é o paradigma da [vida] pós-moderna” (BAUMAN, 2011, p. 15).

Se a ambivalência é o primeiro aspecto para se compreender a moral, a responsabilidade é o segundo aspecto. Para Bauman, é necessário re-personalizar a moral e tirá-la “da couraça rígida dos códigos éticos artificialmente construídos” (BAUMAN, 1997, p. 43), isto é, trazê-la ao início do caminho ético e não promover apenas a sua finalidade, cujo caráter ganha contornos utilitaristas. Não existe responsabilidade sem alteridade. É na relação com a incerteza chamada de outro que se tece a compreensão sobre o ser moral”.

Entretanto, não se trata de nenhuma tarefa fácil ou simples. O silêncio do outro é insuportável. É necessário provocar a sua „presença” para que a sua voz se torne „audível”, o que nem sempre ocorre. O outro pode optar por não se manifestar e nesse não-fazer “precisa-se encontrar o sentido infinito que destrona o império do “eu”. O outro é o horizonte moral que se persegue, mas que a cada passo, se afasta. Esse é o fundamento do “eu moral”. “O *eu moral é um eu sempre perseguido pela suspeição de que ele não é suficientemente moral*” (BAUMAN, 1997, p. 95). A partir desses pressupostos, percebe-se que não há moral fora do contexto social. O sedimento da responsabilidade pela alteridade surge com a proximidade. “A proximidade nem é distância superada por uma ponte, nem distância exigindo ser superada por uma ponte; não é um preâmbulo para identificação e fusão, que pode, na prática, só ser ato de sucção e absorção. A proximidade está satisfeita com ser o que ela é – proximidade. E está disposta a permanecer como tal: estado de permanente atenção, venha o que vier. Responsabilidade nunca completa, nunca exaurida, nunca passada. Esperar pelo outro para que exerça o seu direito de comandar, direito que nenhum comando já dado e obedecido pode diminuir” (BAUMAN, 1997, p. 103).

A proximidade revela minha responsabilidade incondicional junto com o outro. Trata-se de uma espera paciente no desvelar do outro, da sua voz tornar-se audível. Todavia, essa espera precisa ser mediada conforme parâmetros humanos, pois a paciência humana também

tem limites. Essa é a aporia da proximidade: o outro se aproxima e se distancia ao mesmo tempo. A moral, analisada sob o ângulo da responsabilidade e proximidade, produz antíteses intensas, tais como o amor e o ódio, o cuidado e a diferença, entre outras. Essa é a ambivalência, o conflito humano original e que se tenta, todos os dias, delegá-la – ou eliminá-la – para os especialistas da ética ou para as agências supra individuais, de modo que eles digam o que é “bom” e o que é “mau”. Ser moral, para Bauman, é novamente legitimar as emoções, a responsabilidade e saber transitar, com certo grau de serenidade, no espinhoso e pantanoso caminho das escolhas pessoais que revelam a pluralidade de infinitos manifestados nas relações humanas momentâneas e finitas (BAUMAN, 1997, p. 44). Nesse sentido, ser moral não significa ser “bom” ou “mau”, mas lidar com as consequências produzidas pelas nossas ações diante – e junto com o – outro. Significa saber que as coisas podem ser boas ou más. Mas não significa saber, muito menos saber com certeza, *quais* são as coisas boas e *quais* são as más. Ser moral significa tender a fazer certas escolhas sob as condições da aguda e dolorosa incerteza.

Esse é o desafio da pós-modernidade que precisa ser insistente em fundar uma condição moral de vida na qual cada pessoa se torna, de modo incondicional, responsável pelo outro. Trata-se de uma moralidade sem a presença dos códigos de ética, pois a presença incomoda, provoca aquele ao qual impõe limites à vontade do “eu”. *“A pós-modernidade é ao mesmo tempo a maldição e a sorte da pessoa moral. Trata-se de uma questão moral em si: qual dessas duas faces da condição pós-moderna se consolidará como sua imagem duradoura”* (BAUMAN, 2011, p. 18). Assim, a moral não se justifica, mas existe no momento em que há outra pessoa. A minha responsabilidade incondicional se desvenda na relação com o outro. Descobre-se aí o significado íntimo do que é a humanidade. Esse é o “fundamento” que precisa aparecer desde o início de uma teorização ética e que não se exaure em comandos, mas se desenvolve nas incertezas morais, consolidadas pela responsabilidade e proximidade entre cada horizonte infinito manifestado no terreno da existência.

Referências

ALBRECHT, Andrea. **Kosmopolitismus**: Weltbürgerdiskurse in Literatur, Philosophie und Publizistik um 1800. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.

ANDERSON-GOLD, Sharon. **Cosmopolitanism and Human Rights**. Cardiff: University of Wales Press, 2001.

ARCHIBUGI, Daniele. **“Models of International Organizations in Perpetual Peace Projects”**. In: **Review of International Studies**. Vol. 18; p. 295-317. 1992.

ARCHIBUGI, Daniele. **Cittadini del mondo**: verso una democrazia cosmopolitica. Milano: Il Saggiatore, 2009.

BAUMAN, Zygmunt & DONSKIS, Leonidas. **Cegueira moral**. A perda da sensibilidade na modernidade líquida. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

BAUMAN, Zygmunt. **A ética é possível num mundo de consumidores?** Tradução de Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. **A sociedade individualizada**. Vidas contadas e histórias vividas. Tradução de José Gradel. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Ética pós-moderna**. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida em fragmentos**. Sobre a ética pós-moderna. Tradução de Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BILBENY, Norbert. **La identidad cosmopolita**: los límites del patriotismo en la era global. Barcelona: Kairós, 2007.

BROCK, Gillian & BRIGHOUSE, Herry (Ed.). **The Political Philosophy of Cosmopolitanism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

BROWN, Garrett Wallace & HELD, David (Ed.). **The Cosmopolitanism Reader**. Cambridge: Polity Press, 2010.

BROWN, Garrett Wallace. **Grounding Cosmopolitanism**: From Kant to the Idea of a Cosmopolitan Constitution. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

CAVALLAR, Georg. **Kant and the Theory and Practice of International Right**. Cardiff: University of Wales Press, 1999.

CAVALLAR, Georg. **The Rights of Strangers**: Theories of International Hospitality, the Global Community, and Political Justice since Victoria. Aldershot: Ashgate Publishing, 2002.

CHENEVAL, Francis. **Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung**: Über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne. Basel: Schwabe, 2002.

COULMAS, Peter. **Weltbürger**: Geschichte einer Menschheitssehnsucht. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1990.

DELIGIORGI, Katerina. **Kant and the Culture of Enlightenment**. Albany: State University of New York, 2005.

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. Tradução de Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

DERRIDA, Jacques. **Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !** Paris : Éditions Galilée, 1997.

DERRIDA, Jacques. **Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique**. Paris: Unesco, 1997.

FIGUEROA, Dimas. **Philosophie und Globalisierung**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.

FLIKSCHUH, Katrin. **Kant and Modern Political Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

HADOT, Pierre. **La citadelle intérieure**: Introduction aux *Pensées* de Marc Aurèle. Paris: Fayard, 1992.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral & Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, ²⁴2013.

HELD, David. **Cosmopolitanism**. Ideals and Realities. Cambridge: Polity Press, 2010.

HÖFFE, Otfried. Kants universaler Kosmopolitismus. In: **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**. Vol. 55; Nr. 2; 2007. p. 179-191.

HÖFFE, Otfried. **Königliche Völker**. Zu Kants kosmopolitische Rechts- und Friedenstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001.

HÖFFE, Otfried. **Demokratie im Zeitalter der Globalisierung**. München: C. H. Beck, 1999.

HÖFFE, Otfried. **Gerechtigkeit**. Eine philosophische Einführung. München: C. H. Beck, ⁴2010.

HÖFFE, Otfried. **Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger**: Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung. München: C. H. Beck, 2004.

KANT, Immanuel. **Kants Werke**: Akademie Textausgabe. 9 Bände. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

KLEINGELD, Pauline. Kant's Changing Cosmopolitanism. In: RORTY, Amélie Oksenberg & SCHMIDT, James. **Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 171-186.

KLEINGELD, Pauline. "Kant's Cosmopolitan Law. World Citizenship for a Global Order". In: **Kantian Review**. Vol. 2; 1998. p. 72-90.

KLEINGELD, Pauline. Kant's Cosmopolitan Patriotism. In: **Kant-Studien**. Vol. 94; Nr. 3; 2003. p. 299-316.

KLEINGELD, Pauline. Kantian Patriotism. In: **Philosophy and Public Affairs**. Vol. 29; Nr. 4; 2000. p. 313-341.

KLEINGELD, Pauline. Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany. In: **Journal of the History of Ideas**. Vol. 60; Nr. 3; 1999. p. 505-524.

KLEINGELD, Pauline. Kants politischer kosmopolitismus. In: **Jahrbuch für Recht und Ethik**. Vol. 5; 1997. p. 333-348.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**. Ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Tradução de Terezinha Monteiro Deutsch. Barueri: Manole, 2005.

LIPOVETSKY, Gilles. **A sociedade pós-moralista**. O crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos. Tradução de Armando Braio Ara. Barueri: Manole, 2005.

LIPOVETSKY, Gilles. **O império do efêmero**. A moda e seu destino nas sociedades modernas. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia de Bolso, 2014.

LIPOVETSKY, Gilles. **Os tempos hipermodernos**. Tradução de Mário Vilela. São Paulo: Barcarolla, 2004.

MARINI, Giuliano. **La filosofia cosmopolitica di Kant**. Bari: Editori Laterza, 2007.

RADEMACHER, Torsten. **Kants Antwort auf die Globalisierung**. Berlin: Logos Verlag, 2010.

SASSENBAACH, Ulrich. **Der Begriff des Politischen bei Immanuel Kant**. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992.

SCHLERETH, Thomas J. **The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought: Its Form and Function in the Ideas of Franklin, Hume, and Voltaire, 1694-1790**. Notre Dame: The University of Notre Dame Press, 1977.

SCHOFIELD, Malcolm. **The Stoic Idea of the City**. With a new Foreword by Martha C. Nussbaum. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

SCUCCIMARRA, Luca. **I confini del mondo: storia del cosmopolitismo dall'antichità al settecento**. Bologna: Il Mulino, 2006.

SINGER, Peter. **One World**. The Ethics of Globalization. New Heaven & London: Yale University Press, 2002.

SLOTERDIJK, Peter. **Crítica da razão cínica**. Tradução de Marco Casanova et. al. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

TOULMIN, Stephen. **Cosmopolis**. The Hidden Agenda of Modernity. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.