

SENTIDO E NÃO-SENTIDO NA CRISE DA MODERNIDADE*

H. C. Lima Vaz
Fac. Filosofia CES — SJ (BH)

* Retomamos aqui algumas idéias expostas no nosso artigo "Le Sacré, barrière contre la violence": ap. *Athéisme et Foi*, XXVIII/2 (1993): 99-109.

Entre os temas dominantes no pensamento contemporâneo, o tema do sentido ocupa, como é sabido, um lugar privilegiado. A história desse conceito cumpre um longo itinerário que vem desde as teorias gregas do conhecimento sensível, passa pelas doutrinas dos "sentidos" da Escritura e dos "sentidos" espirituais na tradição cristã e vem finalmente alcançar uma surpreendente atualidade no clima intelectual da modernidade. Ele diversifica-se aí numa rica polissemia, cobrindo os domínios lógico-lingüístico, epistemológico, psicológico, sociológico e ético. O problema do sentido apresenta-se aqui intimamente ligado ao problema da linguagem e a atualidade de ambos inscreve-se no espaço ideo-histórico da modernidade no momento em que este alcança sua configuração definitiva, tornando-se nele plenamente visíveis as estruturas intelectuais profundas que o vieram modelando ao longo dos últimos séculos. Ora, a constituição dessas estruturas e sua progressiva manifestação revelam a direção de um movimento de fundo que pode ser designado como a passagem da primazia gnosiológica do universo do ser para a primazia gnosiológica do universo da representação.

Tentemos explicar essa mudança estrutural do conhecimento intelectual humano cuja importância foi decisiva na gênese e formação da cultura moderna. O problema da representação, como problema fundamental da teoria do conhecimento, está posto na filosofia ocidental desde quando a descoberta platônica do mundo inteligível impôs à nossa apreensão da realidade a necessidade de submeter o ato da nossa inteligência à norma de um arquétipo ideal, capaz de medir a justeza da

representação das coisas no nosso conhecimento. A solução desse problema conhece diversas versões na filosofia antiga, mas ele recebe um insuspeitado e dramático aprofundamento quando, a partir de Santo Agostinho, o tema teológico-antropológico da "imagem e semelhança", ou seja, da presença "representada" da Santíssima Trindade na alma, incorporou o tema gnosiológico da representação, seja articulando-o à doutrina da "iluminação" divina do intelecto criado, seja integrando-o na dialética do "mensurante" e do "mensurado" e submetendo-o à norma última da Medida absoluta ¹.

A ruptura entre representação e ser tem lugar no contexto de uma profunda revolução doutrinal, que pode ser enumerada entre as mais decisivas que o Ocidente conheceu. Um dos episódios dessa revolução começa a desenrolar-se nos inícios do século XIV, quando o teólogo franciscano Duns Escoto, ao pretender explicar o ato intelectivo, substitui pela teoria do "ser objetivo" (esse objectivum) ou "representado", a teoria aristotélico-tomista da informação imediata do ato intelectivo (que é a causa eficiente do conhecer) pela forma inteligível em ato do objeto (que é a sua causa formal), articuladas segundo o princípio aristotélico da circularidade dialética das causas: *causae ad invicem sunt causae sed in diverso genere*. Numa série de estudos difíceis, mas fascinantes, um notável historiador e filósofo dos nossos dias ² leva-nos a acompanhar as vicissitudes que assinalaram, no mundo filosófico-teológico da Idade Média tardia, essa radical mudança na compreensão da estrutura do nosso conhecimento intelectual. A teoria do esse objectivum ou da representação viria a dominar e a impor-se na história da filosofia ocidental, alcançando uma brilhante posteridade que passa por Suárez e Descartes, chega a G. Frege e E. Husserl e obtém finalmente um estatuto quase canônico no pensamento contemporâneo. É permitido pensar que o êxito espetacular dessa teoria atesta, já no século XIV, os primeiros passos da cultura ocidental para entrar num novo ciclo civilizatório designado propriamente como modernidade.

Considerado a partir da idéia do conhecimento nele dominante, o ciclo da modernidade pode ser considerado como aquele no qual o homem ocidental refaz a morada simbólica da sua existência no mundo, situando-a dentro das coordenadas e das perspectivas do espaço da representação. Ora, entregar-se à tarefa dessa reconstrução implica, em última instância, avocar a si o intento propriamente demiúrgico de edificar um mundo submetido a um sistema de medidas imanente ao próprio homem, ou ainda ensaiar, como projeto de civilização, a transposição, do plano da *theoria* para o plano da *techne*, do paradigma do homem-medida, proposto por Protágoras em plena crise da modernidade grega.

Esses foram, na verdade, o intento e o projeto que animaram a extraordinária aventura da modernidade ocidental. As longas preparações dessa

1. Sobre essa dialética ver H. C. Lima Vaz, *Ética e Cultura*, 2ª ed., São Paulo, Loyola, 1993, p. 38, n. 8.

2. Ver ANDRÉ DE MURALT, *L'Enjeu de la philosophie médiévale: études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden, E. J. Brill, 1991.

3. Ver M. DE GANDILLAC, *Génèse de la Modernité: les 12 siècles où se fit notre Europe*, Paris, Cerf, 1992.

*aventura podem ser acompanhadas em vários campos — da linguagem, do saber, da sociedade, da história, da natureza — nessa Idade Média que os estudos mais recentes redescobrem como sendo a rica matriz de uma surpreendente história futura*³. Na gestação dessa história convém reconhecer como um dos momentos decisivos o triunfo do modelo gnosiológico-epistemológico que, a partir do século XIV passa a impor, na teologia, na filosofia e na cultura intelectual em geral, a primazia da representação sobre o ser. A tarefa de sistematizar essa primazia na forma de uma teoria do conhecimento, assumida como preâmbulo necessário da atividade filosófica por todo o pensamento moderno, representa, de fato, a iniciativa de uma mudança profunda na estrutura do conhecimento intelectual que vigorara desde os tempos platônico-aristotélicos. A nova estrutura, edificada sobre a teoria da representação, passa a ser um dos traços distintivos da figura do “intelectual” que aparece na cena da história como um dos mais eficazes obreiros da modernidade.

Na sua acepção gnosiológica, ou seja, tal como aqui a entendemos, a teoria da representação é uma teoria do conhecimento intelectual que confere novo estatuto gnosiológico à necessária representação do objeto na imanência do sujeito cognoscente. A representação deixa de ser apenas o sinal formal que reenvia imediatamente ao objeto na sua realidade extramental, para constituir-se em termo imediato, em id quod da intenção cognoscitiva. Essa teoria deve enfrentar, de um lado, a solução do difícil problema da relação entre o cognoscente e a coisa conhecida pela mediação da representação. De outro ela tende a erigir, nas suas versões idealistas, a representação como norma ou medida imanente da cognoscibilidade do objeto.

As formas sutis da teoria da representação nos autores da tarda Idade Média estudadas por A. de Muralt, e suas complexas variantes na filosofia moderna, estudadas, entre outros, por E. Cassirer, não ocultam mas, ao contrário, tornam patente o imenso poder transformador que ela exerce sobre o regime cognoscitivo do homem ocidental, no momento em que ele passa a cumprir um novo ciclo civilizatório. Todos os grandes domínios da atividade humana são redefinidos e reordenados segundo a nova matriz do conhecimento. Os grandes episódios dessas redefinições e reordenações assinalam justamente o roteiro acidentado da Geistesgeschichte do Ocidente moderno. Esses episódios são particularmente significativos nos domínios da ciência, da ética e da filosofia em geral.

A novidade introduzida pela teoria da representação na concepção clássica da estrutura e da forma do conhecimento intelectual teve como efeito a supressão, pelo menos virtual, da distinção aristotélica entre os conhecimentos teórico, prático e poiético. As formas de conhecimento teórico e prático, tendo como objeto respectivamente o ser (ousia) e

os costumes (ethos), passam a ser regidos pelo modelo do conhecimento poiético pois que a representação, constituindo-se em termo imediato do conhecimento, oferece-se ao sujeito como campo de possibilidades de referir-se ao objeto pela mediação de um modelo representativo que seja a feitura, o ergon do próprio sujeito. Desta sorte, o espaço da representação torna-se o lugar de nascimento de um novo estilo de trabalho teórico que se caracteriza por um fazer o objeto de acordo com os procedimentos operacionais que cabe ao próprio sujeito definir e estabelecer. No domínio dos antigos conhecimentos teórico e prático, o sujeito passa a estatuir valores e fins de acordo com os critérios axiológicos por ele estabelecidos, sobretudo no atendimento das suas necessidades subjetivas e da sua satisfação, ou ainda opera a inversão da direção do vetor metafísico do conhecimento, orientando-o para a imanência do próprio sujeito, ali onde se desenrola a laboriosa produção do objeto, inaugurando assim o primeiro capítulo da chamada metafísica da subjetividade.

As três grandes vertentes teóricas da modernidade apóiam-se, desta sorte, sobre o fundamento da teoria da representação, interpretada de acordo com a concepção poiética do objeto do conhecimento. Ciência, Ética e Política, Filosofia apresentam, no entanto, características diferentes na constituição do saber moderno.

No terreno do conhecimento da Natureza, o modelo poiético dá origem à ciência físico-matemática regida pelo método empírico-formal. Já ensinada pelos Nominalistas da Idade Média tardia, ela é definitivamente codificada no século XVII e conhece, como é sabido, um vertiginoso desenvolvimento, mudando radicalmente o entorno objetivo e a instrumentação mental do homem moderno. A expansão irresistível dessa forma de exploração e domínio da Natureza ultrapassou há muito as fronteiras culturais do seu lugar de origem, vindo a constituir um sistema mundial de conhecimentos e técnicas que assegura a base material da primeira forma universal conhecida na história, de um estilo de vida e de comportamento.

Captadas por sua vez na lógica da teoria da representação, a Ética e a Política por um lado, a Metafísica por outro, irão acompanhar o roteiro intelectual da modernidade submetidas à poderosa atração das ciências da Natureza e às exigências epistemológicas do modelo poiético do conhecimento. Nesse caso, porém, o conhecimento não tem diante de si no espaço da representação os fenômenos do mundo físico oferecidos à experimentação, à medida e ao cálculo. Aqui se apresentam, de um lado, a ação humana livre, mas ordenada constitutivamente ao universo dos valores e dos fins e, de outro, os conceitos primeiros e os primeiros e indemonstráveis princípios do ser e do conhecer.

Longo seria descrever os caminhos do pensamento ético-político e do pensamento metafísico na história intelectual da modernidade. Mas é

4. Sobre a “revolução copernicana” na Ética ver H. C. LIMA VAZ, *Ética e Cultura*, op. cit., pp. 110-118; e na Metafísica, Id., *Antropologia Filosófica I*, 2ª ed., São Paulo, Loyola, 1993, pp. 260-271.

importante para a nossa reflexão presente o ter assinalado o fundamento gnosiológico sobre o qual teve lugar a “revolução copernicana” que inverteu todas as direções do universo simbólico do homem ocidental: na Natureza com Galileu e a ciência pós-galileiana; na Ética e na Política com Hobbes e sua posteridade; na Metafísica com Kant e os sistemas pós-kantianos. Tal foi a teoria da representação e a sua interpretação no modelo poiético do conhecimento⁴.

Ora, julgamos poder enumerar entre os episódios, sem dúvida dos mais dramáticos da “revolução copernicana” no campo ético-político e no campo metafísico, uma forma de experiência radical do não-sentido que se difunde como um dos sinais mais inquietantes da crise da modernidade no mundo contemporâneo.

Na sua acepção mais ampla, que subjaz às sutilezas lógico-lingüísticas da sua formulação atual, a questão do sentido é, para o homem, a questão posta pela necessidade de traduzir a verdade do ser na verdade do conhecer. Desta sorte, o sentido desenha a face humana da verdade e nossa aspiração inata (a órexis de que fala Aristóteles no início da Metafísica) é a de que o sentido que damos às coisas e aos eventos corresponda à verdade do seu ser. Ora, a polissemia analógica do ser (“o ser se diz de muitas maneiras”, diz ainda Aristóteles) implica a polissemia analógica da verdade — uma analogia que vigora, por exemplo, entre a verdade da physis e a verdade do ethos — a qual implica, por sua vez, a polissemia do sentido.

A invenção do sentido é, pois, tarefa humana por excelência e só ao homem, portador do logos, aberto ao ser e à verdade, é dado o supremo risco de enunciar o sentido e de traduzir, assim, as razões do ser em razões do viver.

Foi, sem dúvida, a experiência profunda de um entrelaçamento dialético entre verdade, sentido e existência que deu origem, no seio do ensinamento socrático, ao nascimento da Ética como ciência das razões verdadeiras do ethos. A partir desse evento decisivo na história espiritual do Ocidente o problema do sentido como sentido da existência inscreve-se indelevelmente no horizonte da Razão. A vida segundo o bem (o eu zen ou bem-viver na linguagem de Aristóteles) passa a ser definida como vida sensata, vale dizer, vida segundo a razão do melhor ou do mais justo.

No entanto, o nascimento da Razão ética nos tempos socráticos é acompanhado por outro evento espiritual de não menor significação. Ele se configura como a sombra do não-sentido estendendo-se sobre a questão do sentido no momento mesmo em que a ilumina a claridade do logos, irradiando do ensinamento socrático. Tal nos parece ter sido, com efeito, a crítica sofística ao nomos como lei da Razão e a reivindicação da physis como fonte única do bem para o indivíduo, pois que

dela fluem suas necessidades naturais e dela se alimentam seus interesses. A exaltação sofisticada da physis redundante, em última análise, na total imanentização do sentido na vontade de poder — ou na satisfação — e é instalado nessa imanência do sentido que o indivíduo pode proclamar, por um gritante paradoxo, a insensatez da vida segundo a verdade objetiva do logos⁵. Ele opera, assim, uma inversão radical nos termos da dialética da medida, ao fazer do próprio homem, como ensina Protágoras⁶ a medida (metron) de todas as coisas, das que são para que sejam, das que não são para que não sejam.

Ora, o sentido, expressão do logos verdadeiro, é aquele que traduz a verdade do ser em verdade para-o-sujeito, abrindo-o assim à universalidade do bem. Portanto, todo enunciado verdadeiro de sentido exprime alguma forma de correspondência com o ser. A alternativa que se oferece a essa primazia do ser na gênese do sentido somente pode apresentar-se como tentativa de “desconstrução” da sua estrutura ontológica pela substituição da aparência ao ser e do simulacro à verdade. A inelutabilidade dessa alternativa foi definitivamente demonstrada por Platão no diálogo Sofista. Essas páginas célebres, ao mesmo tempo em que estabelecem as articulações lógicas elementares de uma ciência do ser, levam a seu termo a longa querela que vinha opondo o filósofo segundo Platão ao sofista. Este é então retirado da sombra do não-ser onde se refugiara, para ser definido, à luz da ciência do ser, como artífice de aparência⁷. Tal a demonstração decisiva, que se eleva no pórtico da cultura ocidental e estabelece, com irrefutável necessidade, a referência do sentido ao ser, circunscrevendo o não-sentido ao domínio da aparência, cujo lugar dialético é justamente a imanência absolutizada do sujeito.

Essa experiência intelectual típica da modernidade grega conserva um caráter exemplar para a compreensão da crise da nossa própria modernidade. Com efeito, nela podemos descobrir a lógica inelutável que transforma a produção humana do sentido em fábrica da aparência e do não-sentido, no momento em que, tendo rompido seu vínculo essencial com o ser, passa a constituir-se paradoxalmente em matriz do não-ser.

Mas a exemplaridade da experiência grega do não-sentido, sobretudo na leitura genial que dela faz Platão, não deve ocultar a profunda originalidade e mesmo a novidade que caracterizam essa mesma experiência na modernidade ocidental. O que era lá exercício teórico de alguns sofistas, que seduzia apenas a jovem aristocracia ateniense desencantada com a crise e o declínio político da sua cidade, torna-se, aqui, um fato universal de civilização e um estilo emblemático de ser e de viver. A refutação platônica-aristotélica do relativismo sofisticado acabou por inspirar, como é sabido, as grandes correntes de pensamento da antiguidade clássica. Ao invés, o que prevalece nos tempos moder-

5. Ver o discurso de Cálicles no *Górgias* de Platão, *Górg.* 482 c 3 - 486 d 2.

6. Ver *supra*, n. 1.

7. Ver o comentário minucioso de GIANCARLO MOVIA, *Apparenza, essere e verità: commentario storico-filosofico del “Sofista” di Platone*, Milão, Vita e Pensiero, 1991.

nos é a ampla elaboração teórica da lógica da aparência, que recebe um estatuto gnosiológico extremamente sofisticado nas diversas versões da teoria da representação, e uma poderosa instrumentação epistemológica nas diversas formas do modelo poiético do conhecimento. Desta sorte, a racionalidade moderna se edifica e se exerce tendo como horizonte último o mundo dos fenômenos. Na sua gênese tem lugar a aparição histórica do sujeito típico da modernidade, que se põe como correlato intencional ativo do inesgotável fluxo dos fenômenos oferecido à sua poiesis, à construção de um mundo que se propõe ser enfim plenamente humano. O sujeito apresenta-se, assim, como o *hypo-keimenon*, a substância primeira que sustenta todo o edifício simbólico da cultura moderna. Nessa, a primazia incontestada é atribuída ao modelo poiético do conhecimento. Ele guia o sujeito na imensa construção da tecnociência, na invenção de uma nova ciência da natureza e na reformulação, segundo novos pressupostos, dos antigos saberes sobre o homem e a sociedade.

A *Denkform* da modernidade ocidental tem por conseguinte, no sujeito assim definido, sua evidência primeira e o primeiro princípio da sua ordem de razões. A busca de uma lógica sempre mais rigorosa e mais abrangente para o discurso que repousa sobre essa evidência e parte desse princípio é o fio condutor da metafísica da subjetividade, que deve ser reconhecida como a filosofia própria da modernidade.

8. Ver *Critique de la Modernité*, Paris, Fayard, 1992, pp. 252-257.

Não parece, pois, adequado afirmar, como o faz Alain Touraine⁸, que a estrutura da modernidade se mostra dividida entre Razão e sujeito, nem traçar, como programa para uma pós-modernidade viável, a reconciliação entre os dois termos. Na verdade, é o sujeito que assegura a unidade profunda do universo simbólico da modernidade. Ele é a figura histórica que o homem ocidental assumiu desde quando passou a interpretar sua atividade de conhecimento intelectual segundo os cânones da teoria da representação. A oposição entre sujeito e Razão — a Razão consagrada pelo triunfo da racionalidade instrumental e sistêmica, o sujeito lançado na dramática experiência do não-sentido ou da produção da aparência do sentido — opera, é verdade, a lenta “desconstrução” do próprio sujeito à medida que se aprofunda a crise da modernidade⁹. Trata-se, no entanto, de uma oposição derivada. Ela nasce justamente, como uma consequência da extensão indevida do modelo poiético do conhecimento aos domínios da *theoria* e da *praxis*, onde o reto exercício do conhecimento é coroado pela contemplação da verdade do ser e pela realização da verdade da vida.

9. Entre outros, ver A. TOURAINE, op. cit., pp. 109-231.

A Natureza, com efeito, sendo o campo ilimitado dos fenômenos oferecidos ao exercício da poiesis, é igualmente o campo das grandezas mensuráveis e calculáveis e, portanto, campo do triunfo da razão matemática, onde o modelo poiético do conhecimento, como viu justamente Kant, demonstra sua inesgotável fecundidade. Já a liberdade —

terreno inteligível da práxis — não é uma grandeza mensurável nem pode ser submetida ao cálculo. Ela é ordenada ontologicamente ao bem e, portanto, é o lugar primigênio do sentido enquanto nele transluz ou deve transluzir a verdade do ser.

Ao ser arrastada, porém, na órbita do modelo poiético do conhecimento, a liberdade, enquanto auto determinação e poder de escolha que avoca a si o fazer o sentido, torna-se, talvez, o traço mais característico da figura histórica do sujeito na modernidade. Ela constitui o motivo temático fundamental de todos os grandes sistemas filosóficos a partir de Descartes e alimenta essa forma de experiência do ser-livre que marca com inconfundível originalidade a face doutrinal das grandes revoluções modernas nos campos da sociedade, da política e da cultura. Mas a trajetória dessa experiência é igualmente a trajetória da errância do sujeito nos caminhos abertos pelo avanço dominador da tecnologia. O sujeito assume, nesses caminhos, a figura do indivíduo, desvinculado da ordem objetiva do ser e do bem e incapaz de apreender, preso nos limites do uso da razão poiética, o verdadeiro sentido da liberdade, que acaba por alienar-se nos meandros subjetivos do arbítrio.

Que destino poderia esperar a experiência da liberdade do homem da modernidade ocidental — do indivíduo como ator típico da história espiritual dos tempos modernos — senão o de lançar-se no “mau infinito” (Hegel) da aparência, do não-sentido, de um uso puramente utilitarista ou hedonista dessa suprema prerrogativa de ser-livre, que nenhuma civilização do passado ousou promover com a universalidade e a radicalidade com que o fez a nossa civilização?

A liberdade é, no homem, o lugar primigênio do sentido na medida em que, operando em sinergia com a razão no seu uso contemplativo, torna possível o exercício da inteligência espiritual na qual ela é, fundamentalmente, consentimento ao bem, sendo consentimento ao ser¹⁰.

10. Ver *Antropologia Filosófica*, I, op. cit., pp. 243-248.

Mas a liberdade pode tornar-se igualmente o lugar da gênese do não-sentido, quando a dialética entre razão e liberdade inverte a direção do seu movimento e este se desenrola totalmente na imanência do sujeito, sendo então a razão contemplativa do ser substituída pela razão fabricadora do aparecer. Eis aí o que está em jogo na virada antropocêntrica da cultura moderna. Nela o modelo poiético passa a ser normativo não somente para o conhecimento da natureza, mas também para o exercício da liberdade. Então o homem experimenta, de fato, uma contradição vivida entre o seu ser finito e situado e a pretensão ontológica infinitamente grave de ser o criador do sentido. Essa contradição está instalada no cerne do projeto civilizatório da modernidade e é ela que determina o seu destino. Hoje esse destino se torna visível na face paradoxal de uma civilização que dispõe de todos os instrumentos e recursos materiais para assegurar a sua sobrevivência e o seu

progresso tecnológico, mas assiste inquieta a uma crise profunda do seu universo simbólico e das suas próprias razões de ser.

A lógica dessa crise aparece-nos, depois de quatro séculos, como a própria lógica da liberdade antropocêntrica, e ela acaba por encarnar-se nas duas figuras históricas que são como que o simulacro do absoluto no espaço da finitude onde se move a liberdade humana: a violência e a morte.

A violência é reconhecida como um dado antropológico fundamental, presente na gênese e no desenvolvimento das sociedades humanas, que lutam por contê-la em todas as suas formas. Ela alcança seu paroxismo na morte que aparece ao homem, ser inteligente e livre, ciente de que deve morrer, como a contradição absoluta presente no coração da vida, ou como o não-sentido absoluto irrompendo no universo humano do sentido.

As civilizações religiosas do passado encontraram no reconhecimento de um Sagrado primordial, do qual a vida humana de alguma maneira participava, a descoberta de um Princípio transcendente, foco primeiro do ser e do sentido, à luz do qual era possível encontrar razões para recusar a insensatez da violência e da morte. Nossa civilização não-religiosa afasta-se desse caminho. Ao fazer do próprio homem o princípio imanente do sentido, ela eleva à dignidade ontológica de um absoluto a liberdade antropocêntrica. A experiência mais radical dessa liberdade consiste, então, no medir-se com esse outro absoluto que é a morte ou, antes, no identificar-se com ele. Tal é a consigna do ser-para-a-morte, proclamada por Martin Heidegger como o selo de autenticidade da existência humana. Essa, em suma, é a "lógica da morte moderna", agudamente analisada por R. Hesse¹¹, e que desenha a face mais brutal do niilismo ético do nosso tempo. Aqui a violência e a morte deixam de ser um simples fato bio-antropológico, e elevam-se como emblemas de uma civilização que ousou reivindicar para o sujeito situado e finito a responsabilidade propriamente infinita de suportar todo o universo humano do sentido, ou seja, de constituir-se em fundamento último dessa verdade do ser que o sentido deve fazer brilhar para o homem.

É provável que tenhamos atingido aqui a raiz mais profunda, a raiz propriamente espiritual da crise da modernidade. Se voltarmos nossa atenção para as mil faces da violência num mundo onde o homem se glorifica de ter enfim instalado o seu reino — esse reino da liberdade que perseguia o sonho da Ilustração, de Kant, de Hegel ou de Marx — não podemos conter nosso espanto ao ver subir uma tão poderosa vaga de não-sentido desde esse abismo da liberdade onde se pensava ter descoberto finalmente a fonte do sentido. O espetáculo que nos oferece a modernidade triunfante, se a considerarmos desde o ponto de vista

11. Ver "Na lógica da morte moderna" *Síntese* 35 (1985): 79-90.

desse dever ético fundamental que é, para o homem, a instauração do sentido na sua vida — o dever de realizar a verdade na sua existência — é o do desencadear-se aparentemente incontrolável do não-sentido da violência e da morte: violência brutal das armas e dos meios de destruição de massa, violência sutil da propaganda e da manipulação da informação, violência cega do terrorismo, violência silenciosa e universal da injustiça nas relações políticas, sociais e econômicas entre indivíduos, grupos e nações; e o esgar insensato da “morte moderna” ao termo de todos esses caminhos de violência.

Muitas são as saídas apontadas e exploradas para a crise da modernidade. Mas é permitido pensar que nela permaneceremos ou dela não sairemos enquanto não se universalizar a experiência da inanidade ou do não-sentido do humanismo antropocêntrico. Semelhante experiência poderá dirigir as energias espirituais da civilização para o reencontro da fonte transcendente do Sentido ou para descobrir uma nova estrutura da experiência de Deus que se torne o princípio inspirador de uma realização mais autenticamente humana dos grandes ideais da modernidade.

Essas proposições parecem, é verdade, soar como um ingênuo arcaísmo aos ouvidos de uma cultura estruturalmente atéia, fruto de uma civilização que se orgulha de ter ousado o passo que levou a humanidade da idade infantil das crenças para a idade adulta da Razão.

Mas, e se a exigência do Absoluto transcendente estiver inscrita na própria essência e no dinamismo mais profundo da Razão? E se foi a dialética dessa exigência, desdobrando-se no terreno da teoria da representação, a levar a humanidade moderna à dramática experiência do niilismo, reverso dialético perfeito da experiência do Absoluto, e a conviver com essas formas do não-sentido absoluto da violência e da morte, presentes como símbolos de uma civilização em crise, em todas as encruzilhadas da modernidade?

Essas questões merecem ser postas, e sobre elas convém refletir, no momento em que ameaças nunca antes pressentidas pairam sobre essa tradição do autêntico humanismo, que constitui o título mais inconteste de legitimação histórica da civilização do Ocidente.

Endereço do autor:

Av. Cristiano Guimarães, 2127

31720-300 — Belo Horizonte — MG