

A MODERNIDADE E SUA CRISE*

Marcelo Perine
Fac. Filosofia CES—SJ (BH)

Resumo: A modernidade e sua crise. O autor parte de uma definição estritamente filosófica dos conceitos de modernidade e de crise. Em seguida apresenta a conjunção desses dois conceitos em três figuras históricas da modernidade: a sociedade, o Estado e as ideologias políticas. Finalmente interpreta a crise da modernidade como crise moral a partir da sua origem histórica e do projeto filosófico que a inspirou.

Summary: Modernity and its crisis. The author begins with a strictly philosophical definition of the concept of modernity and crisis. He then presents the conjunction of these two concepts in three historical figures of modernity: society, the State and political ideologies. He concludes interpreting the crisis of modernity as a moral one from the point of view of its historical origin and the philosophical background which inspired it.

O desenvolvimento da presente exposição se dará segundo a seguinte ordem: *dois conceitos, três figuras, uma hipótese*. A ordem das razões exige que eu comece pelos conceitos de *modernidade* e de *crise*, pois é a sua união que delimita o campo no interior do qual se desenham as figuras da *sociedade*, do *Estado* e das *ideologias* modernas. Essas três figuras serão, primeiro, apresentadas como figuras da crise na modernidade para, em seguida, serem compreendidas, não explicadas, a partir de uma hipótese geral sobre a crise da

* Conferência pronunciada no Seminário Nacional de Filosofia e Ciência Política promovido pela Universidade de Caxias do Sul, no dia 7 de junho de 1991.

modernidade. Se a hipótese, no final, se mostrar consistente, ela terá sido a confirmação de uma *tese* de fundo de toda esta exposição, a ser enunciada oportunamente.

Esta ordem de razões seria, talvez, desnecessária se com os conceitos de modernidade e de crise não se passasse o que se passou com o conceito de *tabu*. Sabemos que a introdução desta palavra polinésia no vocabulário inglês, em fins do século XVIII e princípios do século XIX, deve-se às viagens do capitão Cook. Os marinheiros ingleses, então assombrados com os costumes sexuais dos polinésios, ficaram ainda mais perplexos ao constatarem o contraste entre o laxismo sexual e a proibição rigorosa de homens e mulheres tomarem refeições juntos. Quando pediram explicações para o fato, disseram-lhes que esta prática era *tabu*. E quando perguntaram o que queria dizer *tabu*, as explicações dos polinésios foram muito pouco esclarecedoras para os atônitos ingleses. O fato de que a partir daí os antropólogos tenham tentado obstinadamente formular aquilo que os marinheiros ingleses não conseguiram dos informantes nativos, a saber, uma resposta inteligível às suas perguntas, sugere que os próprios nativos não entendiam a palavra que estavam usando. Esta hipótese, segundo Alasdair MacIntyre, é corroborada pela facilidade com que, cinquenta anos mais tarde, foram abolidos os tabus no Havaí, assim como pela falta de conseqüências sociais da sua abolição¹. Palavras como modernidade e crise podem estar passando por algo semelhante. Todos as usam como uma espécie de xibolete, mas o seu significado tornou-se de tal modo indecifrável em certas discussões contemporâneas, que podemos considerá-las quase como um *tabu*.

1. Cf. MACINTYRE, A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 2nd. edition, London, Duckworth, 1985, p. 111.

Dois conceitos

Duas observações se impõem logo de início ao tratarmos de nos entender sobre o que entendemos por modernidade. Em primeiro lugar, apenas para lembrar algo que, por ser tão sabido, muitas vezes se esquece, etimologicamente "modernidade" vem do advérbio latino *modo*, que significa "há pouco", "recentemente". Em seguida, é preciso dizer que o conceito de modernidade a partir do qual refletiremos aqui foi definido, numa perspectiva estritamente filosófica, por Henrique de Lima Vaz em um texto sobre "Religião e Modernidade Filosófica", publicado recentemente nesta revista². A perspectiva da conceituação é, portanto, anterior à caracterização descritiva das outras formas de saber que se interessam pelo conceito ou por aquilo que ele traduz.

2. Cf. LIMA VAZ, H. C., "Religião e Modernidade Filosófica", *Síntese Nova Fase*, v. 18 n. 53 (1991):147-165.

Se a idéia de modernidade, pensada filosoficamente, não fosse, como veremos que é, correlativa à formação de uma consciência *histórica* que concebe o exercício do filosofar como ato de ordenar e julgar o tempo, e se, portanto, não coincidissem com o aparecimento de uma consciência *historiadora*, poderíamos dizer que Henrique Vaz nos descreve, ao estabelecer uma equivalência conceitual entre modernidade e filosofia, a história da idéia de história. Com efeito, foi a transposição da lógica do idêntico para a dialética do idêntico e do diferente que fez com que o *agora* do tempo se revestisse de uma estrutura axiológica capaz de conferir uma *dignidade* ao *tempo presente*, que desloca a primazia do *antigo* e erige o *atual* em instância normativa de um *passado* narrado segundo a estrutura simbólica repetitiva do mesmo, conhecida como *mito*. Neste sentido, pode-se dizer que o mito, como estrutura narrativo-representativa do tempo, só se revela como tal a uma outra forma de representar o tempo que, situada no *presente* da reflexão, pode conferir ao mesmo “a dignidade do *novo* que advém ao tempo como diferenciação qualitativa na identidade do seu monótono fluir”³. O conceito, não o termo, de modernidade, entendido como categoria de leitura do tempo histórico, surgiu com o nascimento da filosofia nas colônias jônicas, por volta do século VI a.C., quando passou a ocupar o centro simbólico da civilização grega o *lógos* demonstrativo, no qual o tempo não é mais representado de maneira *anacrônica*, como no mito, mas de maneira *diacrônica*, a partir do mirante privilegiado do *modo* temporal, isto é, do *agora*. Assim, ao ciclo da nossa modernidade, chamado pleonasticamente por Henrique Vaz de “modernidade moderna”, que já não é tão moderna quanto muitos não pensam, pois surge com os primeiros lustros do século XVII, devemos somar outros vinte e dois séculos se quisermos reconstruir a sua linhagem completa.

Portanto, segundo a perspectiva filosófica, o conceito de modernidade significa “a reestruturação *modal* na representação do tempo, em que este passa a ser representado como uma sucessão de *modos* ou atualidades, constituindo segmentos temporais privilegiados pela forma de Razão que neles se exerce. Nesse sentido, o tempo é vivido como propriamente *histórico* e nele alguma coisa acontece que pode ser chamada qualitativamente *moderna*”⁴. Por modernidade moderna, entende-se aqui uma nova revolução no centro do universo simbólico da civilização ocidental, desencadeada por uma nova relação do homem com o tempo no ato de filosofar, inaugurando um novo *modo* ou um novo *agora* na captação do tempo pela filosofia. A data de nascimento da modernidade moderna é fixada por Henrique Vaz em 1629, ano em que Descartes escreveu as *Regulae*

3. Cf. LIMA VAZ, H. C., *art. cit.*, 149.

4. *Id. ibid.*, p. 151.

ad directionem ingenii, embora estas só tenham sido publicadas depois da morte do filósofo. Esse novo *modo* pode ser caracterizado pela substituição da estrutura *onto-teológica* por uma estrutura *onto-antropológica* na relação da filosofia com o tempo. Esta substituição cria “um tipo de modernidade até então inédito na nossa ‘civilização filosófica’, ao operar a imanentização no próprio sujeito do ato de filosofar, do fundamento que confere a esse mesmo ato seu privilégio no tempo. Desta sorte, a estrutura fundante desse ato — ou a estrutura do ‘Eu penso’ (*Cogito*) como princípio do discurso filosófico — avoca para si o privilégio de um *começo* absoluto ou da suprassunção do tempo — anulação do tempo pelo conceito, diz Hegel — no *agora* privilegiado do saber filosófico”⁵. O abalo sísmico provocado pela inversão cartesiana será posteriormente formulado em termos de “revolução copernicana” na representação do mundo, por Kant.

5. *Id. ibid.*, p. 155.

O ciclo da modernidade moderna vai encontrar duas de suas maiores expressões em dois pensadores da virada do nosso século, a saber, Nietzsche e Weber, os quais, juntos, nos proporcionam a chave teórica das articulações da ordem social contemporânea, justamente por traçarem com clareza e em grande escala a paisagem social moderna. O mérito histórico de Nietzsche foi ter expresso, com a clareza antecipatória que reveste o seu irracionalismo profético, que o solipsismo moral seria a única saída, se é que há uma, para o individualismo que se tornou uma espécie de logomarca do esquema conceitual da modernidade, tanto na sua versão liberal, como na sua maquiagem socializada. Na verdade, o pseudoconceito nietzschiano de “super-homem” representa a última tentativa, por parte do individualismo, de evitar suas próprias consequências⁶. A grandeza de Weber, reconhecida na prática, embora negada na teoria, pelos próprios marxistas, consiste em ter levado a um alto grau de maturidade o instrumento privilegiado de autocompreensão da sociedade moderna, a saber, a sociologia, proporcionando assim, malgrado o seu fracasso e até mesmo por causa dele, uma chave de compreensão de boa parte da época moderna.

6. Cf. MACINTYRE, A., *op. cit.*, p. 114s e 259.

Quanto ao conceito de crise, Paul Ricoeur teve a lucidez de afirmar que a resposta à pergunta pela crise que vivemos hoje depende do sentido que damos ao conceito de modernidade, pois é a partir dele que poderemos responder a uma outra pergunta sobre se a modernidade é um fenômeno único que exclui qualquer possibilidade de retorno, ou se estamos dentro de uma crise própria da modernidade⁷. A resposta de Ricoeur se esboça em uma reflexão a partir de alguns conceitos “regio-

7. Cf. RICOEUR, P., “La crisi come fenomeno della modernità”, *Il Nuovo Arcopago*, 6/3 (1987):81-102.

nais" de crise, em busca de um critério para um conceito "moderno" de crise, passando pela análise dos critérios para o estabelecimento de um conceito de crise "generalizada". Não vou reconstruir aqui o desenvolvimento metódico da reflexão ricoeuriana. Importa, contudo, que nos entendamos sobre um conceito de crise, de modo a não correremos o risco de nos referirmos também a ele como a um *tabu*.

A análise de alguns conceitos regionais permite formular a lista das crises da modernidade: crise do liberalismo econômico, crise dos fundamentos do saber, crise de legitimação do poder, crise da identidade da humanidade, crise do equilíbrio e da integração do corpo social, e deve-se acrescentar ainda, uma vez que o artigo de Ricoeur é de 1987, crise do socialismo real. Embora generalizáveis, esses conceitos regionais não coincidem, de modo que uma aproximação holística permanece indireta e incompleta. Segundo Ricoeur, a ponte sobre o abismo que se abre entre os desparatados conceitos de crise anteriormente elencados e um conceito indiferenciado que vê na crise um caminho *humano* cujo núcleo está no confronto entre passado e futuro, no processo do devir da pessoa, deve ser buscado nonexo entre temporalidade e crise⁸. A associação entre crise e temporalidade, transferida para o plano da consciência histórica, revela uma estrutura universal e, ao mesmo tempo, determinada, apta a fornecer um conceito de crise que caracterize adequadamente a modernidade. Tal estrutura, segundo Ricoeur, é discutida por Koselleck no seu livro *Futuro passado: uma semântica das épocas históricas*⁹, ao analisar, à luz dos dois transcendentais da consciência histórica, isto é, a *espera* e a *experiência*, os sucessivos *topoi* nos quais ela se encarnou. Ora, a relação entre espera e experiência, enquanto transcendentais da consciência histórica, tornou-se *crítica* no tempo da Ilustração, justamente pela radicalização do novo centro ordenador e julgador do tempo histórico a partir do sujeito pensante. Assim, o conceito geral de crise, extraído por Ricoeur, dessa nova relação do homem com o tempo, pode ser formulado nos seguintes termos: "Quando o espaço da experiência se restringe por um geral repúdio da tradição e de toda herança e o horizonte da espera se retira para um futuro sempre mais vago e indistinto que, doravante, só é povoado pelas utopias ou, antes, pelas 'ucronias', sem incidência sobre o curso efetivo da história, então a tensão entre experiência e espera torna-se ruptura, cisma... A crise é a patologia do processo de temporalização da história: ela consiste numa disfunção da relação normal entre espera e experiência"¹⁰.

A tentativa de formular um critério para um conceito "moderno" de crise esbarra na multiplicidade de interpretações

8. O nexos entre temporalidade e crise como estrutura temporal do devir da pessoa foi elaborado por Eric Weil de maneira paradigmática na categoria da "personalidade". Ver *Logique de la Philosophie*, 2ème. éd., Paris, Vrin, 1974, p. 283-317.

9. Apud RICOEUR, P., art. cit., p. 96.

10. *Id. ibid.*, p. 97.

conflitantes da modernidade, ilustrada pelos nomes de Louis Dumont, Adorno e Horkheimer, Nietzsche, Weber e Heidegger. A razão do fracasso e do conflito dessas interpretações está, muito provavelmente, no fato de a nossa época não se deixar definir por uma única ideologia. Para Ricoeur, "o que parece melhor caracterizar a crise da nossa época é, de um lado, a falta de um consenso numa sociedade dividida entre tradição, modernidade e pós-modernidade; de outro, e mais gravemente, o regresso geral das convicções, assim como a diminuição da capacidade de empenho que esse regresso comporta ou, o que é o mesmo, a retirada geral do sagrado, entendido seja como sagrado vertical (religiosidade em sentido lato) seja como sagrado horizontal (política em sentido lato)"¹¹.

11. *Id. ibid.*, p. 101.

Voltarei, no final, às sugestivas posições de Henrique Vaz e de Paul Ricoeur sobre os conceitos de modernidade e de crise. Passo agora a caracterizar, brevemente, três figuras nas quais esses conceitos encontram-se não só unidos, mas em profunda interação.

Três figuras

A *sociedade moderna* está em *crise*. A afirmação tornou-se tão banal que já não nos damos conta do seu alcance, sequer, talvez, do seu significado. Mais uma vez se impõe a necessidade de nos entendermos sobre o que entendemos por sociedade moderna.

Se concordarmos que toda sociedade humana constitui uma comunidade de trabalho, e que o trabalho é, fundamentalmente, a luta do grupo com a natureza, poderemos avançar um pouco e afirmar que a sociedade moderna não só é uma comunidade de trabalho, mas se compreende e se organiza em vista de uma luta progressiva com a natureza exterior. A passagem de uma luta defensiva a uma forma progressiva de luta, assim como a interpretação consciente das relações do homem com a natureza nos termos dessa luta, e, finalmente, a organização técnico-racional (no sentido weberiano do termo) do trabalho social constituem os três elementos que justificam a aplicação do adjetivo *moderno* ao substantivo *sociedade*. Seria demasiado longo desenvolver aqui a evidência de tais afirmações. Remeto às penetrantes análises do mecanismo social feitas por Eric Weil na sua *Filosofia Política*¹². Todavia, se quisermos resumir as análises weilianas sob a forma de um enunciado tético, podemos dizer

12. Cf. WEIL, E., *Filosofia Política*, trad. de M. Perine, Coleção Filosofia-Traduções, São Paulo, Loyola, 1990, p. 77-122.

que uma sociedade é moderna quando as relações internas ao grupo humano se *organizam* e se *compreendem* exclusivamente como relações de *indivíduos em luta progressiva* com a natureza, considerada como mecanismo e fonte de matéria-prima, em vista da satisfação das suas *necessidades* e dos seus *desejos*, isto é, as necessidades criadas pelos próprios indivíduos. O desenvolvimento desta tese mostraria em primeiro lugar que o *sagrado* para uma sociedade moderna é o trabalho social, cuja regra de ouro é a competição e cujo único dogma é a *eficácia*. Mostraria, em seguida, que a comunidade moderna de trabalho constitui uma sociedade, em princípio e pelo seu princípio, mundial. Em terceiro lugar, mostraria ainda que, por força desse mesmo princípio, a moderna comunidade de trabalho é *calculista, materialista e mecanicista*. O desenvolvimento metódico desses três primeiros passos levaria ainda a três outros desdobramentos. O primeiro, que o indivíduo, na sociedade moderna, está submetido a um sistema de leis sobre o qual, ao mesmo tempo, ele se apóia para adquirir um lugar na sociedade. Em seguida que, assim como a sociedade moderna é racional apenas em princípio, os indivíduos que a compõem também são calculistas só em princípio, o que implica que o comportamento racional exigido pela luta progressiva com a natureza deva ser imposto pela lei positiva. Finalmente, que uma sociedade moderna particular, por não ser totalmente aquilo que ela é em princípio, está dividida em grupos e estratos, e que dessa divisão nasce nos indivíduos o sentimento da injustiça social.

Quero chamar a atenção para um passo da reflexão weiliana, intermediário a esses dois desenvolvimentos articulados, expresso na tese 23 da sua *Filosofia Política*, que diz: "As ciências sociais teóricas descrevem adequadamente a estrutura da sociedade"¹³. Por ciências sociais entende-se aqui a *sociologia teórica* e a *economia política*. Estas ciências descrevem adequadamente a sociedade por três das suas características básicas: a primeira, por estarem fundadas no mesmo princípio da sociedade, a segunda, por considerarem a sociedade como um dado análogo à natureza exterior, e, finalmente, por seguirem os métodos das ciências naturais, em vista de uma análise funcional mediante fatores e previsões verificáveis. O que nos interessa reter está expresso num parágrafo que, malgrado a sua extensão, vale a pena ler por inteiro: "Essas ciências compreendem-se a partir do princípio particular da sociedade moderna. Só uma sociedade racionalista e mecanicista pode querer compreender-se numa *ciência*, isto é, numa análise calculista, numa descrição que não admite outro critério além da *calculabilidade*, em vez de compreender-se num sistema de valores múltiplos coordenados ou a

13. *Id. ibid.*, p. 93.

coordenar (uma moral, um *summum bonum* como os seus *bona* inferiores). Esta é a razão pela qual as ciências sociais fracassam quando tentam reconstruir a vida de comunidades de outro tipo, pois elas podem mostrar que, na ausência de certos mecanismos fundamentais, essas comunidades não teriam podido subsistir, mas fracassam quando se chocam com o que era o essencial para aquelas comunidades e que, para estas ciências — a não ser que se voltem para a filosofia ou para a história —, só aparece como irracional, tradicional, absurdo, noutros termos, como fator de ineficácia. As ciências sociais são a consciência da sociedade moderna, porquanto esta é pura sociedade e puramente moderna. É nelas que a sociedade toma consciência de si e é a existência delas que dá sentido a expressões como: a sociedade quer, a sociedade se interpreta, etc"¹⁴.

14. *Id. ibid.*, p. 94.

Pois bem, é esta sociedade moderna que nós dizemos estar em crise. Ela efetivamente está, não só porque uma das crises regionais generalizáveis, anteriormente citadas, é a dos fundamentos do saber, crise esta que se mostra ainda mais aguda no que se refere às assim chamadas ciências humanas ou históricas, mas, principalmente, porque a autocompreensão que esta sociedade tem de si mesma revela, não para ela, mas para nós, uma contradição entre a sua organização, com a consciência que lhe corresponde, e o conceito de bem que a reflexão pode descobrir na sua origem. Com efeito, a origem histórica da moderna sociedade ocidental deve ser buscada na *pólis* grega e no conceito de *bem partilhado* que lhe serve de fundamento. O conceito de bens de excelência ou, o que é o mesmo, o conceito de *virtude*, é a matriz dessa forma de organização das relações humanas que encontrou na *Ética* e na *Política* de Aristóteles a sua expressão madura. Essa matriz foi formulada, posteriormente, por Agostinho e, ainda mais claramente, por Tomás de Aquino, nos termos de um *summum bonum* com os seus *bona* subalternos. O fundamento da autocompreensão da comunidade-sociedade, na nossa tradição, deve ser buscado, portanto, na moral. Porém, uma ordem social que recusa compreender-se em uma moral e opta por se interpretar em uma ciência situa-se, como diz MacIntyre, "literalmente, fora de nós e, de fato, fora do controle de quem quer que seja. Ninguém se encarrega ou poderia encarregar-se dela"¹⁵.

O *Estado moderno* está em crise. Eis a segunda figura histórica que reúne os conceitos de modernidade e de crise. Para ser breve, basta dizer que o Estado moderno está em crise porque ele é o Estado de uma sociedade moderna que está em crise, e porque dois dos conceitos regionais generalizáveis de crise são formulados em termos de crise do liberalismo econômico e crise

15. Cf. MACINTYRE, A., *op. cit.*, p. 107. Ver todo o cap. 7 ('Fact', Explanation and Expertise) e o cap. 8 (The Character of Generalizations in Social Science and their Lack of Predictive Power).

da legitimação do poder. Porém, mesmo sem pretender substituir um conceito demasiado breve por outro demasiado longo, como diria Kant, a necessidade de ser breve não deve obstruir a possibilidade de ser oportunamente longo.

Não é o caso de reconstruir aqui, sequer em grandes linhas, as etapas da formação do Estado moderno, ou discutir as suas diferentes concepções ou teorias, nem mesmo de ensaiar uma crítica da teoria do Estado brasileiro ou latino-americano. Essas tarefas, em parte já foram e, em parte, continuam sendo realizadas por especialistas competentes, o que não é o meu caso. Para os fins desta exposição, basta que nos entendamos sobre um conceito muito simples, porém não ingênuo, de Estado, e nos ponhamos de acordo sobre em que consiste a sua modernidade. Esse conceito, nem muito breve nem demasiado longo, foi formulado por Eric Weil: "O Estado é o conjunto orgânico das instituições de uma comunidade histórica. Ele é orgânico porque cada instituição pressupõe e sustenta o funcionamento de todas as outras em vista do seu próprio funcionamento, e porque para o seu funcionamento cada instituição é pressuposta e sustentada por todas as outras"¹⁶. É evidente que esta definição pode ser criticada de diferentes maneiras e de distintos pontos de vista. Porém, é também evidente que só o desenvolvimento sistemático do que está nela implicado poderia responder a algumas dessas críticas. Outras, infelizmente, exigiriam um retorno aos primeiros princípios da filosofia, o que, evidentemente, não é possível e, muito provavelmente, seria inútil para tais críticos. Mas esta não é a sede para empreendimentos dessa envergadura. É preciso ainda deixar claro, para que grande parte das críticas percam o seu ponto de Arquimedes, que estou consciente de que a definição dada é formal, vale dizer, considera o Estado como forma. É inevitável que assim seja e, muito provavelmente, é a falta de uma compreensão formal da figura histórica do Estado que explica as intermináveis, por leviandade, por dogmatismo ou ainda por ceticismo, discussões contemporâneas sobre o Estado.

Voltemos, pois, ao conceito geral. O Estado é, dito de maneira mais simples, a organização de uma comunidade histórica, na qual esta comunidade torna-se capaz de tomar decisões que, essencialmente, visam à sua subsistência. Dito ainda de outro modo, é no Estado que uma comunidade-sociedade se torna autoconsciente e capaz de decidir e agir com conhecimento de causa. Em termos de prática política, o Estado, pelo menos depois de Maquiavel, pode ser definido simplesmente por uma política interna e uma política externa. Quando nos perguntamos sobre em que consiste a modernidade do Estado, as respostas dos

16. Cf. WEIL, E., *op. cit.*, p. 173.

cientistas políticos ou dos historiadores da política também são múltiplas e conflitantes. Numa perspectiva estritamente filosófica, isto é, conceitual, um Estado é moderno quando se realiza *na lei e pela lei* formal e universal. Novamente as críticas, apenas contidas na definição geral do Estado, podem reaparecer e, agora, com mais emoção, isto é, com menos razão. Reconheço que poderia captar melhor a benevolência dos leitores se partisse da conhecida definição que afirma ser o Estado moderno o detentor do monopólio do uso da violência. Porém, a análise rigorosa desta definição leva exatamente à que foi dada acima. Senão, vejamos. Se por monopólio do uso da violência entendemos, por exemplo, o fato de a justiça penal ter deixado de ser o apanágio de um senhor ou de um grupo, ou ainda, o fato de a vingança privada como método de reparação das ofensas ser perseguido como crime, então estamos de acordo que só o Estado pode coagir, e que essa transformação é relativamente recente na vida de certos grupos humanos. Porém, isso não constitui uma diferença específica do Estado moderno, pois até muito mais recentemente (para não falar da impunidade dominante em nosso país no que diz respeito, por exemplo, à violência no campo ou contra os menores) a violência foi permitida, na maioria dos países, a certas pessoas em determinadas situações. O fato de o monopólio da violência só ter sido realizado no mundo contemporâneo é, ao mesmo tempo, muito amplo e muito restrito para definir o Estado moderno, uma vez que, por um lado, ele faria parecer modernas as formas mais primitivas da tirania (sendo o único a possuir direitos, o tirano é também o único a dispor da violência na realidade), e, por outro, excluiria do número dos Estados modernos os que conservam traços do direito antigo (duelo, punição do adultério pela vingança privada, etc.)¹⁷.

O conceito de Estado moderno que utilizo aqui é, portanto, o do *Estado de direito (Rechtsstaat)*, aquele no qual a ação do Estado, assim como a dos cidadãos, é regida por leis formais e universais. Neste conceito está incluído que, para a *deliberação* e para a *execução*, o governo do Estado moderno serve-se da *administração*, entendida não só segundo as funções executivas que ela possuía em comunidades relativamente antigas, mas como órgão autônomo da racionalidade técnica da sociedade particular. Pois bem, é este Estado que dizemos estar em crise, quer ele subsista na forma *autocrática* de governo, quer na forma *constitucional*. Está em crise porque a sua forma apresenta-se em nossos dias, ao mesmo tempo, como inultrapassável e em vias de ser ultrapassada, ademais, paradoxalmente, as duas coisas pela mesma razão. Enquanto Estado de uma comunidade-sociedade

17. Ver melhor esse argumento em WEIL, E., *op. cit.*, p. 190.

que se tornou moderna, isto é, racional, ele é a forma mais acabada dessa racionalidade. Enquanto Estado de uma comunidade-sociedade racional, isto é, universal, a sua figura histórica é o maior obstáculo ao acabamento daquela racionalidade da qual a sua forma é portadora. Dito de forma paradoxal: aquilo que faz com que um Estado seja moderno é, exatamente, aquilo que faz com que o Estado moderno esteja em crise. Ou ainda: a particularidade do Estado moderno, vale dizer, a sua universalidade de princípio, é o que torna inviável a universalidade do Estado moderno particular.

E como se não bastasse essa contradição entre o formal e o histórico, na qual o nexó entre temporalidade e crise mostra toda a sua força, o Estado moderno encontra ainda uma outra fonte de crise na sua incapacidade de resolver o problema fundamental de todo Estado e de todo governo modernos, o qual, em termos weilianos, consiste em "conciliar o justo com o eficaz (a moral viva com a racionalidade), e conciliá-los com a razão, enquanto possibilidade de uma vida sensata para todos, que seja compreendida como tal por todos"¹⁸. Desenvolver aqui o que está implicado nesta formulação tornaria demasiado longo o conceito convenientemente breve de Estado moderno que adotei. Fique, todavia, claro, tanto para os paladinos dos bons e velhos tempos, que só são bons justamente porque não são mais os nossos, como para os profetas exaltados da sociedade sem Estado, que o pressuposto irrenunciável da minha posição é que não se chega a ser razoável sem ser racional. Daí segue-se imediatamente que a incapacidade histórica demonstrada pelos Estados modernos de resolver o conflito entre justiça e eficácia ou, o que é o mesmo, entre razoabilidade e racionalidade, não prova nenhuma maldade necessária ou imanente do Estado. Prova, sim, mas isso os saudosistas e os os sermonários não vêem, que o nexó entre temporalidade e crise está na raiz da forma moderna do Estado, ao mesmo tempo que no fruto maduro da sua figura histórica.

Finalmente, a terceira figura que reúne os conceitos de modernidade e crise é a da ideologia. As *ideologias modernas* estão em *crise*. Para ser ainda mais breve do que a brevidade com que apresentei a figura do Estado, remeto grande parte da conceituação que farei aqui a um texto sobre "Filosofia e crítica das ideologias", publicado nesta revista, no qual desenvolvo uma reflexão em três momentos. O primeiro apresenta a origem filosófica do conceito de ideologia e a direção que a crítica marxista, embora questionável, impôs à reflexão sobre o tema. O segundo reflete a compreensão de ideologia em alguns dos fundadores da sociologia (Tocqueville, Durkheim, Pareto e

18. *Id. ibid.*, p. 238.

Weber) e em dois sociólogos contemporâneos (Boudon e Bourricaud). Finalmente, o terceiro momento articula uma reflexão filosófica que compreende a ideologia como mediação do consenso social e situa a crítica das ideologias na perspectiva da hermenêutica das tradições¹⁹.

O que importa reter aqui, para que nos entendamos sobre o conceito, é que não é preciso, necessariamente, pensar em termos de consciência falsa nem remetê-la a um determinado momento da luta de classes para dar uma explicação convincente da ideologia. O ser humano, nem mesmo na sua versão burguesa, não é um *animal ideologicum* que precisa, se preciso pela força, ser libertado da sua alienação, coisa que, se aceitarmos aquela caricatura de homem, só poderá ser feita por outra ideologia. Ademais, "o pensamento ideológico não é necessariamente autista nem esquizofrênico"²⁰. Basta compreender que um dos mecanismos fundamentais do pensamento ideológico consiste num deslize de estatuto lógico que toma por *explicações* as *interpretações*, isto é, as explicações fracas, para entendermos por que, nas ciências sociais, ao contrário das ciências da natureza, uma teoria pode ser julgada interessante e eficaz, profunda e geral, e, melhor ainda, popular e útil, independentemente do seu grau de validade. A ideologia é apenas um dos elementos do consenso social e é por relação ao fim que atribuímos ao consenso que podemos *pôr a ideologia no seu lugar*. Aliás, uma das razões pelas quais as ideologias modernas estão em crise reside na supervalorização da sua funcionalidade e na compreensão da sociedade como totalidade concreta, esses dois pressupostos da análise marxista que não estão ausentes no pensamento liberal.

O conceito de ideologia foi forjado por Destutt de Tracy (1754-1836) com pretensões estritamente científicas e em oposição à filosofia. Porém, recém-nascido, o conceito tomou a direção que, equivocadamente, as pretensões igualmente científicas de Marx e Engels lhe impuseram. Dada a popularidade e a benevolência com que a cartilha marxista foi acolhida, tanto o pensamento militante como a "*intelligentsia* socialmente desvinculada" a que se refere Mannheim²¹, contribuíram para que se generalizasse a crença sobre a ideologia como uma espécie de *super-bonder* que, espalhada por sobre a ordem ou a desordem social, seria capaz de garantir um consenso social imposto, sub-repticiamente ou de maneira violenta, mas em qualquer caso arbitrariamente, tanto pelos epígonos menores da primeira Ilustração como pelos órfãos de uma pretensa segunda Ilustração, os quais, depois de terem assassinado o pai, fizeram dele um *Totem* mais do que um *tabu*. As expressões mais acabadas dessa convicção são duas

19. Cf. PERINE, M., "Filosofia e crítica das ideologias", *Síntese Nova Fase*, v. 18 n. 52 (1991):13-34.

20. Cf. BOURRICAUD, F., "Heurs et malheurs de l'idéologie", *Encyclopaedia Universalis*, Symposium, Les Enjeux, 1988, p. 714-729, aqui p. 719.

21. Cf. MANNHEIM, K., *Ideologia e Utopia*, trad. de S. M. Santeiro, revisão de C. Guimarães, Rio de Janeiro, Zahar, 1968, espec. p. 178-189.

horripilantes figuras históricas que o nosso século teve a desgraça de conhecer, e padecer, nas quais, justamente, se unem de maneira monstruosa as duas formas de não-pensamento acima caracterizadas. Para os que não ficaram cegos pelas próprias luzes, está claro que me refiro ao nazismo e ao estalinismo, as duas caras desse monstro bicéfalo que é o totalitarismo²².

Pois bem, aquela que Claude Lefort chamou de "a era da ideologia"²³ pode também ser caracterizada como a da sua crise. Mas a afirmação da crise das ideologias não é igualmente generalizável em todo o âmbito do fenômeno ideológico, tal como o entendo. Compreendidas como códigos interpretativos mediadores do consenso social, as formalizações ideológicas estão inscritas de maneira positiva, útil e necessária, na relação do homem com a realidade social, uma vez que esta relação comporta sempre uma estrutura simbólica representativa do próprio vínculo social. As ideologias ou os esquemas interpretativos que estão em crise são aqueles que, nascidos na história, pretendem suprimir a história. Mais uma vez o nexo entre temporalidade e crise se apresenta na raiz da questão. As ideologias modernas que estão em crise, segundo os conceitos de modernidade e de crise estabelecidos no início desta reflexão, são as ideologias políticas que assumiram, com consciência de causa, nem sempre dos efeitos, a função que para o homem pré-moderno era desempenhada pela teodicéia, isto é, a justificação de Deus. As ideologias políticas modernas pretenderam responder às questões fundamentais do homem no que diz respeito à sua origem, seu destino e ao sentido da sua existência. Daí podermos estabelecer uma analogia entre o milagre e a utopia: aquele está para a teodicéia assim como esta para a sociodicéia²⁴. A única diferença é que o milagre existe, mas aceitar isso depende de um ponto de vista que não é a simples vista de um ponto.

As ideologias políticas modernas puderam assumir o papel de sociodicéias e de estatodicéias contemporâneas, não só por causa da supervalorização do seu caráter funcional, mas, sobretudo, como consequência daquela "retirada geral do sagrado" a que se referiu Paul Ricoeur, equivalente exato do processo de racionalização, para falar em termos weberianos, e de "desencantamento do mundo", conforme as agudas análises de Marcel Gauchet²⁵. Aqui está, a meu ver, uma das razões tanto do, literalmente, espetacular fracasso da ideologia marxista, como da melancólica e, infelizmente, prolongada agonia da ideologia liberal. Não é só uma questão de incomensurabilidade insuperável entre o instrumento escolhido para justificar e aquilo que se pretende justificar. No mundo racionalizado e desencantado, onde o individualismo utilitário-emotivista, na sua versão origi-

22. Ver as penetrantes análises de ARENDT, H., *Origens do Totalitarismo*, trad. de R. Raposo, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

23. Cf. LEFORT, C., "L'ère de l'idéologie", *Encyclopaedia Universalis*, Symposium, Les Enjeux, 1988, p. 761-776.

24. Ver o desenvolvimento dessa idéia em BOURRICAUD, F., *art. cit.*, p. 720-722.

25. Cf. GAUCHET, M., *Le desencantement du monde: une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

nal ou na sua falida cópia socialista, tornou-se sagrado, não há encanto que possa encantar a todos por muito tempo, e os apelos à racionalidade não fazem senão montar ainda mais a preamar de irracionalismos a que assistimos ao vivo, confortavelmente instados diante da televisão e que, muito provavelmente, tem mesmo *tudo a ver* conosco. Mas, para usar uma linguagem fora de moda, a inépcia do instrumento é apenas a *causa instrumental* do fracasso das ideologias políticas. A sua *causa final* é, paradoxalmente, a perda do fim ou a sua substituição por simulacros de fins, que não são mais que meios sem fim, incapazes de realizar, sem contradição, as promessas de um “reino dos fins” e as profecias de um “reino da liberdade”²⁶. Esta consideração abre o último desenvolvimento desta exposição.

26. São conhecidas as análises penetrantes de Jean Baudrillard, que fizeram dele um “pensador maldito” tanto para a direita como para a esquerda. Sobre Baudrillard ver o excelente estudo de BRUZZI DE MELO, H., *A cultura do simulacro. Filosofia e modernidade em J. Baudrillard*, Coleção Filosofia 7, São Paulo, Loyola, 1988.

Uma hipótese

Como anunciei no início, a hipótese final poderá assumir o caráter de uma tese de fundo de toda a exposição, se vier a mostrar a sua consistência com as etapas anteriores da reflexão. Portanto, antes de tentar formulá-la, convém retomar sinteticamente o itinerário percorrido. Parti de uma conceituação estritamente filosófica da modernidade definida como categoria de leitura diacrônica do tempo histórico a partir do *agora* privilegiado do ato de filosofar. Essa modernidade de vinte e seis séculos tornou-se “moderna” pela substituição da estrutura *ontoteológica* por uma estrutura *onto-antropológica* que imanentiza no *Cogito* o fundamento do ato de filosofar. É, portanto, por uma nova relação com o tempo que a modernidade moderna se define. O conceito de crise própria dessa modernidade, enquanto patologia do relacionamento normal entre a *espera* e a *experiência*, levou a estabelecer um nexo da crise com a temporalidade, uma vez que o espaço da experiência foi reduzido pelo repúdio da tradição e o horizonte da espera foi transformado em utopia/ucronia. O nexo entre modernidade e crise apareceu, em seguida, de duas maneiras principais, em cada uma das três figuras históricas brevemente analisadas. Na sociedade moderna, pela nova forma de autocompreensão buscada nas ciências sociais, que reduz a moral a puro fator de ineficácia, e, pela contradição entre a moderna organização da sociedade e o conceito de bem que está na sua origem. No Estado moderno, a relação entre crise e temporalidade foi detectada tanto no paradoxo de uma forma da mais alta racionalidade que é, ao mesmo tempo, o maior impedimento à racionalidade, como na incapacidade de solucionar o conflito entre um conceito de justiça, que

está na base dessa mesma forma da racionalidade, e um conceito de eficácia, que se colocou no centro da sua figura histórica. Finalmente, na raiz da crise das ideologias políticas modernas, o nexó com a temporalidade apareceu tanto na pretensão de suprimir a história como nas simulações de fins sem fim, sob a forma de sociodicéias e de estatodicéias contemporâneas.

Posso agora formular a hipótese. E ela afirma simplesmente que a crise da modernidade na sua forma moderna é, radicalmente e nos seus frutos, uma *crise moral*. A hipótese, certamente, é decepcionante, mas isso não me preocupa, pois até mesmo a decepção que ela provoca pode ser lida como um sintoma da sua veracidade. Com efeito, o simples fato de a moral ter sido relegada, em nosso tempo, como diz Eric Weil, àquela “região de sombras onde sobrevivem as lembranças de antigas discussões e de problemas fora de moda, relembrados por piedade, retomados para serem enfim enterrados definitivamente, ou comemorados nessas cerimônias que têm o nome de cursos de história da filosofia, das idéias ou da evolução das sociedades e que são, numa palavra, ocupações para conservadores de museu”²⁷, confirma, justamente, aquilo que a hipótese sustenta. Mas, em vista da sua verificação, mais uma vez, é importante que nos entendamos sobre o que se entende aqui por crise moral. Num sentido mais imediato, significa que a moral está em crise e, com efeito, este primeiro sentido tem servido de cortina de fumaça para encobrir um sentido mais profundo que diz respeito à crise moral da modernidade. Com efeito, a modernidade moderna nasceu sob o signo da moral posta em crise, pois autor das *Regulae ad directionem ingenii* foi o mesmo a propor que, enquanto não se pudesse produzir o fruto maduro da árvore do conhecimento, se adotasse uma “morale par provision”, que consistia na aceitação provisória dos usos e costumes dominantes nas sociedades. Porém, a moral posta em crise pelo fundador da modernidade moderna tornou-se a questão central para a cultura da Europa a partir do ciclo de pensamento que ficou conhecido como a Ilustração, da qual todos somos herdeiros, queiramos ou não. A ponta de diamante do projeto da Ilustração pode ser resumido na tentativa de refundar a moral em bases *onto-antropológicas*. Tal projeto, como sabemos, encontrou seu acabamento em Immanuel Kant, a maior expressão da idade da crítica. O *Sapere aude!*, a ousadia de usar do próprio entendimento, veio a ser, a partir de então, a tarefa de Sísifo de todos os pretendentes à maturidade da razão absolutamente autônoma e legisladora. Não causa estranheza, portanto, que o traço mais característico da modernidade moderna mostre-se nas pretensas e intermináveis discussões morais da atualidade,

27. Cf. WEIL, E., “Faudra-t-il de nouveau parler de morale?”, *Philosophie et Réalité. Derniers essais et conférences*, Paris, Beauchesne, 1982, 255-278, aqui p. 255.

que se reduzem, como indica acuradamente MacIntyre, ao confronto entre premissas morais incompatíveis, e incomensuráveis, e à expressão de preferências sem critério, incapazes de dar qualquer justificação racional para uma escolha entre as premissas²⁸. De fato, pode-se dizer, para aproveitar a imagem acima sugerida, que os trabalhos de Hércules, antecedente mitológico de uma concepção teleológica da moral centrada na virtude, tornaram-se, na modernidade moderna, a insensata tarefa de Sísifo, imagem paradigmática de uma moral que perdeu o seu fim ao imanentizar no sujeito o fundamento da sua autocompreensão e da sua ação.

Esse grande equívoco ou, para falar a linguagem platônica, esse *prōton pseudos*, essa grande mentira foi posta como princípio e fundamento de uma nova compreensão do mundo e do homem, das relações do homem com o mundo e com os homens, para não falar da relação dos homens com Deus. O mundo deixou de ser compreendido como cosmo e criatura e passou a ser simples material de construção; o homem não é mais *zōōn politikón* e imagem de Deus, mas indivíduo, que se constrói com os cacos parcialmente sensatos que sobraram da ruína do mundo antigo, e se compreende olhando-se num espelho também fragmentado. Não é de modo algum admirável que, depois de semelhante catástrofe, os filhos de Hobbes, que recolheram a herança de Trasímaco da *República* de Platão, compreendam a sociedade como uma coleção de individualidades potencialmente em guerra, tendo passado ao estado civilizado por um hipotético pacto de associação, o qual, por sua vez, precisa de outro hipotético pacto de submissão que o garanta pela força. Não causa nenhum espanto que os modernos realistas da política não sejam mais do que uma caricatura de Cálicles, no *Górgias* platônico, para quem a moral não é senão um instrumento nas mãos dos poderosos ou dos que querem se apoderar do poder. É perfeitamente compreensível que as ideologias políticas da modernidade, todas elas alimentando-se do individualismo e, assim, contribuindo para reforçar o fenômeno que pretendem explicar, precisem metamorfosear-se em sociodiciências e estatodiciências, como tentativas desesperadas de vincular os indivíduos a projetos utópicos condenados a ruir, como o muro de Berlim, sob o implacável peso da história.

As figuras históricas da crise na modernidade moderna não são mais do que expressões da crise moral da modernidade moderna. Crise moral que se revela na insensata pretensão da sociedade de se autocompreender em uma ciência. Não que a ciência seja desprezível, pois, como disse anteriormente, um dos pressupostos da minha exposição é que não se pode chegar a ser

28. A interpretação da Ilustração que damos aqui baseia-se na tese de fundo do livro de A. MACINTYRE, *After Virtue*, anteriormente citado (ver espec. cap. 1 a 6 para a caracterização do projeto da modernidade e das conseqüências do seu fracasso). A chave interpretativa de MacIntyre tem continuidade em outra grande obra intitulada *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988 (*Justiça de quem? Qual racionalidade?*, trad. de Marcelo P. Marques, Col. Filosofia 17, São Paulo, Loyola, 1991). Ver também, do mesmo autor: *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition, being Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh in 1988*, London, Duckworth, 1990.

razoável sem ser racional. Desde os tempos da Academia de Platão, na qual não se entrava sem saber geometria, a ciência ocupou o lugar preeminente que lhe compete na nossa tradição, não porque ela fosse considerada um bem em si, mas porque dava ao homem a indispensável aprendizagem para pensar coerentemente²⁹. A crise revela-se na contradição entre uma organização social calculista, mecanicista e materialista, que só conta com bens contabilizáveis, submetidos à “regra de ouro” da competição e ao dogma da eficácia, e aquilo que a reflexão moral descobre na origem da nossa tradição, a saber, um conceito de bem que se expressa como virtude, isto é, como atualização de uma excelência segundo um fim não redutível ao indivíduo-tal-como-ele-é, mas que o molda, através da moral, para ser tal-como-ele-deve-ser-segundo-o-fim-que-é-o-seu. A crise revela-se, também, na incapacidade de superar a atual forma do Estado, porque os Estados são considerados como indivíduos históricos e, até o momento, incapazes de compreender que “é do interesse do Estado particular trabalhar para a realização de uma organização mundial, em vista de preservar a particularidade moral (ou as particularidades morais) que ele encarna”³⁰. Mas a crise se revela também no conflito entre uma concepção da justiça reduzida exclusivamente às suas formas distributiva e comutativa, submetidas ao critério da eficácia, e uma concepção da justiça de merecimento cujo critério é a excelência³¹. A crise moral da modernidade moderna revela-se, finalmente, nas simulações ideológicas de uma nova, porém patológica, relação entre a espera e a experiência, seja pela tentativa intra-histórica de suprimir a história, seja pela proposta de uma satisfação sem fins e sem fim.

Mas, se a crise da modernidade moderna é uma crise moral, então *será preciso falar de novo em moral*, não como se fala nas disputas pseudomorais contemporâneas, mas como se falava, por exemplo, nos tempos em que Sócrates fez a filosofia descer do céu sobre a terra, situando-a nas cidades, introduzindo-a nas casas e obrigando-a a considerar a vida e a moral, o bem e o mal³². Será preciso falar de novo em moral, para que se recupere o conceito de virtude que está na origem da nossa tradição de modernidade e que foi transformado em um conceito intimista, relegado ao reduzido elenco dos deveres de estado, a partir do grande equívoco da modernidade moderna³³. Será preciso falar de novo em moral, para que a discussão sobre a moral seja, acima de tudo, uma discussão moral.

Se a minha hipótese mostrou-se consistente, então eu terei avançado aqui um pouco mais na explicitação de uma tese que me acompanha há alguns anos, e que expressei no final de um

29. Sobre isso ver WEIL, E., “La science et la civilisation moderne ou le sens de l’insensé”, *Essais et Conférences*, I, Paris, Plon, 1970, p. 268-296.

30. Cf. WEIL, E., *Filosofia Política*, op. cit., p. 299. Ver todo o desenvolvimento desta tese nas p. 299-320.

31. Sobre o conceito de justiça de merecimento ver principalmente os primeiros capítulos de MACINTYRE, A., *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, op. cit., pp. 23-160.

32. Cf. M. T. CÍCERO, *Tusc.* V, 4, 10.

33. Ver maiores desenvolvimentos dessa questão em: LIMA VAZ, H. C., *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*, Col. Filosofia 8, São Paulo, Loyola, 1988, e, do mesmo autor, *Antropologia Filosófica I*, Col. Filosofia 15, São Paulo, Loyola, 1991.

pequeno texto sobre "A dimensão ética do homem". Citando a sua conclusão, concluo: "Nós que somos na realidade pós-antigos, se nos dispuséssemos a retomar a discussão moral em vez de seguir alimentando as disputas morais nas quais cada um presta ao outro a metade mouca dos seus ouvidos, talvez concluíssemos, surpreendentemente, que o abismo cavado nesses últimos séculos entre o discurso sobre o ser e o discurso sobre o dever ser não está inscrito na natureza das coisas morais e não é mais que o produto de uma cultura. Mas para isso teríamos de completar aquela que foi chamada de segunda revolução copernicana do pensamento kantiano"³⁴.

34. Cf. PERINE, M., "A dimensão ética do homem", *Síntese Nova Fase*, v. 15 n. 43 (1988):23-37, aqui p. 36. Sobre a "segunda revolução copernicana do pensamento kantiano" ver o meu livro *Filosofia e Violência. Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*, Col. Filosofia 6, São Paulo, Loyola, 1987.

Endereço do autor:

Av. Cristiano Guimarães, 2127

31720-300 — Belo Horizonte — MG