

## O PROBLEMA DA VIOLÊNCIA E A CRISE ÉTICA DE NOSSOS DIAS

Zeferino Rocha  
UNICAP

### *Introdução*

**A** proposta do presente trabalho<sup>1</sup> é refletir sobre a natureza e as principais manifestações da violência e sua articulação com as vicissitudes da crise ética de nossos dias. Esta crise, que se situa entre as ilusões da Modernidade e as desilusões da Pós-modernidade, mostra, de modo angustiante, como a violência que ameaça hoje a sobrevivência da humanidade é, em última análise, uma consequência do niilismo e da falta de sentido que marcam o *Zeitgeist* de nossa cultura contemporânea.

Para introduzir a temática, vou lembrar, nas suas linhas essenciais, o mito que Platão colocou na boca de Protágoras, em um diálogo que tem o nome do mesmo Protágoras. Por que começar recorrendo a um mito? Porque o mito “nos leva a pensar” e ajuda a ver o essencial.

---

<sup>1</sup> O presente trabalho foi apresentado e discutido na Universidade Católica de Pernambuco, em 28 de maio de 1998, por ocasião do I Ciclo de Palestras sobre Ética e Direitos Cívicos, Sociais e Econômicos.

## O Mito de Protágoras

*“Foi no tempo em que os deuses existiam, mas não existiam ainda as raças dos mortais. Chegado que foi o tempo em que o destino chamou-as à existência, os deuses modelaram-nas com uma mistura de terra e fogo e, desejando apresentá-las à luz do dia, ordenaram que Prometeu e Epimeteu dotassem-nas com as qualidades e habilidades que lhes fossem oportunas.*

*Epimeteu pediu a Prometeu para trabalhar sozinho dizendo-lhe: ‘Quando o trabalho tiver sido feito, a ti a tarefa de controlá-lo’. Obtido o consentimento, ele começou a distribuição. A algumas raças deu a força sem a velocidade. Às mais fracas deu a velocidade. A umas deu garras (para atacar e se defender), e aos animais de pequeno porte deu asas para fugir, ou um abrigo debaixo da terra, onde se proteger. As que tinham grande porte, já encontravam nisto a sua proteção. Ele procurava, assim, igualar as chances durante a distribuição e se precavia para que nenhuma raça viesse a perecer.*

*Mas, Epimeteu não era providente, e depois que esbanjou o tesouro das qualidades com os seres privados de razão, notou que a espécie humana ficara desguarnecida.*

*Ficou, então, preocupado sem saber o que fazer. Neste ínterim, chegou Prometeu para controlar a distribuição, e notou que, sob todos os aspectos, os outros animais estavam devidamente protegidos, mas o homem ficara nu, descalço, desprotegido contra o frio e sem armas para se defender.*

*Preocupado em encontrar um meio para salvar a espécie humana, Prometeu roubou, dos deuses Hefesto e Atená, a sabedoria prática e o fogo (porque sem o fogo não seria possível utilizar a sabedoria prática). Assim fazendo, deu à raça humana um dom divino, pelo qual os homens adquiriram a inteligência que aplicava às necessidades da vida.*

*Mas os homens não tinham a arte de administrar as cidades. Esta encontrava-se na morada de Zeus, e Prometeu não podia penetrar na Acrópolis, porque era protegida por guardas muito temíveis.*

*Tendo recebido o Dom divino, o homem foi o primeiro dos animais a acreditar nas divindades e a construir altares e imagens dos deuses. Em seguida, apressou-se em articular artisticamente o som da voz e as partes do discurso. As casas, as vestes, os calçados, as cobertas, os frutos colhidos da terra tornaram-se suas invenções.*

*No início, os homens viviam dispersos, pois não haviam as cidades. Por esta razão eram devorados pelos animais selvagens que eram mais fortes do que eles. [...] Para se defenderem, os homens procuraram agrupar-se e fundaram as cidades. Todavia, como não sabiam administrá-las, cometeram injustiças uns contra os outros e, dispersos novamente em todas as direções, foram facilmente destruídos.*

*Então Zeus, temendo que a espécie humana pudesse desaparecer completamente, mandou Hermes levar-lhe os sentimentos do respeito e da justiça, como organizadores das cidades e como vínculos através dos quais se unissem as amizades.*

*Hermes perguntou a Zeus de que modo deveria distribuir esses sentimentos. 'Devo distribuí-los do mesmo modo como foram distribuídas as artes especializadas?', perguntou ele. As artes especializadas foram distribuídas de tal modo que um indivíduo especialista em medicina era bastante para atender a um grande número de pessoas que não eram especialistas. E assim foi feito com as demais profissões.*

*Hermes, então, perguntou se devia distribuir os sentimentos do respeito e da justiça somente a algumas pessoas especializadas, ou se o devia fazer indistintamente a todos?. 'A todos indistintamente', respondeu Zeus, 'pois as cidades não podem existir se apenas um pequeno número participar desses sentimentos'. Além disso, ordenou Zeus: 'Edita, em meu nome, uma lei, segundo a qual deve-se condenar à morte, como uma doença para o corpo social, todo aquele que não for capaz de participar dos sentimentos do respeito e da justiça!'"<sup>2</sup>*

Até aqui o mito

### **Objetivo e roteiro do trabalho**

Em uma linguagem simbólica, esse mito nos faz pensar que, sem as referências éticas do respeito e da justiça, a violência é incontrollável e torna impossível toda e qualquer experiência de vida política. É preciso não esquecer que, para os gregos, não havia política sem ética, nem ética sem metafísica. No mito de Platão, eu encontro, portanto, minha hipótese fundamental de trabalho. Mas, por se tratar de um tema tão vasto e complexo, vejo-me na necessidade de precisar o seu objetivo e o roteiro que me proponho seguir para alcançá-lo.

No contexto de uma reflexão sobre a natureza da violência e sobre a crise ética de nossos dias, vou tentar mostrar como a violência, que ameaça a sobrevivência da humanidade, é, em última análise, o resultado do niilismo ético que marca o *Zeitgeist* da nossa cultura contemporânea. Dominada pela violência, qualquer civilização é condenada à barbárie. Assim aconteceu no passado. Assim pode estar acontecendo hoje também. Mas hoje os bárbaros não se encontram fora das fronteiras do mundo civilizado: estão dentro dos muros, pois se encontram no meio daqueles que são os responsáveis pelo destino de nossa história.

Definido o objetivo, vou descrever a trajetória do percurso que vou seguir. Dividirei o trabalho em duas partes.

A primeira parte dedicarei à questão da violência, dando especial atenção ao estudo de sua natureza e de suas principais manifestações, e

---

<sup>2</sup> PLATÃO, *Protágoras*, 320c-322e. Tradução livre feita a partir do texto de Léon Robin. Cf. LÉON ROBIN, *Platon. Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1950, pp. 88-91.

desenvolverei esta parte em dois registros de reflexões complementares: o registro da reflexão filosófica e o registro da reflexão psicanalítica. Na abordagem psicanalítica, vou me fundamentar, de modo particular, naquilo que a metapsicologia freudiana ensina sobre a pulsão de destruição, enquanto manifestação da pulsão de morte; veremos se esta pulsão de destruição ajuda a decifrar o enigma da violência, tal qual ela se manifesta em nossa cultura atual.

As reflexões que me proponho fazer sobre a violência têm como referencial teórico os trabalhos de alguns filósofos da cultura, tais como Hannah Arendt e Eric Weil, bem como os textos de Freud sobre a violência, principalmente aqueles nos quais o mestre de Viena, identificando violência e poder, parece ver na violência o fundamento da vida social e da cultura.

A segunda parte é consagrada à questão da crise ética de nossos dias, e vou abordá-la tentando mostrar de que modo, entre o Cila da Modernidade e o Charibdis da Pós-Modernidade, a ética está soçobrando em um novo estreito de Messina que é o mundo em que vivemos, deixando-nos num verdadeiro *desamparo racional* e perplexos diante do cinismo de uma “razão instrumental” regida unicamente pela ética do consumo e do lucro e prisioneira do utilitarismo que nos condena ao mais descabido individualismo.

Na conclusão, vou comparar a crise atual dos valores éticos com uma crise análoga vivida pelos cidadãos atenienses por ocasião daquilo que se convencionou chamar de “modernidade grega”<sup>3</sup>. Refiro-me à crise dos valores éticos criada pela “razão cínica” dos sofistas no século V a.C., e o desafio que ela significou para os grandes pensadores da Grécia clássica no sentido de elaborar uma ciência do *ethos*. Foi a este desafio que responderam Sócrates, Platão e Aristóteles, estabelecendo os fundamentos metafísicos da ciência da ética, a qual orientou o pensamento ocidental na sucessão do primeiro ciclo histórico das modernidades durante toda a Antiguidade e a Idade Média, até ser posta em questão, a partir dos séculos XVII e XVIII, pela Modernidade da *Aufklärung*, e pela Pós-Modernidade contemporânea<sup>4</sup>.

Na ciência do *ethos* elaborada pela Razão Clássica esconde-se uma sabedoria — a sabedoria antiga dos mestres que tinham o gosto do essencial —, e nada nos impede de perguntar se esta sabedoria ainda tem algo a nos dizer hoje, a fim de não sucumbirmos à tentação de desespero a que estamos sujeitos, quando a violência, como uma das figuras mais signi-

<sup>3</sup> HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Sentido e não-sentido na crise da modernidade, Síntese Nova Fase*, v. 21, n. 64 (1994) 9.

<sup>4</sup> Sobre este primeiro ciclo das modernidades, cf. HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura*, São Paulo, Loyola, 1997, pp. 223-234

ficativas de um mundo em que prevalece o absurdo do não-sentido, parece destruir as nossas perspectivas de amanhã e de futuro.

Talvez a muitos pareça anacrônico que eu venha perguntar hoje se a sabedoria antiga ainda tem algo a nos dizer, principalmente quando a noção de progresso, que marca nossa cultura, convida-nos a olhar sempre para o futuro. Mas é precisamente esta promissora visão de futuro, supostamente garantida pela revolução tecnocientífica da Modernidade, que vem sendo atualmente questionada. Parece que, com o avanço da ciência, o futuro perdeu aquela aura de esperança que tinha antes e que nos levava a olhá-lo com confiança, pois ele era sempre um anunciador de novidades e uma parcela do tempo na qual nos era dado esperar sempre dias melhores e esperar, até mesmo, como diria Heráclito de Éfeso, o inesperado<sup>5</sup>.

No momento em que o homem moderno, com o extraordinário poder da ciência e da técnica, pode decidir que não haja mais futuro, este deixou de representar, para muitas pessoas de nossa geração, uma mensagem de esperança e tornou-se uma ameaça de destruição. Já se disse que a geração atual é uma geração que, de forma alguma, está segura de ter um futuro<sup>6</sup>.

O nosso futuro foi simbolizado por Spender como uma “bomba-relógio,” cujo tique-taque podemos ouvir em nosso presente, deixando-nos num estado contínuo de apreensão e de angústia<sup>7</sup>. Quando sabemos que uma pane de computador pode hoje desencadear uma guerra nuclear, e que tanto os Estados Unidos quanto a Rússia ainda conservam seus mísseis direcionados uns contra os outros, a metáfora da bomba-relógio deixa de ser uma pura e simples metáfora e passa a nos ameaçar como uma realidade possível, na qual preferimos não pensar para poder continuar dormindo sossegados e com tranquilidade.

Mas para que não se pense que sou dominado por um pessimismo doentio, apresso-me em dizer que, para mim, a crise ética de nosso tempo não significa que somos prisioneiros de uma noite sem amanhecer: significa, sobretudo, uma crise de esperança, se formos capazes de enfrentar seu desafio e repensar um novo *ethos* para nossa civilização, tentando responder aos desafios das novas exigências que lhe vêm sendo feitas.

Estas as reflexões introdutórias que desejava fazer para definir o objetivo e o roteiro do trabalho. Passo, agora, a desenvolver a sua primeira parte, destinada à questão da violência.

---

<sup>5</sup> Cf. HERÁCLITO DE ÉFESO, *Fragmento*, n. 18.

<sup>6</sup> Cf. HANNAH ARENDT, *Sobre a violência*, Tradução e ensaio crítico de André Duarte, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994, p. 22.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

## Primeira parte

### *O problema da violência*

#### Uma questão de sempre

A violência não é uma questão de ontem, de hoje ou de amanhã, mas uma questão de sempre, porque sempre existiu, existe e existirá entre os homens. Desde as origens, desde o momento em que Caim matou Abel, a violência nos persegue e ameaça com a persistência de uma sombra. Creio que, em última análise, esta sombra pode metafisicamente ser articulada tanto ao não-ser que habita o nosso ser finito quanto, sobretudo, ao fato de ter o homem entrado no mundo livre e indeterminado. Sua essência lhe foi dada, mas a existência é ele quem deve construí-la. O animal, porque nasceu feito, não corre o risco de extraviar-se ou de perder-se nos caminhos que lhe foram traçados pela Natureza. O homem, por ter nascido livre, corre esse risco. A violência, como veremos logo mais, é uma das errâncias do desejo e da liberdade.

Habitado pelas tendências de uma força pulsional que, segundo Freud, tanto pode estar a serviço da vida e do amor (*Lebens und Liebeskraft*) quanto a serviço da morte (*Todeskraft*), o homem traz inata, no mais íntimo de si mesmo, a capacidade criadora que dele faz, enquanto ser de razão, um auxiliar do Criador na obra da criação, bem como as tendências destrutivas que o tornam igualmente capaz de destruir estupidamente aquilo que ele próprio construiu e edificou. As obras de arte que a genialidade humana criou para desafiar os séculos, como monumentos de beleza mais perene do que o bronze (*aere perennius*), podem, em alguns segundos, ser destruídas pela fúria da razão enlouquecida, quando o homem deixa dominar-se pelas suas tendências destruidoras.

#### Para uma definição da violência

Mas em que consiste a violência? Por mais incrível que pareça, não é fácil responder a esta questão. O conceito de violência é do número daqueles que todos sabemos o que significa, mas que, quando queremos defini-lo, encontramos dificuldades, sobretudo se quisermos dar-lhe uma definição que o especifique e distinga dos demais conceitos que lhe são semelhantes.

Os autores, filósofos e psicanalistas, que estudam o fenômeno da violência falam a seu respeito nos mais variados contextos e, em cada um deles, a violência parece ter uma acepção semântica diferente, o que não facilita a tarefa de dizer o que ela significa<sup>8</sup>. A velha lógica formal ensina que um conceito, quanto mais ganha em extensão, tanto mais perde em compreensão. É o caso da violência. Para o objetivo que me proponho, mais importante do que querer definir a sua essência, é analisar as formas com as quais ela se manifesta em nossa cultura. É da análise dessas formas que vamos ver se podemos encontrar um meio de qualificar a violência humana e distingui-la de seus conceitos afins.

### **A violência, uma força de transgressão**

Os filósofos gregos relacionaram a violência com a transgressão das medidas e do “justo meio” (*métron*), estabelecidos pela razão como parâmetros da virtude em geral, e da justiça em particular. Para eles, os homens mais violentos eram os *hybristai*, porque estes eram os transgressores do *métron*, os transgressores da medida. O oposto do homem violento era o homem *kósmios*, vale dizer, o homem que vivia em harmonia com o mundo da natureza e com o mundo da cidade. Assegurar, na cidade, uma ordem análoga à ordem que reinava no *Kosmos* era o objetivo da ética, como ciência do *ethos*.

### **A violência, o negativo da razão**

Por causa do primado que a razão teve no pensamento e, sobretudo, na ética dos gregos, primado este que tanto marcou a nossa cultura ocidental, alguns filósofos mais recentes quiseram definir a violência como o “negativo” da razão, ou ainda “como o outro absoluto da razão”. Nesta perspectiva, Eric Weil vê na violência uma recusa inapelável da razão, e não algo que pode vir a ser inserido no universo racional. Violência e irracionalidade quase se tornam sinônimos.

Mas, o homem é um *animal racional*, portanto não pode nem deve ser definido apenas pela razão, porque ele é também instinto e animalidade. Assim sendo, tanto a razão quanto a irracionalidade são possibilidades humanas. Edgar Morin diria: o homem, na totalidade de seu enigma,

---

<sup>8</sup> Sobretudo os psicanalistas freqüentemente a empregam numa acepção que muito se afasta do sentido comum. Fala-se, nos meios psicanalíticos, de violência da sexualidade, de violência da linguagem e do discurso, de violência das fantasias, de violência na relação com o outro, de violência da interpretação, e assim por diante

é *sapiens* e *demens*<sup>9</sup>. O homem tanto pode agir racionalmente quanto pode agir de modo inteiramente instintivo e irracional. Ele pode optar pela razão, mas, mesmo assim, depois de ter optado pela razão, pode agir de modo violento e irracional. A violência, portanto, é sempre uma possibilidade humana, e nenhum homem pode dizer que dela é imune.

O homem distingue-se dos outros animais porque é o único entre os animais que pode empregar a linguagem para exprimir seus desejos e para dizer não ao que lhe sugere a razão. O desejo do homem pode ser o desejo do que não é legítimo nem razoável, vale dizer, pode ser *o desejo da violência*. Daí porque toda filosofia digna deste nome tem de se confrontar com o problema da violência.

Todavia, identificar a violência com a parte irracional e instintiva do homem não esclarece sua natureza, nem muitas de suas manifestações, e pode prestar-se a grandes mal-entendidos. Se a violência é o negativo da razão ou o “outro absoluto da razão,” como explicar, por exemplo, a “violência premeditada”, que é, sem dúvida, uma de suas modalidades mais enigmáticas? Na violência premeditada temos um ato planejado e calculado com frieza, e esse cálculo supõe o exercício da razão. Portanto, a violência premeditada é um ato violento que é, ao mesmo tempo, um ato racional, pois ela usa a razão para conseguir seus objetivos. Portanto, ao menos na violência premeditada, a violência não é o outro absoluto da razão.

### **Violência e agressividade instintiva**

A este respeito, é muito pertinente a análise de Jurandir Freire Costa, quando, em seu excelente livro *Violência e Psicanálise*, mostra que não se deve identificar a violência humana com a agressividade instintiva dos animais, nem se deve buscar na irracionalidade o segredo da violência<sup>10</sup>.

Na violência, o homem não é apenas arrastado por um instinto que não pode controlar. Na verdade, e propriamente falando, não existe um instinto da violência. O que existe é, no plano biológico, um instinto agressivo tanto no homem quanto no animal, e, no plano psíquico,

---

<sup>9</sup> EDGAR MORIN, *Ciência com consciência*, Tradução de Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2000.

<sup>10</sup> JURANDIR FREIRE COSTA, *Psicanálise e violência*, Rio de Janeiro, Graal, 1986. Até onde é do meu conhecimento, este é o trabalho mais completo e o mais rico em sugestões para um estudo mais aprofundado do conceito psicanalítico de violência numa abordagem teórico-clínica. A ele remeto o leitor para mais esclarecimentos, pois a ele devo as principais idéias desenvolvidas na primeira parte deste meu trabalho.

moções pulsionais que podem ser manipuladas pelo homem tanto para fins pacíficos quanto para fins destrutivos.

Para que o ato humano seja violento, necessário se faz que seja movido pelo desejo e tenha uma finalidade destrutiva. Este desejo de destruição, como os demais atos psíquicos, pode ser consciente ou inconsciente, voluntário ou involuntário, racional ou irracional. Por isso, a violência pode ser também racional ou irracional, voluntária ou involuntária, consciente ou inconsciente. É *o desejo de destruição* que distingue a violência da agressividade instintiva ou dos fenômenos de agressão e de brutalidade.

O animal torna-se agressivo quando precisa defender seu território ou caçar para sobreviver, mas o animal não mata pelo prazer de matar. Ele mata para satisfazer uma necessidade de sobrevivência biológica. Ele não mata pelo desejo de destruir sua vítima, simplesmente porque ele *não deseja*. O que o move não é o desejo, mas a necessidade.

Portanto, é *o desejo de destruição* que dá à ação agressiva sua significação verdadeiramente *violenta*. Por isso, propriamente falando, só pode existir violência no contexto das ações e interações humanas que são movidas pelo desejo e quando este desejo veicula intenções de destruição<sup>11</sup>.

Quando o desejo de destruição está ausente, por mais agressiva que seja a ação, ela não é considerada uma ação violenta. Nenhum paciente que se submete aos sofrimentos de uma cirurgia sente-se violentado pelo seu cirurgião, a não ser que o seja contra sua vontade. Muito pelo contrário, o recém-operado, que sofre as conseqüências de ter seu corpo recortado pelo cirurgião, a ele se sente afetivamente muito ligado e profundamente agradecido.

Além do mais, como lembra Jurandir Costa, comparar e, pior ainda, identificar a violência com a agressividade instintiva é, de um certo modo, camuflar seu impacto social e negar sua dimensão ética. Quando equiparada ao instinto, a violência termina sendo banalizada. Se o homem é violento porque é instintivamente agressivo e carrega este estigma como um destino biológico, termina-se admitindo a inelutabilidade da violência. Nada se pode fazer contra ela porque se trata de um destino biológico do homem. O que nos resta é apenas curvar-nos diante do seu enigma e de sua inelutabilidade, porque contra ela nada se pode fazer.

Desejar libertar a humanidade do flagelo da violência (note-se que estou me referindo ao flagelo, à epidemia e ao alastramento da violên-

---

<sup>11</sup> Quando falamos de violência da Natureza, estamos empregando a palavra num sentido analógico. O mesmo se deveria dizer quando falamos de *violência instintiva dos animais*. Como mostrou Jurandir Costa, no livro citado, é *o desejo de destruição que dá ao ato agressivo sua significação violenta*.

cia) não é um desejo impossível, é um desafio que poderia ser vencido se todos nós, e particularmente aqueles que nos governam, fôssemos dignos do nome de homens.

## **Violência e Cultura**

Certos autores (inclusive Freud) elaboraram uma teoria da cultura, na qual a violência tem um papel de destaque. Semelhantes teorias, querendo ou não, terminam fazendo a apologia da violência. E isto acontece freqüentemente quando se identifica violência e poder e se dá um lugar de destaque ao poder como fundamento da cultura. Não dispondo do tempo que me seria preciso para tratar aqui desta questão em toda sua amplitude e complexidade, limitar-me-ei a fazer algumas rápidas considerações sobre o que Freud e Hannah Arendt nos dizem sobre violência e poder.

Começemos com Freud.

### **Freud e a Violência**

Há uma certa ambigüidade nos textos em que Freud aborda o problema da violência, porque às vezes ele deixa entender que a violência traduz o lado instintivo e animal do homem, às vezes ele a identifica com o poder, e às vezes ele não só acredita, mas espera que a violência venha a ser domesticada pela razão e possa trabalhar pela causa da paz da humanidade. Dir-se-ia que Freud nunca deixou de ver a violência como a expressão quase natural do lado instintivo e irracional do homem, mas, doutro lado, sempre acreditou que isso não impedia que esta mesma violência pudesse ser empregada como instrumento para garantir o direito e a justiça e salvaguardar a possibilidade da paz. Esclareçamos um pouco esta ambigüidade.

Para Freud, nada mais natural que correlacionar a violência com o lado instintivamente agressivo do homem, pois isto é apenas um corolário daquela sua tese que vê no homem um ser de pulsão antes de se tornar um ser de razão. E a pulsão é uma força que pode estar tanto a serviço da vida quanto a serviço da morte e da destruição. Mais ainda, o homem, na sua essência mais íntima, é um ser instintivamente agressivo. No interior de cada um de nós, acredita Freud, dorme uma fera, que um nada qualquer pode despertar. Foi porque fez sua a tese de Hobbes de que “o homem é um lobo para o homem (*homo homini lupus*)” que Freud viu no homem “um inimigo virtual da cultura”<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> SIGMUND FREUD, *O futuro de uma ilusão* (1927), ESB, vol. IX, p. 141.

Num artigo escrito em 1915, durante a primeira grande guerra mundial, ele deixa falar sua profunda desilusão por causa do comportamento incivilizado dos homens durante a guerra. Mas, no final do artigo, comenta que a desilusão era talvez injustificada, porque os homens, ao cometerem as atrocidades da guerra, não caíram tão baixo quanto se imaginou, simplesmente porque nunca estiveram muito mais alto. Nossa aptidão cultural (*Kultureignung*) é fruto do controle que podemos exercer sobre as tendências destrutivas, mas a cultura jamais conseguirá extirpar tais tendências.

Esta concepção da violência como uma força instintiva e irracional está na base da *interpretação freudiana da cultura*. Para ele, a cultura deve proteger o homem contra as ameaças da natureza e contra a violência dos outros homens. Primeiro, contra as ameaças da natureza: “Com suas forças — escreve ele no *Futuro de uma Ilusão* —, a natureza levanta-se contra nós, sublime, cruel, inexorável; desse modo ela nos recorda nossa fraqueza, nosso desamparo, aos quais esperamos subtrair-nos graças ao trabalho da cultura”<sup>13</sup>; mas ela deve também dominar as outras fontes dos sofrimentos que ameaçam o homem e que se ligam seja à precariedade do corpo (doenças e morte), seja às que decorrem da relação com os outros homens (desamparo social e moral).

Para tanto, a cultura tem de coibir “os desejos primitivos mais fortes e mais tenazes da humanidade”; e entre esses desejos Freud coloca a violência sob a forma do assassinato. “De fato, o homem é tentado de satisfazer sua necessidade de agressão sobre seu próximo, de explorar seu trabalho sem recompensa, de apropriar-se de seus bens, de humilhá-lo, infligir-lhe sofrimentos, martirizá-lo, matá-lo. *Homo homini lupus*”<sup>14</sup>.

Daí a ênfase dada por Freud, na sua interpretação da cultura, à noção de *Kulturversagung* (frustração cultural). Esta frustração é inevitável, em virtude da renúncia pulsional que a cultura deve impor às moções anticulturais e anti-sociais do homem; caso contrário elas tornariam impossível a vida social.

## **Violência e Poder**

No texto *Warum Krieg?* (Por que a Guerra?), publicado em 1933 em resposta a uma carta do grande físico Albert Einstein — que lhe perguntara: “Como se pode explicar o entusiasmo que a guerra desperta nos homens, de tal modo que muitos sejam capazes de sacrificar suas próprias vidas?” — Freud, antes de se deter numa explicação psicaná-

<sup>13</sup> IDEM, *O mal-estar na cultura*. (1930). ESB, vol. XXI, p. 111.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 133.

lítica da violência, aborda sucintamente o problema de sua relação com o poder na gênese do Direito. E valendo-se da reconstrução do mito da morte do pai primitivo, feita em 1913 no capítulo quarto de *Totem e Tabu*, ele defende que, nos tempos primitivos, a violência se identificava com o poder, pois era ela que resolvia os conflitos de interesse entre os homens.

Na horda primitiva, o *Urvater* (o pai primitivo) era Todo-poderoso e fazia valer este seu poder pela violência, pois, para se livrar da rivalidade dos filhos diante das mulheres da horda, ele os castrava. Assim descrito, o Pai primitivo era um autêntico tirano. Ora, a tirania é uma *forma perversa de poder* que só se sustenta pela violência. Para que um só possa mandar em muitos, necessário se faz o uso da violência.

Mais tarde, a força bruta dos músculos cedeu lugar à força das armas, mas eram ainda os mais fortes que subjugavam e matavam os mais fracos. Para fazer valer o Direito, mesmo depois que a força do indivíduo foi substituída pela força da comunidade como sujeito do Direito, a comunidade não podia abrir mão da violência, pois esta se encontra na origem da cultura e, sem ela, a cultura não se mantinha.

Se Freud, como parece, identifica poder e violência, não é de estranhar que ele tenha feito da violência um fato fundamental da cultura, pois quando se identifica poder e violência, esta termina sendo o árbitro último dos negócios e das discórdias humanas.

Freud acreditava também que se a pulsão de morte, que trabalha silenciosamente no interior de cada um de nós, não se manifestasse no clamor da guerra e da violência exterior, terminaria destruindo o Ego. Haveria, portanto, uma justificação biológica para essas tendências agressivas. Inútil querer abafar o seu clamor. Para Freud, a única maneira de combater a violência e de evitar a guerra é favorecer os vínculos afetivos da comunidade humana e intensificá-los através de sentimentos comunitários<sup>15</sup>.

Mas, será que se pode identificar poder e violência? Hannah Arendt responde categoricamente: não! Poder e violência só se identificam quando as relações de poder são traduzidas pela linguagem da força e da dominação. Neste contexto, poder, força, violência, autoridade são conceitos sinônimos. A tirania é a mais violenta forma de governo, porque, para que um só possa mandar sobre muitos, tem de lançar mão

---

<sup>15</sup> Freud sugeriu também, embora considerando meio utópica sua sugestão, que uma maneira eficaz para evitar a guerra talvez fosse incentivar a educação de uma camada superior da humanidade, camada de líderes que tivesse subordinado sua vida pulsional “à ditadura [sic!] da razão” (*Diktatur der Vernunft*). Cf. *Warum Krieg?* (1933), Studienausgabe. Band IX, p. 284. Trad. brasileira, vol. XXII, p. 256.

da violência. Mas qualquer forma de governo, na qual quem detém o poder se propõe como objetivo mandar sobre as demais pessoas, será necessariamente violenta. *Violência e poder não só não se identificam, mas são conceitos opostos, e onde maior for a violência menor será o poder e vice-versa.*

Para fundamentar a noção de poder, Hannah Arendt lembra a visão aristotélica do homem como um animal político (ζῷον πολιτικόν) e como ser de linguagem (ζῷον λόγον ἔχον). O homem é essencialmente um ser político e se faz presente na *pólis* através de sua ação e de seu discurso. Por ser constituída por pessoas que agem e que falam, a comunidade humana é que detém o poder, poder este que pode ser delegado e dividido entre aqueles que têm a função de governar.

Para que, no exercício do poder, o emprego da força ou da violência seja legítimo, necessário se faz que seja regido pela *equidade da justiça*. Em algumas situações, a violência pode ser o único meio para reequilibrar a balança da justiça. Ninguém duvida da legitimidade da violência, quando esta é empregada em legítima defesa. Mas, na vida política, só um poder legítimo é capaz de justificar o uso da violência como instrumento para a obtenção de determinados fins. A violência, portanto, tem um caráter instrumental. *Ela não se justifica em si mesma, nem por si mesma.* Enquanto instrumento, legitimado pela equidade da justiça, ela pode ser justificável para a obtenção de *fins imediatos*, pois a longo prazo ninguém pode prever as conseqüências de seus atos, muito menos de seus atos violentos.

Mas, quando permanente, a violência destrói o poder. E quando destrói o poder para se manter no controle e no comando, instaura o terror. O grande perigo da violência, mesmo quando justificada, é que, ao ser utilizada, seus meios freqüentemente sobrepujam os fins. É uma ilusão pensar que a violência pode melhorar o mundo. Como o disse muito bem Hannah Arendt: a violência pode mudar o mundo, mas para fazê-lo mais violento. O que une os homens em torno do poder constituído em si mesmo como um fim, e não apenas como um meio para a obtenção de um fim, é a certeza de que eles possuem interesses comuns e universalizáveis.

São esses interesses que constituem as regras comuns do jogo da convivência pacífica. Ninguém pode participar de um jogo sem aceitar suas regras. Os jogadores podem, em determinados momentos, querer mudar as regras do jogo, e surgem então os movimentos revolucionários. Alguns podem querer desobedecer a tal ou tal regra, cometendo, assim, infrações e delitos e, por causa disso, podem ser punidos. O que não se pode é não aceitar as regras do jogo e querer permanecer no jogo. Em resumo, não se pode identificar poder com violência.

## Por que tanta violência?

Por que o nosso mundo está se tornando cada vez mais violento? Eis uma pergunta com a qual temos de nos confrontar, porque algo de essencial está desaparecendo do universo simbólico dos nossos valores para que o mundo esteja se tornando assim tão violento. Num mundo em que adolescentes tornam-se assassinos; num mundo em que jovens de famílias ricas (que tudo tiveram para serem bem educados) encontram prazer no ato de deliberadamente queimar um pobre índio que, no silêncio da noite, dorme tranqüilo em um banco de praça de uma de nossas grandes cidades; num mundo em que a justiça inocenta esses jovens de intenção dolosa, decidindo que o ocorrido foi uma fatalidade; num mundo em que até crianças fuzilam seus colegas e professores, quase como se estivessem simplesmente acionando os botões de seus jogos de videogame; num mundo onde tudo isso acontece, alguma coisa de essencial está se perdendo, ou já se perdeu, no universo simbólico dos valores, valores sem os quais a cultura não se mantém, e isso nos deixa perplexos.

Para que adolescentes e crianças sejam capazes de cometer ações assassinas, necessário se faz que tenham sido habituados a viver segundo um estilo de vida inteiramente vazio de referências éticas, estilo este que os leva, entre outras coisas, a olhar para os pobres e infelizes como escórias da sociedade, como objetos desprovidos de todo e qualquer valor ou significado humano.

No mundo de hoje, crianças e adolescentes matam porque vêm seus heróis, seus “ideais de ego”, exaltados e glorificados pela mídia, sobretudo televisiva, em “figuras exterminadoras” que não têm o mínimo respeito pela vida humana e olham o homem como um simples objeto descartável que pode ser destruído pelos motivos mais fúteis e inacreditáveis. Esses “heróis” com os quais se identificam nossas crianças, adolescentes e, até mesmo, adultos, são pessoas que, parodiando o escritor italiano Alberto Bevilacqua, eu diria que são “*abitati dal nulla*”<sup>16</sup>, vale dizer, são pessoas habitadas pelo *nada*, pois é preciso ser habitado pelo nada para encontrar satisfação no prazer de destruir e de aniquilar a vida humana.

Portanto, uma primeira resposta para a pergunta que nos fizemos poderia ser esta: *o mundo está se tornando cada vez mais violento porque os homens, em grande número, estão cada vez mais se tornando habitados pelo nada*. A violência que a todos hoje ameaça é apenas um corolário do

---

<sup>16</sup> ALBERTO BEVILACQUA, *Giovani abitati dal nulla*, *Corriere della Sera* (21.08.1994). Citado por GIOVANNI REALE, *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi*, Milano, Raffaello Cortina, 1995, p. 105; tradução brasileira: *O saber dos antigos. Terapia para os tempos atuais*, São Paulo, Loyola, 1999, p. 113.

*nilismo* metafísico e ético que domina o espírito de nosso tempo. Ela é apenas a consequência de uma visão de mundo na qual, tendo sido descartada a fundamentação dos nossos valores éticos e políticos, o que em última análise conta é o poder econômico, e os que detêm este poder cada vez mais se tornam indiferentes à sorte dos infelizes e de todos aqueles que as injustiças sociais marginalizaram da nossa vida em sociedade.

Pois bem, estes infelizes marginalizados, vítimas das injustiças, muitas vezes terminam apelando para a violência para poder suportar o presente, porque para eles perspectivas de futuro não mais existem. Ora, o homem se desespera, quando não tem mais perspectiva de futuro, e, no desespero, tudo se aposta e nada se teme, uma vez que nada se tem a perder. O sofrimento e as privações só são suportáveis quando a esperança de um amanhã sustenta a capacidade de resistência dos que lutam para sobreviver.

## Segunda parte

### *A crise ética de nossos dias*

#### **O Conceito de Crise**

A palavra “crise” pode ser entendida de diversos modos. O que não é de admirar, pois deriva da palavra grega *krisiV*, cujo registro semântico é muito expressivo, uma vez que pode significar conceitos os mais diversos, tais como: distinção, separação, escolha, contestação, interpretação e outros mais. Assim sendo, fala-se de crise na história do desenvolvimento dos indivíduos (crise da adolescência, da menopausa, da velhice), na história das culturas e de todas as formas simbólicas que constituem a cultura (como a ciência, a história, a arte, a moral, a religião).

Geralmente se fala ainda de crise quando se constata que os valores adquiridos ou assimilados, tanto pelo indivíduo na história de seu desenvolvimento pessoal quanto por um determinado *ethos* cultural, precisam ser modificados.

De modo mais geral ainda, fala-se de crise da civilização quando o conjunto de uma civilização questiona sua história e suas tradições diante das exigências do futuro. Assim, a crise pode ser considerada como um *processo histórico* cujo cerne encontra-se na confrontação

dialética entre o que foi sedimentado no passado (como tradição) e o que alimenta as esperanças do futuro (como progresso). Um processo que, assim considerado, faz parte da estrutura temporal do devir da pessoa e da cultura.

Paul Ricoeur, estudando a crise como fenômeno da Modernidade<sup>17</sup>, relaciona *o tempo da experiência* e *o tempo da espera* como modalidades essenciais daquilo que define a consciência histórica. “*Quando o espaço da experiência se restringe por um geral repúdio da tradição e de toda herança [histórica], e o horizonte da espera se retira para um futuro sempre mais vago e indistinto, que passa a ser povoado por utopias ... sem incidências sobre o curso efetivo da história, então a tensão entre experiência e espera torna-se ruptura, cisma*”<sup>18</sup> e surgem as crises históricas e culturais.

Que isto nos baste para definir o que entendemos por crise quando nos dispomos a refletir sobre a crise ética de nossos dias. A ética entra em crise quando as particularidades do seu *ethos* não encontram mais uma sustentação teórica, ou uma justificação racional, na tradição que as legitima.

Partimos da hipótese de que a crise ética de nossos dias situa-se entre as ilusões da Modernidade e as desilusões da Pós-modernidade<sup>19</sup>. Por isso, vamos tentar esclarecer o que entendemos por Modernidade, pois este conceito hoje é utilizado em sentidos tão diversos que, querendo tudo dizer, termina dizendo quase nada. Necessário se faz precisar que vamos abordar o estudo da Modernidade na sua dimensão filosófica.

## O conceito filosófico de Modernidade

Henrique Vaz, levando em consideração a etimologia da palavra Modernidade, que tem como raiz o advérbio latino *modo* (que significa “recentemente”, “nesse momento” etc.), esclarece que o conceito de *modernidade*<sup>20</sup> pode ser definido *como uma forma típica de leitura que a razão filosófica faz de seu tempo histórico*. Desta leitura, por sua vez, resulta a consciência histórica.

---

<sup>17</sup> PAUL RICOEUR, La crisi come fenomeno della modernità, *Il Nuovo Areopago* 6/3 (1987) 81-102. Citado por MARCELO PERINE, A modernidade e sua crise, *Síntese Nova Fase*, vol. 19, n. 57 (1992) 165.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Permito-me remeter o leitor ao que escrevi sobre isso em meu livro *A Morte de Sócrates. Uma mensagem ética para nosso tempo*, Recife, Editora da Universidade Federal de Pernambuco, 1984, pp. 257-304.

<sup>20</sup> Ver, particularmente, Transcendência e religião: o desafio das modernidades, in: *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo, Loyola, 1997, capítulo nono, pp. 223-253. Em meu texto, faço apenas um pequeno resumo do muito que nos ensina Henrique C de Lima Vaz em seus escritos sobre a Modernidade e o problema ético da Modernidade.

Para tanto, necessário se faz, antes de tudo, que a representação filosófica do tempo seja submetida a uma reformulação profunda. Ou seja, o tempo mítico, em cuja estrutura repetitiva e cíclica domina a lógica do idêntico, é substituída por uma outra visão do tempo, na qual passa a dominar a lógica do diferente. Somente assim o tempo presente pode revestir-se de uma *novidade qualitativa* que o torna capaz de questionar o valor axiológico do passado. Na visão mítica, o passado era fixado na identidade de uma *arch* (origem), diante da qual o presente limitava-se a fluir sempre igual a si mesmo na sucessão de uma temporalidade que, desse modo, revestia o fascínio e o mistério de uma coisa sagrada e imutável.

Portanto, só é possível uma leitura filosófica do tempo, capaz de definir *uma nova forma de modernidade*, quando, a partir do presente, a razão filosófica submete o passado e a tradição que a ele estava ligada a uma reavaliação crítica. Isto seria impensável nas civilizações não-filosóficas, nas quais a religião era a guardiã da tradição de um tempo sacral que fluía sem mudanças<sup>21</sup>.

Olhada nesta perspectiva, a modernidade tem uma história de vinte e seis séculos. A primeira de suas manifestações aconteceu em Atenas, no século V, no tempo de Sócrates e dos Sofistas. A fundamentação metafísica da ciência do *ethos* tornou-se, daí por diante, a estrutura fundamental das modernidades que se sucederam na história do Ocidente, e “tantas foram elas quantas foram as formas da Razão, filosoficamente configuradas, que ocuparam o centro do sistema da cultura”.

Não vou analisar aqui o que Henrique Vaz distingue como o primeiro ciclo das modernidades ocidentais, no qual sucessivamente tiveram lugar: a modernidade grega (nos séculos V e IV a.C.), a modernidade helenística (no século III a.C.), a modernidade neoplatônica (nos séculos I e II d.C.), as modernidades cristãs da Idade Média (promovidas pelo encontro entre o platonismo e o aristotelismo com o cristianismo nos séculos XII e XIII).

Neste primeiro ciclo dessas modernidades ocidentais, a *teologia* teve um lugar de realce no sistema simbólico da razão filosófica, pois o saber filosófico se desenvolveu como um sistema hierarquizado, cujos degraus se elevaram até ao ápice de um conhecimento racional do divino. Por isso, a matriz que regeu os destinos das modernidades ocidentais nos dois primeiros milênios de sua história foi uma matriz conceitual, que Heidegger denominou *onto-teológica*.

---

<sup>21</sup> Mesmo o Cristianismo, que modificou a visão cíclica por uma visão histórica e linear do tempo, é inteiramente centralizado no “agora permanente do evento salvífico do Cristo” Cf. HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura*, p. 228.

A passagem desta matriz *onto-teológica* para uma matriz *onto-antropológica*, realizada pela Razão moderna, é o ato fundador da Modernidade, que teve lugar, no Ocidente pós-renascentista, especialmente nos séculos XVII e XVIII. Para diferenciá-la das modernidades que se desenvolveram sob a égide da Razão clássica, Henrique Vaz sugere que a denominemos de Modernidade pós-cristã. A Razão que se tornou o eixo do universo simbólico da Modernidade pós-renascentista não foi a Razão filosófica, mas a *Razão científica*. Vejamos como, sob a égide desta razão científica, criou-se o Projeto da Modernidade.

## O Projeto da Modernidade

O Projeto da Modernidade teve como objetivo decretar a “maioridade” intelectual do homem em todos os campos da cultura. A razão “esclarecida” libertá-lo-ia do medo e das superstições, resquícios do mundo mágico e mítico no qual viviam os antigos e os medievais, alienados e submetidos ao poder dos deuses e dos feiticeiros. Para conseguir este objetivo, dois caminhos foram abertos: a dessacralização da natureza, ou o desencantamento do mundo, e uma profunda modificação na compreensão do conceito e da linguagem da nova ciência regida pelo *logos* técnico.

Para a mentalidade primitiva, a natureza era sagrada. Os homens recorriam aos ritos e aos mitos para apaziguar o furor da Natureza, tanto mais ameaçadora quanto menos conhecida. A Razão moderna submeteu os deuses e as forças míticas a um denominador comum, vale dizer, fez deles o produto da imaginação e das fantasias. Foram os homens que criaram os deuses à sua imagem e semelhança.

Desenvolvida sob a égide da razão científica, a Razão moderna tem sua matriz fundamental na *racionalidade lógico-matemática* que fundamenta uma nova forma de conhecimento “como *poder técnico* teoricamente ilimitado”<sup>22</sup>. Conhecer para dominar, eis o lema da Razão esclarecida.

A Razão moderna, portanto, consagra o ideal cartesiano de matematização do Universo. Sabe-se que foi esta matematização do saber que operou o corte epistemológico pelo qual se fez a revolução científica moderna. Uma nova ordem de realidade foi construída, na qual a verdade é experimentalmente verificável; uma ordem intrinsecamente lógica porque estruturalmente matematizada. Esta nova ordem lógico-matemática substitui a antiga *physis* da Razão clássica. Estru-

---

<sup>22</sup> Cf. HENRIQUE C. DE LIMA VAZ. Ética e razão moderna, *Síntese Nova Fase*, vol. 22, n. 68 (1995) 66.

turalmente matemática, dotada de inteligibilidade operacional, ela é referida ao fazer técnico do homem”<sup>23</sup>.

Esta nova ordem do fazer técnico é a auto-realização do homem como doador de sentido de tudo o que existe. A realidade só conta na medida em que pode ser objetivada, ou seja, marcada pelo trabalho do homem, e este, na medida em que objetiva a realidade, se auto-afirma como sujeito. Isto nos leva a ressaltar a subjetividade como um dos eixos fundamentais do universo simbólico da Modernidade. E Kant foi o novo Copérnico desta revolução filosófica no século XVIII.

### **Modelo da Subjetividade**

O universo simbólico da Razão clássica girava em torno do eixo metafísico do ser, o qual, tomado num sentido analógico, harmonizava na unidade do ser a multiplicidade dos seres e tinha no Absoluto do Ser seu fundamento metafísico derradeiro. A metafísica terminava numa teologia, pois o Absoluto do Ser não podia ser outro senão Deus.

O homem era distinto das demais coisas que constituíam o Cosmos, uma vez que era uma imagem e não apenas uma criatura de Deus; no entanto, ele também fazia parte do grande Todo que era o Cosmos. Agora, pela primeira vez na história do pensamento ocidental, o homem emerge não apenas como centro, mas *como fonte de sentido de tudo o que existe*. Daí por diante, ele deixa de ver o mundo como o grande poema de Deus, pois a racionalidade moderna, sob a égide da Razão científica, quer transformar e dominar o mundo.

O primado metafísico do ser é substituído pelo primado gnosiológico da representação. Com o primado da representação sobre o ser e da teoria do conhecimento sobre a metafísica, o *logos técnico* suplantou o *logos teórico e prático*. No momento em que a representação se tornou a medida intrínseca da cognoscibilidade do objeto, a Razão tecnocientífica, cujo trabalho consiste em fazer o objeto de acordo com os procedimentos operacionais estabelecidos pelo próprio sujeito, adquire primazia sobre a racionalidade teórica e prática<sup>24</sup>.

A razão científica passa a determinar não só seus objetos, mas também seus fins e seus valores. Na metafísica da subjetividade moderna, como na modernidade grega, o homem — como pensava Protágoras — torna-se “*a medida de todas as coisas*”, ou seja, torna-se a fonte e o sentido do ser e do conhecer.

---

<sup>23</sup> Cf. IDEM, *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura*, São Paulo, Loyola, 1998, pp.194-202.

<sup>24</sup> Cf. IDEM, *Sentido e não-sentido na crise da modernidade*, *Síntese. Nova Fase*, v. 21. n. 64 (1994) 5-14.

## Ética da Subjetividade

Mas a metafísica da subjetividade necessariamente teria de levar a Razão moderna a uma ética da subjetividade. Mais do que no domínio técnico do mundo, a grandeza do homem está na capacidade de *autodeterminar-se a partir de sua liberdade*. Criador do mundo, o homem passa a se comportar como criador de si mesmo, de seus fins e de seus valores. Como se vê, o homem apodera-se, sob a égide da Razão moderna, dos privilégios e dos atributos que até então a Razão clássica reservava exclusivamente para Deus, na sua qualidade de Ser Absoluto e Transcendente<sup>25</sup>. A Ética que sempre tinha em Deus, ou na Natureza (enquanto voz de Deus), sua fundamentação metafísica e legitimação teórica, agora encontra sua legitimação na Razão Prática do homem, uma Razão absolutamente autônoma, que só se submete à lei que ela própria dá a si mesma. Uma razão finita infinitiza-se enquanto Razão Prática.

Não é meu propósito fazer aqui uma análise detalhada dos impasses desta ética da subjetividade<sup>26</sup>. Lembrarei apenas que, ao se afirmar como uma ética da pura autonomia e da individualidade, a ética da Modernidade quis somar autonomia e individualismo com universalidade. Mas seus valores universais não se sustentaram por falta de um contexto válido de sustentação teórica.

Dando, como deu, um lugar privilegiado ao indivíduo, a ética da Modernidade se viu forçada a seguir dois caminhos alternativos: o caminho da particularidade materialista voltada para os interesses e paixões dos indivíduos, e Hobbes foi o grande mestre desta tradição; e o caminho das formalidades abstratas das normas éticas universais, caminho este que teve em Kant seu verdadeiro protagonista. Não é meu propósito analisar aqui os impasses desses dois caminhos. Passo, então, a esclarecer o conceito de Pós-Modernidade.

## Nietzsche e a Crítica da Razão Moderna

Se já não é fácil definir o que se entende por Modernidade, muito mais difícil é dizer o que é a Pós-Modernidade. O conceito é indeterminado, polêmico, e até certo ponto inquietante, pois não deixa de ser inquietante a sensação de nos sentirmos como não sendo mais contemporâneos de nós mesmos. Simplificando o que é complexo, eu diria que a

<sup>25</sup> Cf. IDEM, *Antropologia Filosófica II*, São Paulo, Loyola, 1992, p. 222.

<sup>26</sup> Sobre isso, veja-se o que escreve SÉRGIO PAULO ROUANET, Dilemas da moral iluminista, in: ADAUTO NOVAES, *Ética*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993, pp. 149-162.

Pós-Modernidade procura a superação crítica da Modernidade ou, para dizê-lo com Habermas, a complementação crítica do Projeto inacabado da Modernidade”<sup>27</sup>.

A crítica paradigmática da razão Moderna, e a que mais nos interessa lembrar aqui quando estamos refletindo sobre a crise dos valores éticos da Modernidade, é indiscutivelmente a crítica de Nietzsche<sup>28</sup>. Para criticar a Razão moderna, ele apela para o outro da razão e não se vale da razão, como fez Hegel, pois para ele toda crítica da razão feita pela razão continua prisioneira da lógica da razão e pode ser festejada como uma vitória da metafísica racional, que, desse modo, continua sendo o fundamento do ato do filosofar. Entre os valores supremos da Modernidade encontra-se a crença na supremacia da verdade sobre o erro e no fundamento último da verdade, que sustenta todo o edifício da Metafísica tradicional.

Quando “o homem louco,” na *Gaia Ciência*, anuncia a “morte de Deus”, o que Nietzsche quer anunciar com esta morte é a morte do fundamento último da metafísica tradicional. Certamente ele se refere ao Deus dos cristãos, mas, como observa Heidegger, este Deus simboliza o fundamento último dos valores metafísicos e éticos que marcaram nossa civilização ocidental. Ou, para dizê-lo com Gianni Vattimo em seu livro *O Fim da Modernidade*: “Com a morte de Deus, a verdade não mais subsiste nem o fundamento funciona mais, dado que não há mais fundamento algum para se crer no fundamento”<sup>29</sup>. Ninguém melhor do que o próprio Nietzsche poderia tirar as últimas conseqüências deste anúncio da morte de Deus. Eis o que ele diz: “*A mudança absoluta que ocorre com a negação de Deus — Não temos mais absolutamente nenhum Senhor acima de nós; o velho mundo dos valores é teológico — este é derrubado*”<sup>30</sup>.

Para Nietzsche, a Razão moderna e sua sustentação metafísica sufocam, acorrentam e escravizam a espontaneidade da vida. Com a subversão da metafísica e dos valores éticos nela fundamentados, Nietzsche anuncia uma nova filosofia para o amanhã, que seria uma saída da Modernidade. Heidegger comenta que Nietzsche era um *heimatlos* no

<sup>27</sup> JÜRGEN HABERMAS, *Modernity, an Incomplete Project*, in: *Anti-Aesthetics, Essays on Post-Modern Culture*, Port Townsend, Bay Press, 1983, pp. 3-15.

<sup>28</sup> Permito-me de novo enviar o leitor ao que escrevi sobre a crítica da racionalidade moderna em meu artigo *A questão da diferença e do sujeito no horizonte filosófico da crítica da racionalidade moderna*, *Síntese. Nova Fase*, vol. 21, n. 67 (1994) 449-477.

<sup>29</sup> Veja-se sobre isto “Niilismo e pós-moderno em Filosofia”, último capítulo do livro de GIANNI VATTIMO, *O fim da modernidade*, Tradução de Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 1996, p. 173.

<sup>30</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi*. Citado por GIOVANNI REALE., *Saggezza antica*, p. 19; trad. bras., *O saber dos antigos*, p. 25.

interior da Metafísica e, por isso, não lhe restava outra saída senão subvertê-la.

Mas a radicalidade da crítica nietzscheana da Razão moderna não se limita à Metafísica: estende-se também ao domínio da ética. No livro *Aurora* (pensamentos sobre os preconceitos morais), o parágrafo 103 do livro II esclarece o que significa a crítica dos valores éticos. Aí Nietzsche diz explicitamente que negar a eticidade pode significar negar que haja motivos éticos, ou então que os juízos éticos repousem sobre verdades. Ele prefere esta segunda disjuntiva. Mas, mesmo admitindo que existam motivos para o agir ético, esses motivos devem ser olhados como “erros que, como fundamento de todo julgamento ético, impelem os homens às suas ações”. E ele acrescenta: “não nego que muitas ações que se chamam não-éticas devam ser evitadas, combatidas; do mesmo modo, que muitas que se chamam éticas devam ser feitas e propiciadas; mas penso, em um como no outro caso, por outros fundamentos do que até agora”. Como se vê, o propósito de Nietzsche, antes que negar a ética, é encontrar-lhe uma nova fundamentação, que outra não pode ser senão: a afirmação da vida, dizer sim à Vida!

A crítica da Ética é feita em nome da vida, como o foi a crítica da Metafísica; mas agora a referência principal é a *vontade de potência* (*Der Wille zur Macht*); e como a “vontade de potência” não é senão uma auto-imposição da vida, o único sentido da ética é promover a vida. É o que proclama Zaratustra: “*Eis o segredo que a vida nos confiou: vê, disse ela, eu sou o que se deve superar a si mesmo indefinidamente*”<sup>31</sup>. Daí a revolta de Nietzsche contra os valores éticos cristãos, que formam e constituem, segundo ele, uma moral de fracos e de escravos que não dizem sim à vida.

Posto isto, que me parece o essencial da crítica de Nietzsche à Razão moderna, passo a analisar suas conseqüências na Pós-Modernidade. Pode-se afirmar que o horizonte filosófico da Pós-Modernidade é marcado fundamentalmente por duas vertentes da crítica nietzscheana da Racionalidade moderna:

- a) a primeira, na linha do niilismo<sup>32</sup>, desmistifica o verdadeiro e o falso, o bem e o mal, vendo neles simples máscaras da *Vontade de Poder*, princípio dinâmico que atravessa todo o agir do homem, de suas Instituições e de suas produções culturais. Subme-

<sup>31</sup> NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*.

<sup>32</sup> “Profeta” de uma nova era, Nietzsche apresenta-se como o **arauto do niilismo**: “*Descrevo o que virá: o advento do niilismo*”. E o que é o niilismo? Ele esclarece: “*Niilismo: falta o fim; falta a resposta ao por quê? O que significa o niilismo? — que os valores supremos se desvalorizam*”. Pressupostos do niilismo: “*Que não exista uma verdade, que não exista uma constituição absoluta das coisas, uma ‘coisa em si’*”. Cf. F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, citados por GIOVANNI REALE, *Saggezza antica*, p. 13; *O saber dos antigos*, p. 19.

ter a Razão moderna a uma crítica desta natureza é praticamente condená-la ao suicídio, cujas conseqüências desastrosas terminam abrindo os caminhos do pessimismo, do ceticismo, e, sobretudo, do desespero;

b) ao lado desta crítica devastadora, Nietzsche deixou aberto um outro caminho, no qual a “superação” (*Überwindung*) da Metafísica tradicional é um convite à escavação de novos fundamentos para uma nova maneira filosófica de ver o ser, o homem, o mundo e a história. Esta nova vertente da crítica nietzscheana foi explorada por Heidegger e continua aberta à reflexão de muitos filósofos contemporâneos que tentam responder ao desafio de repensar um novo *ethos* para a civilização atual.

## Conclusão

E no momento em que chego à conclusão, reencontro a hipótese básica exposta no início, quando defini o objetivo do presente trabalho: *a violência que ameaça a sobrevivência da Humanidade é uma conseqüência do niilismo ético que marca o Zeitgeist de nossa Cultura moderna.*

Como Nietzsche o definiu: “*O niilismo é uma ausência de fins e de respostas a um porquê?*” Ora, sem fins nem respostas aos porquês fundamentais não existe ética. E este é o segredo da crise de nossa civilização. A civilização atual é uma civilização sem ética.

Sob seus aspectos materiais, ela é e está se tornando cada vez mais *uma civilização universal*. Basta pensar na globalização da economia e da política, na extensão planetária da ciência e da técnica, na maneira inacreditável como a técnica anula as distâncias que separam os continentes, permitindo hoje que possamos ser testemunhas oculares dos acontecimentos históricos que se passam em todas as partes do mundo. *Mas para esta civilização universal falta um ethos universal, regido por valores e guiado por fins, cuja normatividade também seja universalmente aceita.* O *ethos* universal foi fragmentado numa pluralidade de *ethoi* particulares, o que aliás parece ser a conseqüência lógica de uma ética cujo princípio transcendente se imanentiza no arbítrio dos indivíduos.

Se todo o universo do sentido está imanente no homem, ele se torna, como queria Protágoras, a “medida de todas as coisas”. Isto nos permite fazer uma comparação rápida entre a crise ética de nossos dias com a crise ética da modernidade grega. Lá, no século V a.C., quando a razão filosófica fez uma nova leitura do espírito do tempo e possibilitou uma nova visão de mundo regida pelo *logos epistêmico* e não mais

pelo *logos mítico*, quando, sob a égide deste logos epistêmico, o homem passou a ocupar o centro do filosofar, quando a democracia de Péricles modificou o cenário político e cultural da Grécia, os sofistas questionaram os fundamentos da ética tradicional, baseada nas máximas atribuídas aos sete sábios.

Questionando a analogia que os antigos sempre fizeram entre a ordem da *physis* e a ordem da *pólis*, os sofistas defenderam um relativismo ético, do qual a máxima de Protágoras — “o homem é a medida de todas as coisas, das que são para que sejam e das que não são para que não sejam” — era uma síntese paradigmática, deslocando o fundamento do agir ético para o próprio indivíduo. Mas a ética sofística terminou defendendo uma ética do mais forte. Basta lembrar esta passagem do discurso de Cálicles que Platão narra no *Górgias*: “*Parece-me que a própria natureza demonstra que é justo que aquele que é melhor tenha mais do que aquele que é pior, e que o mais poderoso tenha mais do que o menos poderoso. A natureza mostra que o que é justo se julga assim: que o mais forte domine o mais fraco e tenha mais do que ele*”<sup>33</sup>.

Quando não se dispõe de princípios universais para o agir ético, não é de admirar que a Ética se fragmente nas éticas do interesse, do lucro, do consumo e da violência. Isto aconteceu na modernidade grega, isto está acontecendo na crise ética de nossos dias. Na modernidade grega, o desafio ético foi vencido pela Razão clássica que, com a sistematização de Sócrates, Platão e Aristóteles, fundamentou uma ciência do *ethos* que, há vinte e cinco séculos, vem iluminando os caminhos da civilização ocidental.

Por isto, neste começo de milênio, para que a crise ética que nos ameaça se transforme numa crise de esperança, necessário se faz que nós também respondamos ao desafio ético de elaborar um *ethos* universal que justifique racionalmente o fenômeno universal que hoje caracteriza nossa civilização contemporânea. É da resposta a este desafio que vai depender se as nuvens, que ameaçam os horizontes de nossos dias, significam a aurora de um novo tempo ou o desespero de uma noite sem amanhecer.

---

<sup>33</sup> PLATÃO, *Górgias*, 482 e- 484b.

## ***Bibliografia***

ARENDDT, Hannah. *Sobre a violência*. Tradução e ensaio crítico de André Duarte. Rio de Janeiro, Relume- Dumará, 1994.

BEVILACQUA, Alberto. *Giovani abitati dal nulla*. In *Corriere della Sera* (21.08.1994).

COSTA, Jurandir Freire. *Violência e Psicanálise*. Rio de Janeiro, Graal, 1985.

FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer* (1920). ESB. Vol. XVIII.

\_\_\_\_\_. *O futuro de uma ilusão* (1927). ESB. Vol. XXI

\_\_\_\_\_. *Mal-estar na cultura* (1930). ESB. Vol. XXI.

\_\_\_\_\_. *Por que a guerra?* (1933). ESB. Vol. XXII.

HABERMAS, Jürgen. *Modernity, an Incomplete Project*. In: *Anti-Aesthetics, Essays on Post-modern Culture*. Port Townsend, Bay Press, 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Trad. Italiana *Sentieri Interrotti*. Firenze, La Nuova Italia, 1968.

NIETZSCHE, Frederik. *Obras Incompletas*. São Paulo, Nova Cultural, 1987.

REALE, Giovanni. *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi*. Milano, Raffaello Cortina, 1995. Tradução brasileira: *O saber dos antigos. Terapia para os tempos atuais*. São Paulo, Loyola, 1999.

ROBIN, Léon. *Platon. Oeuvres Complètes*. Tome I et II. Paris, Gallimard, 1950.

ROCHA Zeferino. A questão da diferença e do sujeito no horizonte filosófico da crítica da racionalidade moderna. *Síntese Nova Fase*, vol. 21, n. 65 (1994) 449-477.

ROUANET, Paulo Sérgio. Dilemas da moral iluminista. In: NOVAES, A. *Ética*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993, pp. 149-162.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo, Loyola, 1998.

\_\_\_\_\_. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo, Loyola, 1992.

\_\_\_\_\_. Sentido e não-sentido na crise da modernidade. *Síntese Nova Fase*, vol. 21, n. 64 (1994) 9.

\_\_\_\_\_. Ética e razão moderna. *Síntese Nova Fase*, vol. 22, n. 68 (1995) 66

\_\_\_\_\_. Ética e civilização. In: *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo, Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. Transcendência e religião: o desafio das modernidades. In: *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo, Loyola, 1997.

Endereço do Autor:  
Rua Conselheiro Portela, 139 / 502  
52052-000 Recife — PE