

n. 23 (2022)

Revista de Pesquisa em Filosofia
FUNDAMENTO





UMA ANÁLISE DO CONCEITO DE CRENÇA CRISTÃ EM
SLAVOJ ŽIŽEK

AN ANALYSIS OF THE CONCEPT OF CHRISTIAN BELIEF IN
SLAVOJ ŽIŽEK

Fabiano Veliqu¹

ABSTRACT

This article aims to analyze the concept of Christian belief addressed by Slavoj Žižek in his book “On belief” published in Brazil in 2012. Such a Žižekian proposal points to a central theme of the criticism that Žižek does to Christianity and works as a foundation for what Žižek would later call “materialist theology”. Such žižekian proposal points to a central theme of the criticism that Žižek makes to Christianity and functions as a foundation for what Žižek would later call materialist theology. Our article shows that Žižek's analysis of Christian belief presupposes the idea that at the heart of Christian experience would be the realization that there is nothing beyond the material world, that is, there is nothing or no one for the subject may appeal, therefore, Christian belief in Žižek's proposal is the founding act of a materialist worldview.

Keywords: Belief; Christ; Christianity; Love; Atheism; God

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo analisar o conceito de crença cristã abordado por Slavoj Žižek em seu livro “O amor impiedoso [ou: sobre a crença] publicado no Brasil em 2012. Tal proposta žižekiana aponta para um tema central da crítica que Žižek faz ao cristianismo e funciona como uma fundamentação para o que depois Žižek chamará de teologia materialista. Nosso artigo evidencia que a proposta de Žižek sobre a crença cristã tem como pressuposta a ideia de que no cerne da experiência cristã estaria a constatação de que não há nada além do mundo material, ou seja, não há nada, nem ninguém para onde o sujeito possa apelar, sendo assim, a crença cristã na proposta de Žižek é o ato fundador de uma visão materialista de mundo.

Palavras-chave: Crença; Cristo; Cristianismo; Amor; Ateísmo; Deus.

¹ Doutor em Filosofia pela UFMG (2023) Doutor em Psicologia pela PUC Minas (2015), Mestre em Filosofia da Religião pela Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte - FAJE (2011), Especialista em Teologia Sistemática pela Faculdade Batista de Belo Horizonte. (2012). Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2008). Concluiu o Pós-Doutorado em Psicanálise na PUC Minas (2016). Concluiu o Pós-Doutorado em Filosofia na FAJE. (2021). É professor Adjunto II do curso de Filosofia na PUC Minas. Pesquisador FIP/PUC Minas.

E-mail: veliqs@gmail.com



INTRODUÇÃO

A análise que Žižek fará do cristianismo em seu livro *O absoluto frágil* servirá de base para sua análise em seu segundo livro sobre a temática da religião, que é o livro *O amor impiedoso [ou: Sobre a crença]*, publicado originalmente em 2001 e com edição no Brasil em 2012 pela Editora Autêntica. O livro foi publicado simultaneamente na Alemanha e Inglaterra, sendo o título em alemão *Die gnadenlose Liebe*, e o título em inglês *On belief*. Nesse livro, Žižek esmiuçarà alguns temas tratados em *O absoluto frágil* de forma a esclarecer um pouco mais a sua ideia do cristianismo como religião ateia, mas, ao mesmo tempo, tentará falar do sentimento de crença de uma forma mais genérica.

Tal análise se faz importante no projeto žižekiano, pois ao definir a noção de crença como algo arraigado na cultura e no modo de se colocar no mundo, Žižek evidencia que se livrar da noção de crença não é algo tão simples quanto a crítica vulgar tenta fazer parecer. Dessa forma, a proposta do livro de Žižek ao analisar a crença é uma fundamentação para a crítica da religião que Žižek promove. Essa crítica já se inicia com o livro “o absoluto frágil”, escrito em 2000 e publicado no Brasil em 2015, e dessa forma podemos ver uma espécie de continuação entre a obra de 2000 e o texto em questão escrito um ano depois.”

Nosso texto inicia com a caracterização žižekiana da noção de crença, incluindo os aspectos psicológicos envolvidos na crença em algo, em seguida passa a mostrar o modo como Žižek entende a proposta cristã como um esvaziamento da divindade, apontando em seguida para a diferença evidenciada por Žižek dos tipos de fundamentalismos advindos como resposta ao que ele nomeia de “Nova Era”. Após feito esse processo, evidenciamos o uso que Žižek faz da noção lacaniana de amor para sustentar a tese cara ao filósofo esloveno de que o cristianismo é uma religião ateia. Concluimos nosso texto evidenciando que, mesmo com as críticas feitas ao cristianismo, Žižek dá a essa religião um caráter específico na constituição da cultura do ocidente.

2 – A crença cristã

Já no início do livro, Žižek aponta que a sua intenção é um “retorno à estrutura simbólica que subjaz ao cristianismo” (Žižek, 2012 p. 12) e para isso tentará investigar em que medida a crença subjaz à própria condição humana. Segundo Žižek, no capitalismo tardio, deve-se fingir que



não se crê, mas ninguém escapa à crença, ou seja, todos secretamente cremos em algo. No contexto de Žižek, o nosso tempo pode ser caracterizado como supostamente “Sem Deus”, e isso torna bastante sintomático o retorno da religião em suas diversas formas. Žižek, seguindo a proposta lacaniana de que “Deus é inconsciente”, afirma que é natural ao ser humano sucumbir à tentação da crença. Segundo Žižek, a estrutura da crença é aquela da *Spatlung und Verleugnung* (Cisão e desmentido) fetichista, ou seja, sei que não há grande Outro, mas ainda assim secretamente creio nele. Nesse caso, apenas o psicanalista que endossa a inexistência do grande Outro é um verdadeiro ateu. (Žižek, 2012 p. 12)

Para compreender o mecanismo que envolve a crença em algo, Žižek mostrará que o que subjaz a essa crença é a própria estrutura do capitalismo tardio e que uma saída para o domínio do capitalismo esteja no ágape paulino. O primeiro ponto que Žižek aponta é trazer à tona a noção de que o sacrifício de Cristo não deve ser lido como sacrifício, mas o que está em jogo ali é algo que escapa à dinâmica do preço a ser pago por algo. As formulações clássicas que vinculam Cristo como o pagador de um preço (Santo Anselmo (2005), Agostinho (1995), Karl Barth(2003)) são problemáticas na medida em que vinculam Jesus à lógica da retribuição. Segundo Žižek, para sair desse embaraço precisamos lembrar que o sacrifício de “Cristo visa romper a lógica circular da vingança (olho por olho) como forma de estabelecer a justiça”. Segundo Žižek

O sacrifício do Cristo com sua natureza paradoxal (é a própria pessoa contra quem nós, humanos, pecamos, cuja confi”nça traímos, que expia e paga o preço pelos nossos pecados), suspende a lógica do pecado e do castigo, da retribuição legal ou ética trazendo ao ponto de autorreferência. A única maneira de atingir essa suspensão, de romper a cadeia de crime e castigo/retribuição, é assumir a total prontidão para o apagamento de si. E o amor em sua forma mais elementar, não é nada senão o gesto paradoxal de romper a cadeia de retribuição. Assim, o segundo passo é focar a força aterradora de alguém aceitando de antemão e perseguindo sua própria aniquilação. Cristo não foi sacrificado por e para o outro; ele sacrificou a si mesmo. O terceiro passo é focar a noção de Cristo como o mediador entre Deus e a humanidade: Para que a humanidade seja restituída a Deus, o mediador deve se sacrificar. O mediador precisa sair de cena para que a humanidade se una novamente com Deus no Espírito Santo. (Žižek, 2012 p. 32-33).

Como pontua Žižek, o que morre na Cruz não é a encarnação humana do Deus transcendente, mas o Deus do além, Ele mesmo. Com o sacrifício de Cristo, Deus não está mais além, mas se torna Espírito Santo (comunidade religiosa). Cristo como mediador faz com que Deus se transforme em Espírito Santo, e ao mesmo tempo faz com que o homem também se torne algo novo. Deus se torna Espírito Santo e a comunidade humana se eleva também a essa condição.



Nesse sentido, Deus não é nada senão o Espírito Santo da comunidade de crentes. “Cristo tem de morrer não para permitir a comunicação direta entre Deus e a humanidade, mas porque não há mais nenhum Deus transcendente com quem se comunicar.” (Žižek, 2012 p. 34)

Segundo Žižek, a morte de Cristo não gera uma fixação melancólica. O sacrifício do Cristo é assim em um sentido radical, sem sentido: não um ato de troca, mas um gesto supérfluo, excessivo, injustificado, destinado a demonstrar seu amor por nós, pela humanidade decaída. “Cristo redime a humanidade não pagando o preço por nossos pecados, mas demonstrando que podemos nos libertar do ciclo vicioso de pecado e pagamento. Em vez de pagar por nossos pecados, Cristo, literalmente, apaga-os, retroativamente os ”desfaz” através do amor.” (Žižek, 2012 p. 35).

Esse ponto de Žižek é bem interessante para entender em que medida Cristo se torna uma figura de exemplo ético e do cristianismo como um legado pelo qual vale a pena lutar dentro de uma visão materialista do mundo. O sacrifício parte da noção de troca, ou de organização do mundo, ou a tentativa de garantir que há um grande outro lá capaz de me responder. O que o cristianismo faz é romper com essa lógica ao colocar o suposto sacrifício de Cristo como um sacrifício por nada. Segundo Žižek,

apenas as mulheres são capazes de se sacrificar por nada. Nossa argumentação é que esse sacrifício vazio é o gesto cristão por excelência: é apenas contra o pano de fundo desse gesto vazio que se pode começar a apreciar o caráter único da figura de Cristo. (Žižek , 2012 p. 45)

Žižek aponta que Heidegger, com sua noção de “estar-lançado-no-mundo”, resolve o impasse entre o gnosticismo (o diabo teria criado a matéria e Deus o espírito, daí o desarranjo do homem no mundo, etc.) e o cristianismo. O estar lançado de Heidegger (1999)² coloca o homem nunca completo no mundo, nunca em casa, sempre deslocado no mundo e essa é a nossa condição de humano propriamente dita. Depois de uma longa reflexão sobre as teorias da mente e da evolução, Žižek coloca que a ironia pós-moderna, é o fato do legado judaico-cristão ser ameaçado no próprio espaço europeu pelo assalto do pensamento asiático *New Age*. E afirmará que esse movimento é que proporciona o fato curioso do budismo ocidental ter se tornado um suplemento ideológico do capitalismo tardio. Segundo Žižek

² A ideia de “estar-lançado-no-mundo” é desenvolvido de forma bastante pormenorizada por Heidegger em seu clássico “Ser e Tempo” de 1927. Estar-lançado-no-mundo é a condição básica do Dasein.



A postura meditativa do budismo ocidental é possivelmente a maneira mais eficaz, para nós, de participar integralmente da dinâmica capitalista, retendo ao mesmo tempo, a aparência de sanidade mental. Se Max Weber estivesse vivo hoje, ele certamente escreveria um segundo volume suplementar à sua ética protestante, intitulado A ética taoista e o espírito do capitalismo global. (Žižek, 2012 p. 77)

A forma como Žižek lê a influência do budismo e do movimento *New Age* na contemporaneidade será importantíssima para a sua “defesa” do cristianismo como “religião atea” que possibilita que o absoluto, o sublime, sejam entendidos como pertencentes à dinâmica mais corriqueira da vida cotidiana partilhada³. Nesse sentido, o simples ato de “lavar a louça” se torna uma manifestação do sublime, e esse tipo de sublimação é o que se perde na sociedade permissiva de hoje. E aqui podemos perceber uma importante crítica que Žižek faz aos chamados “novos espiritualismos” tipificados por ele no movimento *New Age* que de alguma forma insiste em distinguir religião e espiritualidade, na medida em que eles se percebem como espirituais e não como parte de uma religião organizada. Daí a ideia comumente difundida de que a religião explora e manipula as pessoas, enquanto que o desenvolvimento da espiritualidade (entendida como forma de meditação estilo zen) pressuporia o abandonar de formas religiosas dogmáticas, institucionalizadas no intuito do sujeito ter de fato uma experiência mística. Segundo Žižek,

A meditação espiritual, em sua abstração da religião institucionalizada, aparece hoje como o núcleo da religião, não distorcido e de nível zero: o complexo edifício institucional e dogmático que sustenta cada religião particular é descartado como revestimento contingente secundário desse núcleo. A razão dessa mudança de ênfase da instituição religiosa para a intimidade da experiência espiritual é que esse tipo de meditação é a forma ideológica que melhor se encaixa ao capitalismo global da atualidade. (Žižek, 2014 p. 39)

A partir do exemplo do Tibete, Žižek vai tentar mostrar que o Ocidente procura penetrar na Coisa (inatingível) como uma busca por uma espiritualidade inocente perdida pela nossa civilização. Nesse sentido que Žižek compreende o movimento *New Age* e a incorporação do budismo à ideologia do capital e onde isso mais se evidencia seria na proposta dos chamados “tolerantes multiculturalistas”. Na visão de Žižek, a contemporaneidade trará consigo duas grandes facetas em relação à religião. Por um lado, o aspecto permissivo e interiorizado das propostas *New Age* em que a coisa que vale é apenas a identificação do sujeito com o seu “puro eu”, ou “a

³Aqui é interessante pontuar que Žižek não demonstra ter um conhecimento mais sofisticado do budismo, pois toma o budismo como se fosse uma religião homogênea, assim também quanto fala de outras religiões tipicamente orientais. Da mesma forma quando trata da noção de “movimento new age” Žižek não deixa claro a que se refere. Esse ponto é algo que fragiliza a argumentação de Žižek do ponto de vista da crítica que pretende fazer a essas religiões.



natureza” entendida como totalidade cósmica, e, por outro lado, os fundamentalismos religiosos que se fecham dentro de um discurso e se consideram como que escolhidos para uma missão. Nesse sentido que Žižek é capaz de propor a inversão da consagrada frase que Sartre atribui a Dostoiévski, mas que na realidade Dostoiévski nunca teria dito de fato que é “se Deus não existisse tudo seria permitido”⁴ e afirmar que “Se Deus existir então tudo é permitido” uma vez que se Deus existe plenamente, o fundamentalista é capaz de se perceber como um instrumento desse Deus e isso justificaria para se poder fazer o que quisesse, pois os seus atos seriam redimidos de antemão, uma vez que apenas cumpre a vontade de Deus.

Nesse ponto, Žižek fará uma diferenciação entre dois tipos de fundamentalismos. O que ele chama de “fundamentalistas autênticos” e “fundamentalistas pervertidos”. Žižek proporrá uma inversão interessante e evidenciará que os fundamentalistas autênticos (amishes, por exemplo) estão centrados em si, no seu próprio mundo, ao passo que os fundamentalistas pervertidos se importariam mais com o mundo de fora do que o seu próprio, daí a necessidade de conversão, etc. Os fundamentalistas pervertidos invejam o modo de vida dos de fora. A inveja é sempre a inveja pelo gozo do outro. Segundo Žižek, “Os “fundamentalistas pervertidos da Maioria Moral” e os tolerantes multiculturalistas são duas faces da mesma moeda, ambos partilham o fascínio pelo outro.” (Žižek, 2012, p. 134)

A tolerância multiculturalista da alteridade do outro é sustentada por um desejo secreto de que o outro permaneça outro, de que ele não se torne demais parecido conosco. Nesse sentido, a posição realmente tolerante é a do fundamentalista radical. Žižek afirmará que “por essa razão, verdadeiros monoteístas são tolerantes: para eles, outros não são objetos de ódio, mas simplesmente pessoas que, enquanto eles não são iluminados pela crença verdadeira, devem pelo menos serem respeitadas, uma vez que eles não são inerentemente maus⁵.” (Žižek, 2003 p. 26)

Obviamente que esta afirmação de Žižek traz consigo um alto grau de ironia, uma vez que em nome da religião vista de forma fundamentalista o praticante se reconhece como instrumento da vontade de Deus e pode cometer atos extremamente violentos já justificados previamente. Afinal, “o fundamentalista não acredita, ele sabe diretamente.” (Žižek, 2015b p. 159) E aqui, Žižek

⁴ A aproximação dessa frase pode ser lida na afirmação de Dimitri em sua discussão com Raktin (como relata Dimitri para Aliócha): “Mas então o que será dos homens, perguntei-lhe, “sem Deus e a vida imortal? Então todas as coisas são permitidas que podem fazer o que quiserem? Cf. Dostoiévski, Fiodor. *Os irmãos Karamazov* 2012 p. 652 Editora 34.

⁵ For that reason, true monotheists are tolerant: for them, others are not objects of hatred, but simply people who, although they are not enlightened by the true belief, should nonetheless be respected, since they are not inherently evil. (Žižek, 2003 p. 26) Tradução nossa.



introduz uma temática que já estava presente no *Absoluto frágil* que será a ideia de que o cristianismo introduz uma ruptura radical na problemática pagã e gnóstica da natureza ilusória da realidade fenomenal. O cristianismo, segundo ele, propõe a ideia de que o Real é aparência como aparência. Segundo Žižek,

o Real é a aparência como aparência, ele não apenas aparece no interior das aparências, mas ele também não é nada senão sua própria aparência - é apenas um certo esgar da realidade, um certo aspecto imperceptível, insondável e, em última instância, ilusório que responde pela absoluta diferença no interior da identidade.” [...] O real distorce a nossa percepção da realidade introduzindo nele manchas anamórficas ou o puro *Schein*⁶ do Nada que apenas brilha através da realidade, uma vez que ele é, em si mesmo, inteiramente sem substância. (Žižek, 2012 p. 136)

A partir dessa diferenciação, Žižek evidenciará que a oposição não é entre o “Real” e a “ilusão”, mas sim algo que Lacan propõe que seria o Real da própria ilusão. Segundo Žižek, o Real da própria ilusão seria um puro semblante, que brilha através da nossa realidade comum. Haveria o Real real (coisa aterradora, o objeto primordial, a garganta de Irma⁷), O Real simbólico (o significante reduzido a uma fórmula desprovida de sentido como as fórmulas da física quântica que já podem mais ser retraduzidas em termo de vivência cotidiana) e o Real imaginário (o misterioso “não sei o que”, o “algo” insondável que introduz uma autodivisão em um objeto ordinário, de modo que a dimensão do sublime brilhe através dele.) Se os deuses são da ordem do Real, como Lacan (1997) afirmava, a trindade cristã também tem que ser lida sob essa lente da Trindade do Real. Deus pai seria o Real real da violência, da coisa primordial. Deus filho o Real imaginário do puro Schein, o “quase nada” pelo qual o sublime brilha através de seu corpo miserável, o Espírito Santo é o Real simbólico da comunidade dos crentes. É a partir dessa diferenciação que Žižek afirmará que “a crença religiosa, longe de ser a consolação pacificadora, é a coisa mais traumática para aceitar”. (Žižek, 2012 p. 141)

O grande problema de Žižek para entender a questão da crença religiosa no ocidente se dá na diferenciação entre o judaísmo e o cristianismo. Mesmo derivado do judaísmo, para Žižek o cristianismo se coloca de maneira completamente diferente em relação ao judaísmo. Enquanto o judaísmo seria a religião do sublime, que procura representar Deus de maneira completamente “negativa” renunciando completamente às imagens, o cristianismo seria a religião que renúncia

⁶ Em alemão o termo Schein pode significar tanto “brilho” como “aparência”. No contexto da filosofia de Kant, cujo pano de fundo das colocações de Žižek é explícito, Schein designa “ilusão”.

⁷ O caso da injeção de Irma é um caso paradigmático de Freud que ele trata na Interpretação dos sonhos como um dos primeiros casos clínicos tratado por ele. Esse caso é importante também para Žižek e ele aludirá a ele em diversos livros, não necessariamente sobre a causa religiosa.



qualquer dimensão para além da dimensão fenomênica. No cristianismo há uma renúncia a esse Deus do Além, a esse Real detrás da cortina dos fenômenos, ele reconhece que não há nada além da aparência, nada senão o imperceptível X que transforma Cristo, esse homem comum, em Deus. Segundo Žižek, “Na identidade absoluta entre homem e Deus o divino é puro Schein de outra dimensão que brilha através de Cristo, esta criatura miserável.” (Žižek, 2012 p. 144)

O cristianismo inverte a sublimação judaica em uma radical dessublimação, pois faz o Além descer ao nível do cotidiano. Cristo é um “deus pronto pra usar” (*Ready made God* - Boris Groys), ele é inteiramente humano, uma pura aparência que jamais pode ser enraizada em uma propriedade substancial que o torna divino. Por isso que o cristianismo é a religião do amor e da comédia. O amor trabalha na lógica inversa do desejo. Enquanto o desejo trabalha na lógica do “isso não é aquilo”, o amor trabalha na lógica do “isso é aquilo”. O amor aceita plenamente que “isso é aquilo” - que a mulher, com todas as suas fraquezas e características comuns é a Coisa que eu amo incondicionalmente. Que Cristo, esse homem miserável, é o Deus vivo. A transcendência não desaparece, mas é tornada acessível, ela brilha nesse canhestro e miserável que eu amo. Segundo Žižek,

Cristo não é, assim, “homem mais Deus”. O que nele se torna visível é simplesmente a dimensão divina no homem “enquanto tal”. Então, longe de ser o mais Elevado no homem, a dimensão puramente espiritual à qual todos os homens almejam, a “divindade” é, antes, uma espécie de obstáculo, de “osso na garganta” - ela é algo, aquele X insondável que impede o homem de se tornar plenamente homem, idêntico a si. A questão não é que, devido à limitação de sua natureza mortal e pecadora o homem nunca possa se tornar plenamente divino, mas que, devido à centelha divina que há nele, o homem nunca possa se tornar plenamente homem. Cristo como homem = Deus é o caso único de plena humanidade (Ecce homo, como Pôncio Pilatos disse à multidão que exigia o linchamento de Cristo). Por essa razão, após sua morte, não há lugar para qualquer Deus do Além: tudo o que resta é o Espírito Santo, a comunidade de crentes na qual a aura insondável de Cristo passa adiante, uma vez que ela é privada de sua encarnação corporal.” (Žižek, 2012 p. 145,146)

Essa leitura de Žižek que concebe o Espírito Santo como “comunidade dos crentes” implicará que não há no edifício cristão a ideia de uma vida após a morte se concebermos o Espírito Santo de maneira radical. É nesse sentido que para ele o cristianismo é por excelência uma religião ateia. O cristianismo nega a existência do Grande Outro, ou seja, no cerne da experiência cristã estaria o fato de que o que o Cristo revela não é nada mais que não há nada além do mundo material, ou seja, não há nada, nem ninguém para onde o sujeito possa apelar. É isso o que significa para Žižek as palavras de Jesus na cruz “Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?” (Mt



27,46 e Mc 15,34), nessa hora o próprio Cristo teria vacilado em sua fé e ao mesmo tempo percebido o que de fato é o cerne da mensagem cristã. O que substitui o Deus transcendente é o Espírito Santo enquanto comunidade imanente dos que creem. Segundo Žižek,

O ponto deste livro é que, no cerne do cristianismo, há outra dimensão. Quando Cristo morre, o que morre com ele é a esperança secreta discernível em "Pai, por que me abandonaste?": A esperança de que exista um pai que me abandonou. O "Espírito Santo" é a comunidade privada de seu apoio no grande Outro. O ponto do cristianismo como a religião do ateísmo não é aquele do humanista vulgar que o tornar-se-homem-de-Deus revela que o homem é o Deus secreto (Feuerbach et al.). Em vez disso, ele ataca o núcleo duro religioso que sobrevive mesmo no humanismo, até mesmo no stalinismo, com a sua crença na História como o "grande Outro" que decide sobre o "significado objetivo" de nossas ações. (Žižek, 2013 p. 171)

Para Žižek, no cristianismo, Deus está nos detalhes - na monotonia e na indiferença gerais do universo, discernimos a dimensão divina em detalhes mal perceptíveis - um sorriso gentil aqui, um inesperado gesto de ajuda ali (aqui é o que ele chama de "absoluto frágil no outro livro). Não havendo vida após a morte, o que Cristo propõe é que a vida terrena é a única que o homem possui. Não podemos aqui não lembrar da argumentação nietzscheana defendida em *O Anticristo*, em que Nietzsche (1997) evidencia que a proposta do Cristo teria sido sempre a de exaltação da vida terrena e que apenas Paulo, em etapa posterior, teria sido aquele que enfatizou a vida no além como meta do cristianismo. Ao mesmo tempo, o Deus que é possível sobreviver é apenas um Deus que sofre. Segundo Žižek

Isso nos leva à terceira posição, que vai além das duas primeiras (o Deus soberano e o Deus finito): a de um Deus que sofre - não um Deus triunfalista que sempre vence no final, embora "seus caminhos sejam misteriosos", uma vez que ele controla tudo em segredo nos bastidores; não um Deus que exerce a justiça fria, uma vez que, por definição, ele está sempre certo; mas sim um Deus que - como o Cristo que sofre na cruz - está atormentado, um Deus que assume o fardo do sofrimento em solidariedade à miséria humana. Schelling [1987] já havia escrito: "Deus é uma vida, não apenas um ser. Mas toda vida tem um destino e está sujeita ao sofrimento e ao devir. [...] Sem o conceito de um Deus que sofre humanamente[...] toda a história permanece incompreensível. Por quê? Porque o sofrimento de Deus indica que ele está envolvido na história, é afetado por ela, e não é apenas um Mestre transcendente que controla tudo lá de cima: o sofrimento de Deus significa que a história humana não é apenas um teatro de sombras, mas sim o lugar de uma luta real, a luta em que o próprio Absoluto está envolvido e em que seu destino é decidido." (Žižek, 2015, p.132,133)

O Deus sofredor será um tema caro a teólogos como Dietrich Bonhoeffer (1968) e Jurgen Moltmann (2011), que tentarão destrinchar como que Deus pode ser entendido a partir da história.



Nesse sentido que podemos entender a ideia que Žižek afirma diversas vezes de que apenas um Deus que sofre pode nos salvar e entender em que medida o sofrimento de Deus aponta para uma “inversão do apocalipse” (subtítulo do livro de Žižek), ou seja, o Apocalipse não é algo que acontecerá em um futuro posterior, mas se trata de algo que em certa medida já aconteceu entre nós e precisamos viver nos responsabilizando pelo mundo uma vez que o próprio Deus sofre conosco.

Para continuar sua argumentação sobre a crença religiosa, nessa etapa Žižek propõe uma diferença entre “Crer em” e “ter fé em”. No primeiro caso não há um pacto simbólico entre nós, coisa que só haveria no segundo. Segundo Žižek, o deus de Israel exigia a fé nele, ou seja, o respeito ao pacto simbólico. Pode-se ter fé em X, sem acreditar em X. Para Lacan (1997), esse é o caso do grande outro. Na fé há um compromisso, ao passo que na crença, não. Tenho fé no grande outro, mesmo não acreditando/sabendo que ele existe. É nesse ponto que Žižek colocará o cristianismo como paradigmático, e nem por isso menos problemático, para pensar a questão de Deus na contemporaneidade. Ao invés de proibir a imagem de Deus, o cristianismo mostra Deus como apenas mais um humano, como homem miserável indiscernível de outros humanos no que diz respeito à suas propriedades intrínsecas. Segundo Žižek,

Com a aparição de Cristo isso representa efetivamente a morte de Deus: Fica claro que Deus não é senão o excesso do homem, o “demais” de vida que não pode ser contido em qualquer forma de vida, que viola a forma (*morphé*) do antropomorfismo. (Žižek, 2012 p. 190)

3 – Conclusão

A partir dessa leitura, fica claro para Žižek que a igualdade de todos os homens como filhos de Deus no cristianismo esconde uma intolerância fundamental na raiz do pensamento cristão. O universalismo cristão, essa atitude englobante (que se lembre do famoso “não há homens, nem mulheres, nem judeus, nem gregos.” (Gl 3,28)) envolve uma completa exclusão daqueles que não aceitam ser incluídos na comunidade cristã. Segundo Žižek, nas outras religiões haveria espaço para os outros, mas não no cristianismo. O cristianismo coloca uma culpa maior sobre os cristãos na medida em que nunca poderão pagar o que Cristo teria feito por eles na cruz, e o nome disso é supereu. Por não exigir deles o pagamento pelos pecados, mas ele mesmo pagar por eles, o Deus cristão se coloca como uma grande instância superegóica. Essa dimensão superegóica faz com que o cristianismo possa ser visto como, ao mesmo tempo, a religião da culpa e a religião



do amor, dinâmica essa que estaria no cerne da própria experiência analítica. O Cristo abandonado na cruz (Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste Mt 27,46 e Mc 15,34) evidencia o fracasso do próprio Deus e é apenas aí que o amor pode surgir, o amor para além da misericórdia. Um Deus que se mostra imperfeito e fracassado não pode ser misericordioso, uma vez que a misericórdia sempre pressupõe um outro cujo poder é maior. No fracasso de Deus há a possibilidade do amor. Segundo Žižek,

É apenas no interior desse horizonte que o Amor propriamente cristão pode emergir, um amor para além da Misericórdia. O amor é sempre o amor pelo Outro na medida em que este é faltante - amamos o Outro por causa da sua limitação, desamparo ou mesmo de sua ordinariedade. Em contraste com a celebração pagã da perfeição divina (ou humana), o segredo derradeiro do amor cristão é talvez a fixação amorosa à imperfeição do Outro. É essa falta no/do Outro que abre espaço para a “boa nova trazida pelo cristianismo”. (Žižek, 2012 p. 210)⁸

É aqui que Žižek localiza a boa nova do cristianismo como sendo algo que rompe a dinâmica linear da história e através de um ato⁹ fundador inaugura a possibilidade do sujeito se reinventar completamente. Esse “ato” é o que evidencia a dimensão divina que se faz presente em nossa vida. O cristianismo ordena que o sujeito repita sempre o gesto fundador de sua escolha primordial, e com isso transforme o seu Self ao invés de apenas rememorá-lo. Segundo Žižek, é esse o legado cristão que se torna extremamente precioso em nosso tempo.

⁸ A mesma ideia é colocada por Žižek em outro livro seu em que a questão religiosa é trabalhada que é o livro *The puppet and the Dwarf. The perverse core of Christianity* (2003) especialmente no capítulo 4 da referida obra. Neste livro Žižek evidenciará temas que estão presentes em outras obras já trabalhadas neste artigo como “Absoluto Frágil” “Sobre a crença”. O cerne de “the puppet and the dwarf” é evidenciar a impossibilidade da teologia cristã ortodoxa de lidar com o núcleo traumático do próprio cristianismo, a saber a morte de Deus e as repercussões dessa morte. Para isso Žižek evidencia o caráter extremamente ideológico, ou “perverso” do cristianismo ao lidar com esse problema, e é neste sentido que a teologia é essa marionete e essa anã.

⁹ Para uma análise žižekiana do conceito de ato cf. (Žižek, Slavoj. *O sujeito incômodo*. 2016 p. 389-397)



REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO Santo, Bispo de Hipona. A trindade. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. (Patristica ; v.7)

ANSELMO. Monólogo, Proslógio, A Verdade e O Gramático. Tradução de Ruy Afonso da Costa Nunes e Ângelo Ricci. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

BARTH, Karl. Carta aos Romanos. São Paulo: Novo Seculo, 2003.

BONHOEFFER, Dietrich. Resistencia e submissao. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. 1999. Editora Vida.

DOSTOIEVSKI, Fiodor; BEZERRA, Paulo. Os irmãos Karamázov: romance em quatro partes com epílogo. São Paulo: Editora. 34, 2012

HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo. 8.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. 2v. ((Pensamento humano))

LACAN, Jacques,; QUINET, Antonio,; MILLER, Jacques-Alain. O seminário, livro 7: a ética da psicanálise, 1959-1960. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997. 396 p. (Campo Freudiano no Brasil; 7)

MOLTMANN, Jürgen. O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Santo André: Academia Cristã, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. O anticristo: anátema sobre o cristianismo. Lisboa: Edições 70, [1997]. 109 p. (Textos filosóficos; 24)

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom. In BEHLER, Ernst (Ed.). Philosophy of German Idealism. New York: Continuum 1987

ŽIŽEK, Slavoj. The puppet and the dwarf. The perverse core of Christianity. MIT 2003

ŽIŽEK, Slavoj. O amor impiedoso. [ou: Sobre a crença]. Tradução Lucas Mello Carvalho Ribeiro. Belo Horizonte. Belo Horizonte. MG. Editora Autêntica. 2012.

ŽIŽEK, Slavoj. Menos que nada. Hegel e a sombra do materialismo dialético. Tradução: Rogério



Bettoni. São Paulo. Editora Boitempo. 2013.

ŽIŽEK, Slavoj. MILBANK, Jonh. A monstruosidade de Cristo: Paradoxo ou dialética. DAVIS, Creston. (org). Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo. SP. Três Estrelas. 2014.

ŽIŽEK, Slavoj. O Absoluto frágil. Ou por que vale a pena lutar pelo legado cristão?. Tradução de Rogério Bettoni. 1ª ed. São Paulo. SP. Editora Boitempo. 2015.

ŽIŽEK, Slavoj. GUNJEVIC, Bóris. O sofrimento de Deus. Inversões do Apocalipse. Tradução de Rogério Bettoni. 1ª ed. Belo Horizonte. MG. Autêntica Editora. 2015b

ŽIŽEK, Slavoj. O sujeito incômodo. O centro ausente da ontologia política. Tradução de Luigi Barichello. 1ª ed. - São Paulo. SP. Editora Boitempo. 2016.

Licenciamento

Este é um artigo distribuído em Acesso Aberto sob os termos da Creative Commons 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt-br>





Marco Bettine¹

ABSTRACT

This article will present the types of rationalities and plural knowledge of the Theory of Communicative Action (TAC). It will discuss speech in the context of rational role, worldview and understanding of argumentation. It will present the historical process of construction of knowledge and language/communication, based on social agreements free from coercion (validity, veracity, understanding). Based on the proposed debate, an incursion into the Habermasian worldview will be made. As considerations, a research method using the TAC is proposed for the epistemic debate, with the following challenges: understanding meaning; intelligibility; macrostructural analyses. It is concluded that communicative rationality is based on the systematization of a relevant theoretical framework and that it requires further investigation by the academic community.

Keywords: Habermas; Communicative Action; Communicative Reason; Theory of Communicative Action; Language Games; Hermeneutics.

RESUMO

Neste artigo será apresentado os tipos de racionalidades e saberes plurais da Teoria do Agir Comunicativo (TAC). Discute-se a fala no contexto de papel racional, visão de mundo e compreensão da argumentação. Apresentar-se-á o processo histórico de construção do saber e da linguagem/comunicação, alicerçado em acordos sociais livres de coerção (validade, veracidade, entendimento). A partir do debate proposto, far-se-á uma incursão na visão de mundo habermasiana. Como considerações propõem-se um método de pesquisa utilizando a TAC, para o debate epistêmico, tendo como desafios: a compreensão de sentido; a inteligibilidade; análises macroestruturais. Conclui-se que a racionalidade comunicativa se baseia na sistematização de um arcabouço teórico relevante e que necessita de maiores aprofundamentos da comunidade acadêmica.

Palavras-chave: Habermas; Agir Comunicativo; Razão Comunicativa; Teoria da Ação Comunicativa; Jogos de Linguagem; Hermenêutica.

¹ Graduação em Educação Física pela Unicamp e em Direito pela PUC-Campinas. Realizou pós-doutorado na Universidade do Porto com Bolsa do CNPq e em Relações Internacionais e Megaeventos Esportivos no Instituto de Estudos Avançados da USP. Atualmente, é Professor Associado III na Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (USP). E-mail: marcobettine@usp.br



INTRODUÇÃO

A questão central da Teoria do Agir Comunicativo (TAC) é retomar a tradição dos estudos clássicos das humanidades que defendem que os processos de modernização da sociedade ainda podem ser analisados sob o ponto de vista da racionalização, tal qual se constituiu na tradição ocidental. Habermas sugere racionalizações (HABERMAS, 2012a; HABERMAS, 2012b). Nesse sentido, não há como negar uma racionalização patológica e colonizadora da vida das pessoas, bem como, sua antítese, a racionalidade comunicativa.

Na racionalidade estratégica (patológica e/ou colonizadora), exemplificamos com os estudos de Hannah Arendt [1952], (1999) “Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal” e os escritos de Foucault [1975], (1987) como “Vigiar e Punir”, estes estudos apontam para racionalidades perversas na sociedade contemporânea, a primeira para uma racionalização que busca, a sistematização da morte e dos dejetos humanos, o segundo para uma metafísica do poder, partindo do panóptico de Bentham. Por outro lado, Habermas vai defender, a existência de outra racionalidade, tal racionalidade estaria livre de coerções e seria a forma de construção da própria humanidade; o pano de fundo para as relações humanas, a potencialidade de comunicação, desenvolvimento e entendimento.

Por esse motivo, Habermas, nas primeiras páginas da TAC, aponta seus objetivos, bem como os fundamentos que o levaram a escrever uma obra de tão grande vulto. O primeiro fundamento é construir os alicerces epistemológicos de uma racionalidade comunicativa; o segundo fundamento é interpretar a dinâmica da sociedade pautada em uma dicotomia entre agir estratégico e agir comunicativo.

Na construção do segundo fundamento, a teoria habermasiana sinaliza e elucida o processo de colonização do mundo da vida. Este processo, a princípio fácil de entender, seria, *grosso modo*, a vitória de uma racionalidade patológica na sociedade atual. Entretanto, a racionalidade patológica, esconde o essencial: para existir as patologias da comunicação, é necessário colonizar o mundo da vida, sem colonizar os alicerces que constituem as relações livre de coerções, a patologia não existiria; ela seria um ente para si, e não em si.

Para escrever a TAC, Habermas (2012a, pp.261-262) vai utilizar a seguinte estrutura metodológica, primeiro vai debruçar-se sobre a teoria da racionalização de Max Weber, atentando-se para as alterações estruturais de imagens de mundo religiosas e sobre o “potencial



cognitivo das esferas de valores da ciência, moral e arte” (HABERMAS, 2012a, pp.261), e a forma que a racionalização capitalista se constituiu. Da tradição de György Lukács à Max Horkheimer e Theodor Adorno, discutirá a recepção marxistas da tese weberiana da racionalização, propondo que é possível ampliar o conceito de ação que tenha como fundamento o agir comunicativo.

Da teoria da comunicação de George Mead e da sociologia da religião de Émile Durkheim, Habermas vai tirar a proposição que a linguagem “verbalização” foi constituída a partir do sagrado, ou nas palavras de Habermas: “a ideia de transformação do sagrado em linguagem [*Versprachlichung*] apresenta-se como ponto de vista em que convergem os estudos de Mead e de Durkheim sobre a racionalização do mundo da vida” (HABERMAS, 2012a, pp.261). A teoria habermasiana se apoiou em Talcott Parsons, para compreender a forma de recepção da racionalização capitalistas e do sistema autopoiético. Na TAC construiu o modelo de radicalização da disjunção em Sistemas (Poder e Dinheiro) e Mundo da Vida.

Em outras palavras, a colonização do mundo da vida é uma desacoplagem progressiva da integração social pelos caminhos do mundo da vida e da integração sistêmica. Esta última, radicalizou-se a ponto de originar uma submissão do mundo da vida aos imperativos sistêmicos, em outras palavras, o mercado e o poder administrativo (burocrático) no sentido weberiano do termo. Nestes casos, temos uma submissão dos valores do mundo da vida aos meios sistêmicos que resulta na colonização do mundo da vida.

Para debater tal processo, o artigo fará uma busca conceitual dos estudos sobre as racionalidades, a fim de mostrar que a racionalidade comunicativa sempre esteve latente em clássicos da sociologia, este trilhar teórico será feito em quatro momentos: o primeiro é compreender as racionalidades; o segundo se aproximar da transformação das visões de mundo; o terceiro os conceitos de ação; e, por último, o papel do pesquisador na exegese comunicativa.

1 - Racionalidades e a racionalidade comunicativa

Na TAC, Habermas apresenta uma breve introdução da diferença entre racionalidade e saber; no senso comum, fala-se que determinado sujeito conhece algo por conta de ter um raciocínio, uma racionalidade correta, rápida. Nesse caso, racionalidade tem menos a ver com a posse de conhecimento e mais com o modo como as pessoas adquirem e empregam tal saber.



Isso nos leva à seguinte questão: o que significa comportar-se racionalmente? Nesse sentido, seria entender o comportamento dos seres humanos, a partir de uma compreensão da totalidade e dos seus condicionantes. Esse comportamento determina a forma como as pessoas a nossa volta agem, os valores sociais que dão suporte para determinadas ações e o saber que cada ação contém, isto é, busca-se que determinada ação possa ser explicada, ser compreendida, ser entendida. Assim, temos a ideia de que o comportamento é racional.

Para que determinado comportamento seja racional, ele deve – tendo como suporte a teoria habermasiana – referir-se às coisas que existem no mundo, como por exemplo, dizer para alguém: ‘Vou sentar, pois estou cansado’. Tal comportamento deve ser eficaz, ou seja, deve ser uma intervenção no mundo para que as pessoas a nossa volta compreendam os motivos de determinada ação: “quanto melhor puder fundamentar uma pretensão de eficiência ou de verdade proposicional associadas as pretensões tanto mais racionais elas serão” (HABERMAS, 2012a, pp.34).

Habermas quer estabelecer a existência de uma racionalidade nas ações de todos os indivíduos; nesse sentido, a eficiência de determinada ação e a intenção de comunicar-se para fazer-se entender já oferecem subsídios importantes para aceitar a racionalidade como elemento fundamental da sociologia. Para ele, “o mundo só conquista objetividade ao tornar-se válido enquanto mundo único para uma comunidade de sujeitos capazes de agir e utilizar a linguagem” (HABERMAS, 2012a, pp.40).

A compreensão de um mundo – e aqui o autor alemão se utiliza do conceito da fenomenologia: mundo da vida – é pressuposto para a prática comunicativa. Esse contexto possibilita partilhar intersubjetivamente todas as formas de entendimento de um determinado contexto social. A teoria persegue esse local, onde é possível uma comunicação livre de coerções.

No primeiro capítulo da TAC, Habermas procura, com grande profundidade, dialogar com os teóricos da filosofia da linguagem e trazê-los para uma análise macrossocial. Há uma lógica do processo argumentativo na TAC: (i) inicia-se com uma discussão epistemológica da filosofia da linguagem, (ii) o embate à filosofia da consciência, para, depois disso, (iii) introduzir os conceitos trabalhados de uma ação comunicativa nos clássicos das humanidades. Na TAC, temos uma discussão importante com Max Weber, György Lukács, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Karl Marx, Emile Durkheim, Herbert Mead e Talcott Parsons.

Habermas se propõe a fechar cada ponto, cada discussão. Objetivamente ele faz a seguinte narrativa, (a) mostrar que a ação é um conceito primordial para as ciências sociais; (b) afirmar que



há um local em que tal ação é recepcionada, o Mundo da Vida; (c) apresentar que as pessoas utilizam de argumentos para se fazerem entender.

Há uma discussão importante na filosofia da linguagem cujo foco são as pretensões de validade no argumento da fala. Para construir a originalidade de sua obra, Habermas enfrenta os grandes autores de referência. Começando com a questão da pretensão de validade, (i) o primeiro debate promovido é com Stephen E. Toulmin, no qual mostra que, para haver uma argumentação e um aprofundamento da argumentação, as pessoas devem aprender a partir dos fracassos, da refutação de hipóteses e do insucesso de algumas intervenções. Uma comunidade comunicativa é parte de um aprendizado profundo da sociedade. Para a argumentação conseguir atingir sua função na sociedade, tal aprendizado é necessário. Para cada tipo de argumento em determinada situação, o sujeito vai utilizar uma forma de discurso.

Habermas apresenta um resumo dos tipos de discursos e as possibilidades de aprendizado destes discursos. Por exemplo, (ii) no discurso teórico, os problemas levantados são cognitivos e instrumentais; as pessoas necessitam de instrumentos para darem conta de determinada afirmação e se fazerem entender, como na universidade: os estudantes, no seu processo, precisam construir os argumentos e incrementar seu discurso teórico em sala de aula ou com grupos de colegas universitários para, em seguida, enfrentarem uma plateia em um congresso e, posteriormente, seguir uma carreira na academia científica.

No (iii) discurso do cotidiano, os problemas levantados são cognitivos e práticos; as pessoas necessitam das normas sociais e dos valores para compreenderem se determinada afirmação é válida, como em um supermercado: a pessoa pergunta o preço de determinado produto para outra que está com o uniforme do estabelecimento; espera-se que a pessoa consiga responder a essa questão, pois a pergunta está dentro dos contextos normativos. O que Habermas quer dizer com isso? Ele quer explicar que existem tipos de discursos em determinados contextos - esses discursos são atos de fala - e que há um aprendizado social dos contextos. Usando um contraexemplo: um sujeito que usar um discurso prático em sala de aula, perguntando para um professor de química o preço de uma maçã, não aprendeu os usos dos contextos do discurso; do mesmo modo, se o sujeito perguntar a fórmula estrutural de uma maçã para o atendente do supermercado, também não compreendeu os discursos. Resumidamente, Habermas afirma que as pessoas vão amadurecendo seu discurso à medida que convivem em sociedade e compreendem as regras que estruturam cada espaço social.



Para finalizar seu entendimento de discurso e sua pretensão de validade, após todo o diálogo com a teoria dos discursos, Habermas utiliza a tese de livre docência de Scheit, de 1987: “Estudos sobre a teoria consensual da verdade”, resumindo seu ponto de vista da seguinte forma: existe o discurso, se – e somente se – (iv) o sentido da pretensão de validade for passível de problematização e se as pessoas puderem – isso não quer dizer que devem – almejar um comum acordo racionalmente motivado.

Habermas defende tipos de racionalidades e saberes plurais. Quando cada fala ou argumento cumpre seu papel racional, constrói-se uma visão do mundo, com toda a estrutura para compreender a argumentação. Este ponto é importante na TAC, pois demonstra que há um processo histórico de construção do saber e da linguagem – e, por conseguinte, da comunicação –, alicerçado em acordos sociais livres de coerção, e por isso, comunicativos.

No próximo item, trataremos da crítica de Habermas à unilateralidade do conhecimento ocidental e da própria ideologia científica.

2 - Passagem das visões de mundo do mítico ao moderno

Habermas não quer ser julgado eurocêntrico, como muitos dos seus colegas europeus. Para isso, ele busca fazer todo um diálogo com a antropologia social a fim de demonstrar a existência de racionalidades nas diferentes culturas. Nesse sentido, a teoria teve o cuidado de ressaltar que a forma como o europeu construiu a sua racionalidade é uma das subjetividades possíveis, dentro do espectro múltiplo de visões de mundo dos seres humanos, a partir da relação com a natureza, com as subjetividades e com a produção material.

Na teoria habermasiana, existe um mundo social, partilhado por todas as comunidades humanas, e uma subjetividade, a forma como o sujeito compreende a sua sociedade. Habermas quer demonstrar, com traços da compreensão mítica e moderna de mundo, a estrutura do Mundo da Vida e seu formato tripartite – os mundos: objetivo, social e subjetivo – como parte constitutiva das comunidades humanas.

Outro ponto a destacar é o embate entre as teorias que conduzem a um pensamento teleológico, isto é, um agir que busca um fim voltado a uma vontade do sujeito, ou a uma imposição. Como, por exemplo, na política clássica a ideia de existência de um Leviatã, com acordos dos quais os cidadãos não participam. A teoria habermasiana defende a participação nas



esferas sociais de ação, por meio do debate público sem coerções. O autor quer apresentar seu agir comunicativo, trazendo elementos de estudos antropológicos nos quais o entendimento – e não o fim – é que constituiu a sociedade. Desse modo, o Mundo da Vida seria baseado em consensos e, com a TAC, Habermas pretende enfrentar a tarefa de reconstrução de uma teoria crítica da sociedade, sem o obscurantismo da distopia.

O teórico também busca construir o conceito de imagens de mundo, que seria a forma como cada comunidade interpreta o mundo. Assim, levantam-se as seguintes questões: Como os seres humanos interpretam o mundo? Como é possível representar uma racionalidade para todas as sociedades humanas? A resposta é encontrada na obra “Observações filosóficas”, de 1953 de Ludwig Joseph Johann Wittgenstein (2005). Segundo esse estudo, a linguagem é a forma como os sujeitos interpretam o mundo. A língua é uma referência para tal realidade, na qual cada unidade apresenta um sistema linguístico que permite a cada pessoa fazer-se entender na dinâmica de sua cultura.

No entanto, fica a dúvida sobre como a pessoa acessa tais mecanismos e coordena as ações no Mundo da Vida. Nesse momento, Habermas se utiliza de duas teorias de campos diferentes do conhecimento para esclarecer esse processo: a teoria cognitiva de Jean Piaget [1945], (1974) e as análises antropológicas da tribo Azande, feitas por Edward Evan Evans-Pritchard [1937], (2007). Nesse sentido, o indivíduo acessa o Mundo da Vida na convivência cotidiana dos valores da comunidade. Segundo Evans-Pritchard, há um Mundo da Vida comum, os sujeitos são racionais e buscam o entendimento, que se dá a partir do compartilhamento deste mundo. Segundo Piaget, o sujeito apenas acessaria esse mundo se tivesse o desenvolvimento cognitivo, que, segundo Habermas, é uma tomada de uma “*posição descentralizada por parte de uma compreensão de mundo egocentricamente marcada*” (HABERMAS, 2012a, pp.137, grifo do autor). No mundo subjetivo, piagetiano, os sujeitos podem refletir sobre o que ocorre no mundo objetivo, social e também podem compreender a própria subjetividade.

O interessante é que no v.2 da TAC, Habermas faz o mesmo esforço teórico para mostrar que Mead, quando vai explicar a forma de internalização das normas pelo consenso – e não pela opressão –, parte de um sujeito que deve dialogar com o mundo subjetivo. Todo esse esforço parece trazer uma herança de Marcuse e de Fromm sobre Freud (ROUANET, 1986), mas Habermas utiliza-se de forma diferente da apropriação do self, ego e do alter ego, buscando relacioná-los com o Mundo da Vida e, assim, formar uma trama de conceitos que dará base para o



que seria o fundamento da sociedade, ou seja, o Mundo da Vida. Assim, ele afirma que “todo ato de entendimento pode ser concebido como parte de um procedimento cooperativo de interpretação, voltado a alcançar definições situacionais intersubjetivamente reconhecidas” (HABERMAS, 2012a, pp.138).

Nos limites deste texto, podemos apontar que a categoria Mundo da Vida acumula um trabalho interpretativo prestado pelas gerações precedentes; sendo um contrapeso conservador que se opõe ao risco de dissenso, que surge com todo processo atual de entendimento. As imagens de mundo descentradas permitem maior aprofundamento nas orientações das ações racionais. Habermas discute aqui o papel de sair do nível de determinado conjunto de crenças e valores particulares, imagens de mundo centradas, para um descentramento dessas imagens. Quanto mais descentradas elas forem, mais as pessoas buscarão o entendimento e utilizarão a comunicação como forma de se chegar a um consenso.

As sociedades, para buscar o entendimento, devem estar abertas a novas formas de compreensão de mundo. Para que isso ocorra, Habermas acredita em quatro processos relacionados. Para se constituir uma tradição cultural em determinado contexto social, é necessário: a. Admitir as pretensões de validade; b. Admitir que uma reflexão “precisa despir-se de seu dogmatismo a ponto de se poder colocar profundamente em questões as interpretações herdadas da tradição e de submetê-las a uma revisão crítica” (HABERMAS, 2012a, pp.141); c. Deixar realimentar com argumentações especializadas os processos de aprendizagem para que possam ser socialmente institucionalizados; d. Construir espaços comunicativos eficazes, descentrando o agir instrumental das relações sociais, como na administração estatal ou nas relações entre empregado e empregador, marginalizando o agir teleológico.

Habermas, ao utilizar o conceito de descentramento para pensar a questão da tradição cultural e aplicar na análise das sociedades, abre o caminho teórico para a introdução de uma racionalidade comunicativa.

3 - Os quatro conceitos sociológicos de ação.

No item anterior, construímos as bases do mundo da vida, que são as três interfaces (social, objetivo, subjetivo). No mundo da vida, os sujeitos realizam uma série de tarefas, mais ou menos complexas, cercadas de significados. Podemos compreender as ações por serem racionais. Nesse



aspecto, Habermas dialoga com Karl Popper [1933], (2013), particularmente no livro “*Os Dois Problemas Fundamentais da Teoria do Conhecimento*” para a construção de suas bases, propostas em quatro formas de “Agires”: Teleológico; Regulado Segundo Normas; Dramatúrgico; Comunicativo.

Esses “agires” estão em uma sequência de profundidade e em níveis de inter-relação entre sujeitos, bem como no processo histórico de se apresentarem nas discussões acadêmicas. O agir teleológico vem da tradição aristotélica; o agir regulado por normas é weberiana; o agir dramatúrgico é ligado a Goffmann; e o agir comunicativo é habermasiano.

Na discussão sobre o conceito de agir e seus quatro formatos, a TAC enfrenta-os da seguinte forma:

(1) O agir teleológico da tradição aristotélica. Segundo essa forma de agir, o sujeito realiza uma ação provocando um estado almejado. Existe, portanto, a ideia de controle das pessoas à volta e o uso de poder e influência, sem a preocupação com valores éticos e morais; o *telos* (fim) justificam os meios (HABERMAS, 2012a, pp.163).

O grande passo de Habermas foi ampliar o modelo teleológico do agir para o agir estratégico, separando o modelo aristotélico em dois tipos: o primeiro seria Sujeito-Objeto; o segundo, Sujeito-Sujeito. Desse modo, o agir puro teleológico só existe na relação sujeito-objeto, nesse formato, existe apenas uma subjetividade controlando a natureza. Quando há a relação sujeito-sujeito, existem duas subjetividades em disputa e seu conteúdo necessariamente é relacional. O fim que S¹ deseja passa necessariamente pela subjetividade de S²; o fim almejado passa por uma reflexão de outro sujeito racional, que provavelmente tem uma lógica dos fins própria; nesse caso, os fins devem dar espaço às estratégias de ação. O agir estratégico é exatamente o processo de coordenar fins entre sujeitos racionais S¹ e S².

A separação do modelo aristotélico de agir é muito importante para o pensamento habermasiano, na medida em que questiona a natureza da ação teleológica, que é diferente da ação estratégica, pois a primeira é finalística e a segunda, relacional. Habermas amplia os potenciais de ação e as formas de agir. Com esse mecanismo, é possível ter uma virada interpretativa, já que a comunicação será fundamental para uma ação relacional. Daí o termo estratégico, uma vez que



sempre há a possibilidade de o sujeito não conseguir que o outro aja conforme seus interesses, e seu objetivo finalista da ação deve ser relativizado.

(2) O agir Regulado Segundo Normas. Para interpretar o conceito do agir regulado por normas, a TAC se vale dos estudos durkheimianos sobre religião. Habermas procura definir o agir regulado por normas, afirmando haver uma ação a ser seguida pelos seus membros, que se orientam por valores em comum. Isso fica evidente ao percebermos, na realidade concreta, uma série de ações que realizamos por normas consensualmente construídas, tais como obedecer aos sinais de trânsito, entrar e sair dos transportes públicos ou utilizar pronomes de tratamento em uma conversa formal ou informal.

O mundo social é o que estabelece as justificações das normas seguidas por determinado agrupamento e o modo como devem ser acessadas estas normas.

(3) Agir Dramatúrgico. No agir dramatúrgico, Habermas busca aliar tanto uma perspectiva de que o sujeito pode se enganar ou se autoenganar, que não seria necessariamente estratégico. Pode ser uma encenação, representar um papel social frente a uma determinada situação – como, por exemplo, o aluno que vai apresentar um seminário ou uma performance teatral. Ou o sujeito que se vale de uma informação equivocada e não o sabe. A ideia principal desse tipo de agir é a de que há certo tipo de território social, onde os homens e mulheres simulam papéis, não necessariamente estratégicos ou normativos, mas sim uma representação social. No mundo universitário, podemos pensar nos momentos de defesa de tese; no mundo empresarial, na apresentação de uma proposta para o financeiro; no mundo esportivo, na performance de uma ginasta de solo. Todos esses atos são performativos em que sujeitos desempenham papéis sociais.

(4) Agir Comunicativo. No agir comunicativo há interação de pelo menos dois sujeitos capazes de falar e agir que estabeleçam uma relação interpessoal. Não estamos falando de uma estratégia para um fim, de um agir orientado por uma norma socialmente válida ou de uma performance, mas sim de uma relação social em busca do entendimento. Esse mecanismo baseia-se na construção do entendimento pela linguagem e diferencia-se do



teleológico porque busca o entendimento e o diálogo. As normas serão seguidas com os sujeitos utilizando-as em favor de ambos, no intuito de construir consensos; desse modo, eles não estão representando, e sim buscando coordenar seus planos e, com isso, suas ações.

Na TAC, há todo um esforço teórico para sustentar que todas as formas de agir pressupõem um agir comunicativo e que o consenso só será possível com altruísmo, conquistado pelo agir comunicativo. No modelo teleológico, a linguagem é um dos vários meios que o sujeito utiliza para atingir seus fins egocêntricos. Apesar do sentido egóico dado pelo sujeito, ele estará sempre amparado por uma relação social comunicativa, ancorada no Mundo da Vida. No modelo normativo de ação, a TAC pressupõe uma linguagem que transmite valores culturais, isto é, uma linguagem prática, o consenso é estabelecido pelas relações sociais e pelo conteúdo normativo, moral e ético que baliza as ações do agrupamento. No modelo dramatúrgico de ação, pressupõem a linguagem como autoencenação, uma linguagem assimilada no seu formato estilístico e estético. Por último, o modelo produzido pelo próprio Jürgen Habermas, o comunicativo, onde a linguagem é o meio de entendimento no mundo das relações espontâneas. Utilizando-se das referências aos seus mundos (objetivo, social e subjetivo) afim de compor definições em comum, estes estudos aprofundam os esforços da pragmática formal e da análise sociolinguística.

Habermas resume este esforço teórico nos seguintes termos:

A unilateralidade das três outras concepções de linguagem revela-se no fato de os três tipos de comunicação assinalados por cada uma delas constituírem casos limite do agir comunicativo, a saber: *primeiro*, o entendimento indireto dos que têm em vista somente a realização de seus próprios propósitos; *segundo*, o agir consensual dos que apenas tratam de atualizar uma concordância normativa já subsistente; e, *terceiro* a autoencenação direcionada a espectadores. (HABERMAS, 2012a, pp.184, grifos do autor)

Para construir seu agir comunicativo, Habermas baseia-se na junção de diversas perspectivas que abordam a linguagem. O interacionismo simbólico de Mead, concepção wittgensteiniana de jogo de linguagem, à teoria dos Atos de Fala de Austin e à hermenêutica gadameriana.

A seguir debateremos a questão do sentido da ação social para o pesquisador, o processo da exegese comunicativa e os caminhos epistêmicos para a compreensão das ações.



4 - A compreensão do sentido

Neste item, faremos um diálogo com os clássicos da sociologia para conceituar o papel do pesquisador nas áreas de humanidades ao utilizar o referencial habermasiano discutido na TAC. Tal qual feito, com o fato social de Durkheim, ou a ação racional do sujeito weberiana, ou as relações entre classes em Marx. Habermas entende que a problemática do compreender ganhou importância na estrutura metodológica nas ciências humanas. Em sua opinião, o cientista social não consegue acesso a realidade, somente pela observação e sua compreensão de sentido das ações sociais. O agir e falar são conceitos fundamentais e dificilmente explicados por pertencermos a um mundo da vida sociocultural, o ser-parte de um mundo dificulta o acesso a sua compreensão.

O cientista social “não tem acesso diverso ao mundo da vida do que tem um leigo em ciências sociais” (HABERMAS, 2012a, pp.207). Como então propor uma análise da sociedade que saia do subjetivismo ou da interpretação leiga da realidade?

O pesquisador na área de humanas deve ser capaz de compreender o mundo. Ser parte deste mundo, participar ativamente da sua geração.

O compreender uma exteriorização simbólica exige em princípio a participação em um processo de entendimento. Significados, estejam eles corporificados em ações, instituições, produtos do trabalho, palavras, relações cooperativas ou documentos, só podem ser desvelados a partir de dentro. (HABERMAS, 2012a, pp.213, grifos do autor)

Apenas sujeitos aptos a acessar o mundo da vida podem interpretá-lo, este acesso se constrói por meio da participação do sujeito com outros, de modo que ele mesmo se torne um envolvido. Estamos no campo de como o pesquisador pode acessar e compreender o mundo. Para Habermas a resposta a esta questão deve ser feita com auxílio de epistemologias que deram base para o conhecimento ser conhecido hoje, para isso a TAC abordará o historicismo e o neokantismo para encontrar pressupostos da sociologia compreensiva. Posteriormente, apropria-se da categoria de paradigma e toda discussão sobre a verdade, discutido por Thomas Kuhn, Karl Popper, Imre Lakatos e Paul Feyerabend. Todo este fôlego teórico será para demonstrar que as ciências humanas têm no paradigma da filosofia da linguagem, um potencial de ancoragem e que a objetividade do conhecimento, o método de compreensão do sentido do agir e a própria ideia de conhecer estão fundados neste paradigma.

Com uma interpretação que é racional o interprete depara-se com estruturas que buscam pretensões de validade. Para Habermas, se o pesquisador neutralizasse essa forma de agir, ele seria



apenas um observador que privilegiaria a objetivação, processo no qual o espírito humano experimenta uma alienação de sua real natureza subjetiva. Portanto, o pesquisador, deve construir pontes entre a compreensão das ações e a interpretações das ações. Um movimento dialógico entre intérprete e mundo da vida.

Após apontar sua compreensão e possibilidade de o pesquisador acessar o mundo da vida, Habermas vai discutir cada um dos conceitos de agir (teleológico, normativo, dramatúrgico e comunicativo) e como cada uma destas formas de agir impede um conhecimento em busca de um significado. “Os conceitos fundamentais do agir teleológico, do agir regulado por normas e do agir dramatúrgico asseguram um *desnível metodológico relevante* entre o plano em que se interpreta a ação e o plano da ação interpretada” (HABERMAS, 2012a, pp.223, grifos do autor).

No agir teleológico o pesquisador utiliza os dados para aquilo que objetivamente quer demonstrar, o conhecimento é utilizado estrategicamente para fins, como exemplos de pesquisa para validar determinado medicamento ou certo tipo de atitude a tomar no mundo do trabalho. O pesquisador não quer pesquisar, mas encontrar uma resposta que satisfaça seus interesses subjetivos.

No agir regulado por normas, o pesquisador poderia em um primeiro momento utilizar as normas, como jurista, mas não acessaria os valores do mundo da vida para compreender o social, é possível que o pesquisador faça uma descrição via mundo social, normativo, mas não teria a capacidade de debater a validade de normas a partir da sua descrição, neste sentido o agir regulado por normas não alcança uma metodologia compreensiva.

No agir dramatúrgico o pesquisador utiliza-se apenas de seu mundo subjetivo, não consegue compreender o real pois está obcecado na sua visão de mundo, são pesquisadores egocêntricos que acreditam que a sua interpretação é a única possível.

Por fim, Habermas vai apontar seu método de pesquisa. Inicia-se discutindo a importância da hermenêutica à realidade simbolicamente pré-estruturada de Alfred Schütz (1932), no livro “A construção significativa do mundo social”, apontando três decisões metodológicas prévias para desenvolver um método de pesquisa com base no agir comunicativo. (A) Decisão de descrever a realidade social de tal modo que ela seja concebida como uma construção do mundo cotidiano surgida das realizações interpretativas dos envolvidos – mundo social. “(...) o cientista social certamente também precisa servir-se desse *modus* da experiência. É por meio dele que chega seus dados” (HABERMAS, 2012a, pp.228). (B) Decisão de perguntar quem são estes indivíduos



pesquisados e que conteúdos devem ser atribuídos a ele para que os fatos observados sejam explicados em um contexto compreensível – mundo subjetivo. “O cumprimento desse postulado garante a possibilidade de remeter todo o tipo de agir humano” (HABERMAS, 2012a, pp.229). (C) Decisão de formular hipóteses associadas a modelos pré-teóricos em que os envolvidos interpretam tanto a sua situação como o contexto da ação que participam – mundo objetivo.

Todo conceito em um modelo científico do agir humano precisa ser construído de tal maneira que uma ação executada de acordo com a construção típica por um indivíduo no interior do mundo da vida seja tão compreensível para o próprio ator quanto para seus semelhantes, e isso tudo no âmbito do pensamento cotidiano (HABERMAS, 2012a, pp.229, grifos do autor).

Para Habermas, o pesquisador ligado às ciências sociais assume um posicionamento teórico de jogar-se ao mundo (no sentido sartreano) que lhe permite lançar-se para a perspectiva vinculada ao mundo da vida, assumida tanto na sua própria práxis quanto na práxis que ele investiga. A etnometodologia crítica pode ser um elemento agregador à interpretação das ciências sociais, pois ela parte da premissa que os interpretes partilham os mundos objetivo, social e subjetivo. Procurando entender os estados de coisas existentes, os valores e as vivências dos indivíduos. “O interprete só entenderá o que o autor possa ter *pensado*, à medida que discernir as razões que possibilitem considerar *razoáveis* as exteriorizações do sujeito da ação social” (HABERMAS, 2012a, pp.245, grifos do autor).

5 - Conclusão

Utilizando-se de todos estes referenciais teóricos, Habermas adequa seu pensar a partir da hermenêutica filosófica, onde o intérprete só pode esclarecer o significado de uma exteriorização simbólica enquanto participante no processo de entendimento entre os envolvidos; buscando fazer uso da estrutura interna do agir orientado pelo entendimento, com o intuito de relacionar seu mundo da vida ao da sociedade a ser analisada, para assim reconstruir o significado do *interpretandum* como substância objetiva de um conhecimento passível de crítica.

Ao buscar este estágio de desenvolvimento das ciências sociais, utilizando uma metodologia que dê conta das diferentes culturas e formas de pensar o mundo, enfrentando a relação kantiana de sujeito e objeto para uma sujeito-mundo, ser-em-si, pode-se apresentar três caminhos para uma tentativa de universalidade do conceito de racionalidade comunicativa. “O



primeiro é o da elaboração formal-pragmática do conceito de agir-comunicativo” (HABERMAS, 2012a, pp.257, grifos do autor) que seria a reconstrução das ações de fala orientadas ao entendimento, aproximar a semântica formal a teoria dos atos de fala e a pragmática linguística. “Em *segundo* lugar, podemos empreender a tentativa de avaliar a utilidade empírica de discernimentos formal-pragmáticos” (HABERMAS, 2012a, pp.257, grifos do autor), para isso seria necessário a explicação de modelos de comunicação patológicos, a evolução dos fundamentos de formas de vida socioculturais e a história de determinadas ações. “Em *terceiro* lugar, o processamento das abordagens sociológicas para uma teoria da racionalização social” (HABERMAS, 2012a, p.259, grifos do autor).

Destes três formatos que podem auferir uma maior legitimidade às ciências humanas, Habermas escolhe o terceiro caminho, com a seguinte explicação:

Esse é o caminho que escolho (terceiro), certamente sem a intenção de proceder a investigações históricas. Mais que isso, pretendo retomar as estratégias conceituais, assunções e argumentações de Weber a Parsons, com a intenção sistemática de abordar problemas que possam ser resolvidos com o auxílio de uma teoria da racionalização desenvolvidos por meio dos conceitos básicos do agir comunicativo” (HABERMAS, 2012a, pp.259, grifos do autor).

A história das teorias é mais importante para essa condução metodológica do que a história das ideias, nesse contexto possibilita enfrentar a concorrência de paradigmas das ciências sociais assumindo a originalidade dos grandes teóricos da sociedade como Marx, Weber, Durkheim e Mead, e os teóricos da cognição como Freud e Piaget. Habermas alerta que há um limite dos paradigmas nas ciências sociais que às vezes não são captados pelos teóricos da filosofia da ciência, afirmando que “os paradigmas das ciências sociais estão *internamente* vinculados ao contexto em que eles surgem e se tornam efetivos” (HABERMAS, 2012a, pp.260, grifos do autor).



REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, H. Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

EVANS-PRITCHARD, E. Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. Perspectiva, 2007

FOUCAULT, M. Vigiar e punir: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis, Vozes, 1987.

HABERMAS, J. Teoria do Agir Comunicativo. Vol 1. Racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo, Martins Fontes, 2012a.

HABERMAS, J. Teoria do Agir Comunicativo. Vol 2. Sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo, Martins Fontes, 2012b.

PIAGET, J. A Epistemologia Genética e a Pesquisa Psicológica. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1974.

POPPER, K. Os Dois Problemas Fundamentais da Teoria do Conhecimento
São Paulo: Unesp, 2013

ROUANET, S. P. Teoria Crítica e Psicanálise. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

SCHÜTZ, A. “A construção significativa do mundo social” [Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt], Viena, 1932.

SCHÜTZE, F. “Visão Sociológica da Linguagem” [Sprache soziologisch gesehen], Munique, 1975.

TAYLOR, C. “Linguagem e natureza humana” [Language and Human Nature], University Carleton, 1978.

WITTGENSTEIN, W. Observações filosóficas. São Paulo: Edições Loyola, 2005

Licenciamento

Este é um artigo distribuído em Acesso Aberto sob os termos da Creative Commons 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt-br>





O RELATIVISMO CONSTITUI AMEAÇA AO CRISTIANISMO?
A PERSPECTIVA DE PAUL VALADIER

IS RELATIVISM A THREAT TO CHRISTIANITY? PAUL
VALADIER'S PERSPECTIVE

Júlio Cesar Rodrigues¹

Flávio Senra²

ABSTRACT

For centuries, Western morality has been based on the belief in a superior being, an absolute foundation, a being-in-itself or a legislating reason. This perspective has contributed to the construction of a reactive morality, that is, one that denies the principle of the permanent historical construction of moral values. When this principle of truth and foundation was diagnosed as dead, human beings found themselves alone, lost and helpless. The expression used here to understand this situation is relativism. What is the source of moral choices? What role does religion still play in this process? Paul Valadier, paying attention to the Nietzschean diagnosis, tries to tackle the issue by proposing a reading in which the religious and the moral try to reconfigure themselves to this new situation of loss of self-referentiality, of ecclesiastical centering, making sense of the characteristics of the present time as possibilities for a new configuration of morality and religious experience.

Keywords: Relativism; Morals; Values; Conscience; Christianity; Paul Valadier

RESUMO

A moralidade ocidental se constituiu, durante séculos, na base de uma crença num ser superior, de um fundamento absoluto, de um ser-em-si ou uma razão legisladora. Essa perspectiva corroborou a construção de uma moral reativa, ou seja, negadora do princípio da permanente construção histórica dos valores morais. Ao ser diagnosticado como morto esse princípio de verdade e fundamento, o ser humano se viu sozinho, perdido e desamparado. A expressão que aqui se utiliza para compreender essa situação é o relativismo. Qual seria a fonte das escolhas morais? Qual o papel da religião ainda nesse processo? Paul Valadier, atendo ao diagnóstico nietzscheano, procura enfrentar o tema propondo uma leitura em que o religioso e o moral procurem reconfigurar-se a essa nova situação de perda de autorreferencialidade, de centramento eclesial. O resultado desta investigação leva-nos a compreender as características do tempo atual como possibilidades para uma nova configuração da moralidade e da experiência religiosa.

Palavras-chave: Relativismo; Moral; Valores; Consciência; Cristianismo; Paul Valadier

¹ Mestre em Ciências da Religião e graduado em Filosofia pela PUC Minas. Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito de Contagem, Brasil. Orcid: 0000-0002-1617-1272.

E-mail: juliorodrigues2@yahoo.com.br

² Doutor em Filosofia pela UCM. Mestre em Ciência da Religião e licenciado em filosofia pela UFJF. Docente no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, Brasil. ORCID: 0000-0001-7676-9850 E-mail: flaviosenra@pucminas.br



INTRODUÇÃO

Paul Valadier é professor emérito do *Centre Sèvres* em Paris e conferencista no Instituto de Estudos Políticos da capital francesa. Empenhou-se por oito anos como chefe de redação da revista *Études*. Investigou, como nenhum outro autor cristão de sua época, e sem preconceitos, o pensamento de Nietzsche. O filósofo alemão é um dos mais duros autores em cuja perspectiva se evidencia o limite da moderna pretensa superação da dependência em relação a um princípio a-histórico, imutável, existente desde uma exterioridade transcendente (NIETZSCHE, 1998). Alguns podem se questionar sobre a relevância de um autor cristão em contato direto com a obra daquele que é considerado por muitos, ainda que de modo equivocado, como um dos pais do ateísmo moderno. Contudo, não se deve esquecer que Paul Valadier (1975), pelo tempo que lhe coube viver em sua instituição religiosa, ao dedicar-se ao autor alemão não se ocupou de apenas evidenciar prováveis pontos vulneráveis de sua obra, suficientes para alimentar uma crítica eclesial, capaz de bani-lo de seu lugar na história, mas sim para reconstruir uma leitura, nem mesmo reconduzir uma genealogia de sua obra, a fim de descobrir quais eram os pilares que a sustentavam.

Para o presente artigo, destacamos que o relativismo é considerado, por Paul Valadier (1994), como um elemento que favorece, intensamente, os desvios em cada uma das ações dos indivíduos. Desse modo, o relativismo acaba por ser a manifestação contemporânea de um niilismo, tema central na obra de Nietzsche (GIACIOIA JÚNIOR, 2001). Onde as normas não são suficientes para satisfazer a busca constante do ser humano por si mesmo é que o relativismo fica evidenciado nas escolhas humanas. Pode-se iniciar questionando os possíveis resultados que o relativismo, como manifestação niilista, trouxe para a moral. Na verdade, é importante ressaltar que seria necessária uma ampla produção apenas para rascunhar um problema tão importante para a vida humana, em todos os seus aspectos, algo que neste texto não será possível tratar.

Os alcances e limites desse problema estão bastante evidenciados no aforismo 125 de *A Gaia ciência* (NIETZSCHE, 2001). Nesta obra período intermediário de sua produção, o filósofo alemão descreve o diagnóstico sobre o acontecimento que instituiu o maior vazio da história da humanidade, tirando dela aquilo que se julgava essencial à manutenção da vida, em todos os campos e sentidos. Na esteira desse diagnóstico segundo o qual também os deuses morrem, o ser humano, que sempre viveu à sombra da existência de um referencial seguro no qual podia apoiar



suas decisões, se vê diante de uma sensação que lhe é completamente estranha ao perceber-se sem um referencial firme e estável.

O vazio provocado pela perda dos referenciais ocorrido na modernidade europeia, valores que até então eram reconhecidos como fundamentais, provocou enormes transformações (LAE, 1989). Dessa forma, ele se modificou ao longo da história da humanidade, manifestando-se de diversas maneiras. Na contemporaneidade, começou a mostrar-se como uma fonte de relativismo, que, em última instância, traduz-se como a mesma nadificação de tudo que existe. Nadificar passou, então a ter como significado, relativizar, de modo a não se ter nenhum tipo de referencial, de base segura na qual se pudesse sustentar com

[...] relação ao facto de os problemas trazerem consigo novas perspectivas sobre o bem, sobre a incerteza da acção numa sociedade moderna, tudo o que experienciamos quotidianamente em relação à fragilidade das normas ou ao conflito praticamente insuperável dos valores, fragiliza a consciência e a angústia. Raramente se pode evitar ou demorar a agir, já o dissemos; se as referências desaparecem, como poderemos orientar-nos devidamente: como podemos educar os nossos filhos, e em que bases, num contexto de relativismo? (...) A ausência de respostas seguras arrasta desordens bem conhecidas de todos, ou leva, simultaneamente, à procura de certezas. (VALADIER, 1991, p. 17).

Não há dúvida de que um dos campos mais atingidos pela expressão niilista “Deus morreu” foi o da moral. A moralidade ocidental se constituiu, durante séculos, baseando-se na crença de um ser superior, um Absoluto capaz de constituir todas as coisas, segundo a sua vontade. Por conseguinte, o ser humano vivia, ou ainda vive, em um mundo que é, de certo modo, conferido a ele, mas que não é de sua propriedade. Por isso, ele deve sempre prestar contas de suas ações, segundo as regras, ou segundo os mandamentos de quem o criou e que tudo lhe deu.

No entanto, repentinamente, esse Criador lhe é tirado, e o homem passa a ter de decidir tudo “sozinho”, desamparado de seu referencial primeiro, que sempre estava pronto a puni-lo ou recompensá-lo. Desse modo, o ser humano se viu sozinho, sem nada a receber por sua sensatez ou a pagar pelos seus desacertos. Além desse regramento, a própria moral também articulou, em seus objetivos, uma efetiva domesticação de seus instintos mais básicos e elementares. Aqui se instituiu, (em princípio) definitivamente, a supremacia da razão, exilando de si mesma qualquer traço animal, instintivo, ou mesmo, natural. Com a instituição do cristianismo, Deus passou a ser o artífice da vivência social e humanista, o que corroborou para construção de uma moral fundamentalista, isto é, absolutizadora de suas ideias. Por isso, ao se diagnosticar a “morte de



Deus”, morre com ele a justificativa moral de se empreender as escolhas, tendo em vista receber uma recompensa, ou mesmo, evitar uma punição. Cogitou-se assim o fim iminente da moral, já que o seu eixo sustentador essencial não mais existia. Por isso, a vivência humana já não mais se quantificaria tendo por base o que se compreendia como universo metafísico.

A partir desse contexto, apresentar-se-ão alguns dos princípios fundamentais que compõem o pensamento moral da obra de Paul Valadier, levando em conta a ação contínua do relativismo na sociedade contemporânea atual. Para apresentá-los de modo eficaz, é fundamental compreender como o conceito de consciência é relevante enquanto base para o desenvolvimento das normas morais. Constituído esse prelúdio sobre a importância da consciência, será necessário compreender o desordenamento moral no qual a conjuntura atual se encontra e que é capaz de deixar o ser humano em um estado de confusão e de hesitação, mas que não pode significar a total suspensão da ação humana. Segundo Valadier (2000, p. 09), “[...] mesmo quando os grandes sistemas morais e religiosos manifestassem a sua ruína, cada um de nós teria de se orientar na existência [...]”. Por fim, será proposta uma reflexão mais complexa e necessária acerca da necessidade inevitável da própria moral. Muito mais do que mensurar esses princípios, é preciso entendê-los como efeitos na estrutura cultural que designa a vida ocidental.

Não se podem minimizar os problemas e as dificuldades no posicionamento dos papéis ético e moral, sem que se comprometa a capacidade avaliativa das ações sociais. A ética se revela como um fundamento que vai além do campo da moral, mas que nunca se distancia dela. Isso significa dizer que é possível se pensar na moral, na ética, nos valores que nos cercam, como algo além de simples normatizações e ideários, que sempre acabavam por petrificar as próprias ações do ser humano.

Por isso, é fundamental, segundo Paul Valadier (1991), pensar a moral como possibilidade de arriscar-se, rompendo também com a cristalização de valores ou ideários, incapaz de acompanhar o ritmo de um novo tempo, que se instituiu e vai além de uma racionalização das ações morais. Essa nova significação que se atribui à moral é que se pretende alcançar no ato de romper com um fundamento absoluto, para ir além de uma simples assunção dos referenciais de uma época que já passou, tal como aconteceu nos primórdios de uma modernidade, ainda contaminada pelo exercício de dominação eclesial, que duraram mil anos da história ocidental. Isto é o mesmo que dizer, segundo Paul Valadier, da atualidade da moral, ou seja: a moral “não se



encerra, de modo nenhum, em si própria, particularmente na esfera política, social e cultural...”
(VALADIER, 1991, p. 04).

1 - O conceito de valor

Ao pensar o valor, na perspectiva de Valadier, exige-se que a compreensão seja feita a partir de uma dimensão subjetiva: “Falar em valor é referir-se a uma apreciação que depende de uma subjectividade ou, mais precisamente, do desejo de um sujeito socialmente situado” (VALADIER, 2007, p. 46), isto é, aquele que conta com dados fatuais, mas que não se exime de escolher. Dessa forma, no campo ontológico ocorre uma ruptura com os conceitos individualistas que eram determinantes na formulação de valores, quando a sua constituição passou a ser feita de outro referencial que não fosse o do próprio ser humano em si mesmo.

As sabedorias tradicionais se incumbiram de determinar o papel do sujeito na constituição de valores, a partir de três referenciais fundamentais: a primeira forma indica ao indivíduo como e onde encontrar o seu lugar no cosmos ordenado, sendo essa a sua felicidade. Assim, o indivíduo não desaparece, mas encontra o seu lugar no mundo. A sabedoria vem da capacidade de encontrar esse lugar. Uma segunda referência é a identificação o homem verdadeiro com o cidadão, pois o homem não é homem se não adotar os costumes e normas da cidade, já que fora dela só existe a barbárie. A terceira e última forma é aquela que apresenta o fim do ser humano enquanto responde às exigências fundamentais de sua natureza, isto é, procurando a felicidade de acordo com as regras recebidas e escolhendo os meios adequados para a sua realização, seja na estrutura mundana de felicidade, em perspectiva aristotélica, seja na divindade, em perspectiva tomista.

Ocorre, então, segundo o pensamento valadieriano, no início da modernidade uma “revolução copernicana”, já que se mudaram profundamente os paradigmas instituídos em todas as áreas: identidade, conhecimento, experiência, entre outras, já que até então se baseavam nas perspectivas teístas e teológicas da Idade Média, fundamentos da própria constituição moral da humanidade. Não mais se tem perspectiva de mistério, que obrigava as pessoas a recorrerem à entidade transcendental, a um Absoluto, que estava nas mãos do poder eclesial. O cosmos é, desde então, transparente ao olhar do humano. O espaço moderno é homogêneo e calculável, não mais harmonioso graças à vontade de uma entidade superior.



Sem a perspectiva de um Criador, o ser humano é lançado à orfandade de sua existência, sem que haja “Alguém” que zele por ele, ou indique os melhores caminhos a seguir ou quais as escolhas fazer:

Uma ontologia precede e comanda qualquer possível axiologia, porque não existe nenhum “valor” fora desta ordenação de si com uma finalidade antecedente. Os bens procurados só têm “valor” enquanto conduzem a esse fim. É justamente esta perspectiva grandiosa que se encontra perturbada no princípio dos tempos modernos e que vai dar lugar a uma outra apreciação, na qual a axiologia (isto é, um pensamento pelo valor) comandará ou eliminará mesmo a ontologia. (VALADIER, 2007, p. 49)

Passou-se de um universo fechado, por isso tranquilizador e limitado, para um universo infinito e ilimitado, aberto ao campo das infinitas possibilidades. O referencial das condutas morais constituídos, a partir da referência divina passa a ser determinado por leis matematizáveis e objetivas. Por isso, o sujeito está solitário, sem nada que o sustente ou apoie.

Qualquer pessoa que seja iniciada nos métodos das ciências modernas entra numa relação com o mundo largamente incompatível com o modelo veiculado pelas sabedorias tradicionais, porque o cosmos toma a forma de um espaço homogêneo, neutro obedecendo a leis ou a regras observáveis e sobretudo calculáveis; perde a dimensão misteriosa que lhe conferia um estatuto de referência para um comportamento harmonioso; reveste a dimensão de um infinito sem palavra e sem mensagem, o mesmo que assustava Pascal, destaca Valadier (2007).

Baseando-se no conceito de alienação de Hannah Arendt, Paul Valadier (2007) constata que pelo “estranhamento do mundo”, a modernidade se instalara no sujeito, a partir do seu afastamento do mundo, nascido com o advento da ciência moderna, já que se perdeu a concepção da terra como sua casa, sua morada essencial. Não é mais a terra, o centro do universo, como defendeu o geocentrismo medieval, mas apenas um planeta como outros de outros sistemas, que compõem uma galáxia. Dessa forma, o ser humano tem de buscar, em si mesmo, as referências para ordenar sua existência. Esse movimento de saída, de distanciamento das “coisas do mundo”, institui novos referenciais: a busca de uma neutralidade nas experiências conferida pelo afastamento do mundo; o retorno a um sujeito crítico de si mesmo – afastado de todo o “pré-conceito” – que o desvia do verdadeiro conhecimento e apenas o sujeito é fonte de sua felicidade e é sua obrigação encontrá-la. Esses referenciais se contrapõem àqueles instituídos pela sabedoria tradicional.



Esses traços constituem, assim, uma ruptura ontológica em relação aos universos antigos de pensamento e solidão do sujeito, presentes nas sabedorias tradicionais. Dessa forma, sem um referencial ao cosmos ou a uma cidade ordenada não há outra saída, senão um retorno a um sujeito, considerado o único apto a procurar e a encontrar regras a sua conduta.

Com esses questionamentos feitos à constituição do valor se fundamentou a importância que se deu a uma filosofia do valor, nascente de uma depreciação da ideia do valor que se dá ao mundo, à natureza ou à cidade ordenada. Para Paul Valadier, o alemão Friedrich Nietzsche, no qual é especialista, tem consciência desse paradoxo, enquanto base do niilismo, afinal de contas, ao sermos remetidos para um mundo sem finalidade, sem uma unidade, sem um Absoluto que o resguarde, a que somos remetidos? Quem nos garantirá a certeza de nossas escolhas e forjará os nossos ideais? A filosofia do valor quer ser uma forma de compreensão do sujeito, desviado por razões fundamentais, que busca encontrar as suas respostas adequadas no próprio mundo – seja na cidade ou na natureza humana – fornecendo os meios para a fixação das orientações que ordenem sua vida e sua cidade.

Assim, Paul Valadier (2007) propõe uma maneira diferente de pensar a cultura, os costumes que acabaram por influenciar as novas condições de formulação da moral e da formação de “novos valores”, sob um ponto de vista que descartava o modelo sedimentado nas sabedorias tradicionais. Mesmo reconhecendo a mudança profunda ocorrida nos elementos que constituem esse paradigma moderno, é fundamental questionar o fundamento dessa mudança, visto que, em muitas situações o que ocorre não é a construção de novos valores, mas a fabricação de uma nova “roupagem” para esses mesmos valores. O cerne de cada valor moderno não é de uma mudança radical, mas de uma continuidade dos ideários que o constituíram tempo atrás.

Segundo o autor francês, os sofistas basearam sua filosofia na capacidade humana de superação de todas as dificuldades que se colocassem diante dele, dentro da Natureza. Protágoras formula a frase: “O homem é medida de todas as coisas”. Baseando-se ainda, na mitologia grega, Protágoras coloca os seres humanos como a síntese de duas realidades diferentes: tanto divinas, quanto humanas:

Nesse homem reúnem-se as dimensões mais efetivas de qualquer espécie: “hábitos sucessivos, o da animalidade comum às espécies vivas, o da inteligência técnica propriamente divina, o do sentimento de honra e do direito, o homem pode subsistir exercendo as qualidades recebidas ou tirando partido dos dons dos deuses. (VALADIER, 2007, p. 59)



Contudo, mesmo sendo portador dessas duas dimensões, dependerá da capacidade humana a constituição dos valores, a sua aplicação no mundo. Por isso, o homem deve ser utilizado como medida e compete a ele – e somente a ele – a definição de sua natureza, explorando suas possibilidades, conhecendo suas necessidades, e delas obtendo as condutas que lhe sejam mais adequadas. Considerando-se assim, os sofistas poderão ser chamados de “sábios”, no sentido de melhor se adequarem às necessidades tanto de exigências individuais, quanto sociais, de tal forma a encontrar o melhor comportamento para determinada situação. Assim, se pode justificar a compreensão dos sofistas como os “precursores” da filosofia moderna dos valores, que atribuem o comportamento moral a uma apreciação reta e calculada, justificada de acordo com a natureza de sua necessidade.

Por outro lado, em Paul Valadier, o relativismo protagoreano esvazia qualquer possibilidade de um juízo que escape às paixões individuais, descoladas de uma vertente social, que não correspondente à necessidade imediata de uma compreensão que vai além das sensações individuais, que limita e encerra todo ser humano a apenas uma vertente de “ser-no-mundo”. Platão compreenderá que não é o indivíduo, suas sensações e seus desejos que determinarão as coisas do mundo, mas que isso ocorre graças a uma totalidade que proporciona a esses elementos encontrar sua função e sentido. É o corpo social, globalmente compreendido que torna a harmonia visível, mais do que no indivíduo em si mesmo. O indivíduo é apenas um microcosmo que não interfere no macrocosmo, que é a Cidade, que é o reflexo de sua condição mundana, só que ampliada. Distanciando-se dos sofistas, pode-se notar que Platão se baseia nos seus propósitos, voltados para uma dimensão totalitária da República:

Não só o homem não é a medida de todas as coisas, como também não pode medir todas as coisas a não ser que se saiba medir a si mesmo, que encontre o seu lugar num conjunto estruturado e inteligível, e não restringindo-se a si mesmo e a seus próprios desejos. É antes a Divindade que é a medida de todas as coisas, é ela que dá a medida a todas as coisas. (VALADIER, 2007, p. 66)

Dessa forma, o choque entre sofistas e platônicos é o choque entre o indivíduo-imanente e o a divindade-transcendente. Mesmo havendo uma ausência de vocabulário, o indivíduo se mostra como subjetivo no discurso sofista, enquanto no discurso platônico, ele se revela condiciona pelas ideias do todo, que o define e sustenta.



O contexto de uma filosofia de valores é o contexto de afirmação do sujeito moral, consciente de si e reivindicante de sua autonomia frente aos atos morais. Kant vai diretamente nesse ponto ao buscar o que constitui a essência moral, que se encontra essencialmente no sujeito, pois o que, de fato, importa é a determinação de si mesmo, em que consiste a natureza da vontade humana. Isso, porém, não descartam o prazer, as sensações (base sofisticada), mas coloca o sujeito no centro dessa tensão, que deve responder ainda a uma universalização (base platônica), que mede seus valores. Dessa forma, no universo kantiano, a subjetividade precede qualquer outra consideração sem cair em um relativismo, que confunde a clareza de um valor de cunho individual com a necessidade de uma referência social.

Segundo Paul Valadier, mesmo com todo o caminho já percorrido na história da filosofia, é pela formulação nietzschiana que se compreenderão as bases para uma filosofia moderna do valor. Para ele, apenas em um contexto niilista é que se pode pensar em uma criação de valores, visto que eles são necessários em um mundo onde os valores postos já não respondem mais às necessidades humanas. Os valores tradicionais só foram instituídos, a partir de uma negação da realidade, de uma vontade de nada, de uma perda da origem e do fundamento dos valores, que antes se mostraram absolutos, mas que nada foram capazes de sustentar. Aqui, nasce o niilismo, enquanto negação dessa realidade suprassensível, para “além do mundo”. Ao mesmo tempo em que cria no ser humano, certa vaidade que o coloca como o único capaz de criar valores, ideais suficientemente necessários a si mesmo.

Há, portanto, certo antropocentrismo, creditado à capacidade da razão humana, que aposta no conhecimento e na moral, enquanto construções humanas suficientes. O problema da idealização, ou do idealismo é o grande problema que Nietzsche vê no ser humano que busca com isso uma uniformização que se impõe diante de todos os outros seres humanos. Mas, o que na verdade acontece se dá é a imposição de sua fraqueza, enquanto incapacidade de se encontrar dentro de um mundo regido pelo devir e não pela expressão das falsas esperanças e necessidades de um “homem médio e medíocre” (VALADIER, 2007, p. 73).

Apesar das críticas nietzschianas conduzirem a uma sensação de desprezo e de apatia pelo já instituído, o que Nietzsche quer, de fato, não é instituir uma nova “tábua de mandamentos”, totalmente sua. Fazer isso seria cair – mais uma vez – em um continuísmo que tanto já prejudicou a humanidade. Para Paul Valadier, Nietzsche demonstra, em sua teorização, a capacidade de que se construa uma nova dimensão a partir da vontade de poder, conceito que se presentifica em todos os



“jogos humanos”, que se desenvolve na vontade que quer. Essa vontade de poder se revela para Nietzsche como fundamento de toda a história, atuando de forma essencial no que se denomina a criação de um mundo, buscando assim, o que se denomina como o valor dos valores.

Assim, o “indivíduo-nietzschiano”, segundo Paul Valadier, deve constantemente se interrogar sobre o que quer em si mesmo, sem nunca esperar por uma resposta clara e exhaustiva, mas em constante retorno ao seu ato, revisando-o sempre e nunca o considerando acabado e terminado. Tal qual o artista que sempre busca sua obra, considerando-a constantemente inacabada. Busca-se, assim, a genealogia dos valores como forma de compreendê-los dentro de uma perspectiva que vai além de um individualismo radical, assim como englobando o seu ser social em sua própria subjetividade. Mas, tudo ainda dependerá da escolha do sujeito entre ser um mero repetidor, parte de um rebanho ou se buscará ser significativo em uma distância criativa, não como um negador de um poder, mas como um afirmador da vida.

Para Paul Valadier, o percurso descrito revela a problemática do valor intrinsecamente ligada a um novo modo de pensar e de existir do ser humano no mundo, principalmente dentro das profundas mudanças que afetaram o ser humano moderno, que colocaram a dúvida como fundamento essencial de sua historicidade. Porém, o que não se pode abandonar é que entrar dentro de uma perspectiva da problemática dos valores é constantemente se desafiar a buscar muito mais do que leis, normas e idealidades suprassensíveis, mas reconhecer a dimensão axiológica, a partir de uma determinação ontológica que define o ser humano em sua constituição existencial.

2 - O problema da consciência

A consciência normalmente aparece na história da humanidade como um dos fundamentos da escolha moral. Sem esse tipo de consciência, não se pode construir a ação moralizada. Segundo Paul Valadier (1994, p. 20), “[...] a referência à consciência moral se encontra duplamente na arqueologia da nossa civilização, visto que se pode atestar o seu recurso quer do lado dos trágicos gregos, quer do lado do cristianismo nascente.” A partir do ponto de vista do senso comum, é possível que ocorra uma forte adesão quando buscando saber qual é de fato o berço das escolhas morais, do uso da liberdade, chega-se à consciência, como resposta.

O termo consciência faz parte do itinerário geral que a determina e a coloca como um dos polos que constituem a liberdade. Ao mesmo tempo a consciência serve de eixo orientador da



própria escolha moral. Como afirma Bouretz (1994, p. 194, tradução nossa): “[...] aposta no homem, o fato de que a consciência deve ser formada e parece ser digna de o ser.”³. Com o advento da modernidade, conceitos como individualidade, razão individualizada, entre outros, atribuíram à consciência um papel imprescindível na formulação dos valores morais. Isso porque o ser humano passou a depender somente dele mesmo nessa composição dos valores. Sem um Deus ou um ponto de referência capaz de providenciar um conjunto seguro de normas morais para as ações humanas, a consciência se tornou o único elemento capaz de produzir uma base segura para as escolhas morais, mesmo que se voltando apenas para uma negação da própria liberdade de constituir-los. Paul Valadier (1994) afirma que a métrica do “fazer o que quiser”, espalhou-se por todos os campos onde o ser humano exerceu sua ação moral.

Considerar a consciência enquanto fundamento subjetivo, não torna a tarefa de construção de valores menos difícil. Possivelmente, essa tarefa se torna bem mais árdua e complexa. A consciência passa a ser devidamente considerada como preâmbulo de qualquer decisão, principalmente no campo moral. Isso ratifica que o ser humano não possui uma pré-programação, capaz de dirigi-lo devidamente em cada uma das situações e necessidades. A sociedade, dessa forma, é um reflexo daquilo que acontece com os indivíduos que a compõem, tanto que, na atualidade, o fenômeno da perda de sentido da existência humana acarreta a desagregação da sociedade e de todas as suas variações (DUMONT, 1983). A moral sempre buscou fundamentar-se em valores absolutos, ou, pelo menos, em valores universalizantes, capazes de superar as diferenças entre as culturas e alcançar um patamar possível, preservando em si mesma as diferenças peculiares a cada cultura. Não poderia a consciência ser compreendida como um instrumento de dominação e de manipulação, mesmo que seja do interesse comum de uma sociedade ou que a decisão possa se revelar como a ideal para determinada situação. Pela consciência, o ser humano deve ser capaz de alcançar a sua própria libertação. Nela, encontra-se uma ascensão fundamental ao refletir o conjunto de ideais morais, buscando determinar qual deve ser o pressuposto fundamental de uma decisão moral.

Concomitantemente à elevação da condição da consciência como critério para se produzir uma escolha moral, ocorre também a ascensão da ideia de subjetividade. Habitualmente, produz-se

³ [...] *le pari sur l'homme, le fait que toute conscience se doit d'être formée et apparaît comme digne de l'être.*



uma correlação entre a suposta extinção do Absoluto e a evidenciação da capacidade humana de autodeterminação, o que confere a esse ser humano a capacidade de se tornar o paradigma fundamental da Lei que, supostamente, seguirá no desenvolvimento de sua vida.

A modernidade se revelou como uma realidade multifacetada, ancorada no pluralismo e na diversidade que resultou do encontro de diferentes culturas e pensamentos, capazes de constituir novas realidades tão complexas quanto o próprio universo individual que cerca cada membro do “corpo social”. A contemporaneidade, seguindo os passos antes instituídos, mergulhou de modo definitivo na troca intensa e constante de pensamentos e fundamentos, intensificando a troca cultural, por meio do processo de globalização, com uso de internet, da força midiática, entre outras tecnologias. Diante desse quadro, o pluralismo que se funda tem um valor importante, pois possibilita o pensamento voltado para uma comunhão de ideais e das ideias, que constroem um sentido maior do que a própria individualidade pessoal ou grupal. Se antes havia uma homogeneidade, capaz de constituir uma igualdade de relações dentro de um mesmo núcleo social, ultimamente, deve-se constituir uma vida voltada para a aceitação da multiplicidade, da heterogeneidade.

Por isso, esse pluralismo traz uma referência fértil, mesmo com os problemas que podem ser gerados em consequência dele, tal como o relativismo exacerbado e absolutizado. Ainda assim é um passo importante no desenvolvimento da humanidade como um conjunto. Dessa forma, a capacidade de adesão à diversidade e o reconhecimento da pluralidade se tornam o “visto de entrada” nos tempos modernos, propriamente dito. Na contemporaneidade, esse novo paradigma se torna ainda mais relevante, já que se intensificam todos os meios de compartilhamento de ideias, pensamentos e práticas. Segundo Paul Valadier (2000), na contemporaneidade, ocorre, simultaneamente, a saída do bojo de certezas morais e a entrada em um modelo moderno graças às diversidades de éticas. Por isso, um conjunto de pensadores, de filósofos e até de religiosos passam a questionar a confiabilidade atribuída, até então, à tradição, já que ela não conseguia mais suprir a necessidade exigida pelos novos tempos.

A moral tem o seu tempo próprio, mas nem por isso pode se constituir um universo à parte do ser humano, porque depende necessariamente desse universo para adaptar-se à busca humana em qualquer momento. Mesmo assim, a reflexão moral sempre dá a impressão de que é repetitiva: “... a reflexão moral parece sempre atrasada, tanto em relação às inovações técnicas ou científicas, como em relação às evoluções dos costumes.” (VALADIER, 2000, p. 16). Caindo o mito da razão



iluminista, capaz de resolver tudo, ratificou-se a necessidade de que a reflexão moral é iminentemente centrada no mundo em que ela se faz. Por isso, as questões morais se revelam como essenciais às sociedades humanas, tanto que cada uma de suas possibilidades se mostra como uma *questão de urgência*. Desse modo, elas criam uma relação de equilíbrio fundamental entre supostos ganhos e perdas de valores. Mais do que apenas constituir a vida, por meio de um mundo idealizado, capaz de tranquilizar as aflições humanas, o que se quer é compreender a capacidade de sobreviver em um mundo, onde a continuidade se revela na transformação constante.

Muito mais do que se prender a um inconformismo latente, o ser humano se vê diante de um conjunto de situações universais ou gerais, particulares ou singulares, que têm em comum a necessidade de construir juízos capazes de sedimentar os julgamentos morais. Ao se unirem, a ação individual e a ação em conjunto são capazes de constituir o que se denomina ação social. Contudo, não basta apenas assumir a condição da escolha e de sua prática, é preciso também, compreender as exigências morais e não apenas aceitar as consequências advindas de seus atos. O ser humano encerra nele mesmo, a centralidade de suas escolhas. Não é, de modo algum, a exigência de um meio externo a ele, mas um meio que se estabelece por sua ação e suas escolhas.

A perda dos fundamentos que sustentavam a moral vigente acabou por acarretar a perda dos referenciais que constituíam a base de pensamento dos indivíduos e das sociedades. Todavia, o maior empecilho não está apenas em uma troca de modelos ou de regras, mas na dificuldade de assumir o papel essencial de uma moral na vida de cada sujeito. Desse modo, a referência moral se baseia em Deus, como garantia de Bem, de Justiça e de todos os outros conceitos metafísicos. A “presença” divina, como garantia humana de um fim que se justifique, acaba por congelar qualquer pensamento que se situe além desse fundamento absoluto. Contrariar esses fundamentos significará contrariar a própria divindade, sendo, então, necessário assumir as consequências dessa rebelião. É importante dizer que essa referência aos valores que a divindade assume para a autonomia do indivíduo é muito poderosa, já que ele está sempre sob a tensão de contrariá-la ou não. Contudo, a vontade humana, antes amparada pelo Absoluto, encontrou-se, de repente, solitária, contando apenas consigo mesma.

O ser humano, portanto, teve de buscar outras fontes de referência capazes de sustentá-lo ante as incertezas de um mundo mal situado. Na modernidade, a moral absolutista, que até então imperava, já não é mais suficiente, mesmo porque ela poderá se tornar uma moral que vai contra si mesma, em sua essência, ao se impor como uma moral defensora de princípios imaculados e



absolutos, ou seja, “[...] uma moral de fato imoral, uma vez que incapaz de ajudar os homens a assumir humanamente a sua vida na complexidade das suas determinações” (VALADIER, 2000, p. 17).

Por essa via de análise, constituir o pensamento ético e moral é estar em plena disposição de aplicá-lo no meio em que se vive, lidando mesmo com as manifestações do relativismo e constituindo uma realidade ética e moral passíveis de experimentação, dentro da constituição da vida humana. Mesmo assim, a moral não deixou de passar por dificuldades inúmeras, que criaram uma desordem na sua aplicação, dificuldades com as quais era necessário conviver, assim como todos os problemas gerados por ela no cotidiano, inclusive o choque do relativismo dentro da ética e da moral, que serão abordados adiante, como pontos de sequência deste trabalho.

3 - O relativismo pode desordenar os fundamentos morais?

Compreendendo a relevância da consciência para a constituição dos fundamentos morais, é importante ressaltar que a moral passou por sérios questionamentos, principalmente quando ela perdeu suas fundamentações eternizadas e constituídas de modo imutável. Mas, não apenas a moral perdeu seus fundamentos mais preciosos. O mesmo aconteceu com a religião, que teve seus absolutismos também questionados. Abordada por inúmeros questionamentos, a moral – que por tanto tempo se constituiu como um dos ditames essenciais da vida humana, capaz de indicar e, por vezes, determinar as ações humanas, sem questionamento quanto aos seus fundamentos – passou a ser constantemente retorquida, exigindo uma constante reformulação.

Nesse sentido, a sociedade passou a compreender que seus fundamentos mais valiosos de nada adiantariam na modernidade, mesmo sendo considerados eternos. Tornou-se, de fato, necessária uma redefinição constante. Baseava-se, assim, não mais em características extramundanas, mas era, antes, alicerçada, de acordo com as necessidades que se constituíram nessa nova face da história. Paul Valadier (2000) compreende essa peculiaridade, ao constituir uma linha histórica da dependência humana da constituição dos seus preceitos morais. Para ele,

Enquanto, na antiga metafísica, e mais ainda no cristianismo, o homem se acreditava dependente seja da natureza ou do acaso, seja da vontade insondável de Deus, o moderno está inteiramente entregue nas suas próprias mãos e sabe-o. O que fará com essa liberdade? (VALADIER, 2000, p. 71).



Constituir um novo conjunto de normas morais, capazes de contemplar todos os acontecimentos e trazer, tanto para os indivíduos quanto para a sociedade, a tranquilidade de uma norma acertada, em qualquer instância de julgamento, é uma tarefa árdua e extremamente complexa. Ainda mais se aquelas instâncias de confiança do ser humano, responsáveis por determinar as regras de maior valor a cada ser humano, tiverem também dúvidas com relação à própria execução que elas processam. Ocorre nesta reflexão um jogo perigoso entre diversas instâncias de argumentação, já que nenhuma delas deve ser deixada de lado, mas também não pode ser considerada de modo absoluto, de modo inadvertido. Assim, gera-se o contraste entre as diversas possibilidades de pensamento, que passam a ser questionadas em diversas formas diferentes. Isso significa dizer que há uma intensa discussão acerca dessa problemática, principalmente quando se evocam argumentações baseadas em teorias diferenciadas, tanto do ponto de vista filosófico, quanto social, entre outros. Isso significa dizer que, mesmo em situações diferentes, a discussão moral pode ser constituída de partes e ramificações diversas, capazes de trazer novos elementos à discussão.

Segundo Paul Valadier (2000), um dos fundamentos mais caros à humanidade é aquele que reflete sua própria natureza, como espécie, isto é, o ser humano sob a óptica do conceito coletivo de humanidade. Esse conceito, em particular, propiciou a passagem de uma explicação teocêntrica para uma abordagem antropocêntrica, destacando a capacidade humana independente de uma ligação com o Absoluto. Com base nessa afirmação, o ser humano passou a constituir uma nova realidade, contando apenas com sua capacidade de transformação do meio em que vive. Paralelamente a esses acontecimentos, deu-se ainda a ratificação do paradigma capitalista, sedimentado pelo uso das máquinas como meio de “otimização” do trabalho humano e até mesmo de seu aperfeiçoamento, em termos qualitativos e quantitativos. Além desse privilégio da humanidade, existe outro fator fundamental na crítica do humanismo clássico, a saber, a pretensão de que o ser humano pode ser considerado sob o conceito de uma categoria universal. Dessa forma, ele perde a sua capacidade de pensamento individual e próprio, passando a concebê-lo sob a perspectiva da coletividade.

Desconsidera-se assim, toda a forma de pensamento voltado para a preservação e valorização dos costumes diversos e das várias culturas. Tal fundamentação pode acabar gerando a perda de quaisquer relações individuais do ser humano, descaracterizando-o como sujeito passível de escolhas e ações. Opondo-se, terminantemente a essa formulação está o pensamento relativista,



disfarçado sob a assimilação do conceito de pluralismo, pelo qual se valoriza a ideia necessariamente diversificada. Paul Valadier coloca o pragmatismo em discussão, contrapondo-o ao absolutismo. Nesse caso, o absolutismo reduz as possibilidades a uma só resposta, a que se considera mais acertada, sob um determinado ponto de vista. Esse mesmo universal que quer se dizer absoluto, traz em si mesmo, segundo o próprio Paul Valadier (2000), uma pretensão desmedida, já que acaba por rejeitar qualquer tipo de enraizamento específico de determinada ideia, valor ou regra. Por isso, o relativismo foi pensado como antídoto à problemática de se abrigar todos os referenciais sob a tutela de um só princípio, capaz de igualar as diferenças entre eles. O relativismo teve sua gênese ligada a todos aqueles que se preocuparam com o valor atribuído às características específicas de cada cultura e pensamento.

Paul Valadier (2000) argumenta que a desconsideração do universal não se dá apenas pela sua ineficiência com relação às necessidades individuais. Ela se justifica, principalmente, pelo desconhecimento da noção exata do que vem a ser o universal no contexto humano. Isso porque, não conseguindo amparar sua ação em bases convincentes que possam ir além de sua própria individualidade, ele termina por desconsiderar qualquer menção ao universal e priorizar apenas a vertente individualizada. E o universal não significa uma concepção estagnada, cristalizada em si mesma. A dimensão universalista é aquela que se mostra como um fundamento voltado para a difusão dos fundamentos, universalizando a si mesmo e buscando compreender-se como a capacidade humana de superar as diferenças pessoais e culturais, em nome da busca de uma situação confortável para a maioria das pessoas. Confortável não no sentido de cômoda, mas no sentido de buscar um conjunto de possibilidades ao alcance de todos, pois mais do que um universal que traga em si o sentido de supressão da individualidade, o que se quer é o universal que seja capaz de constituir e conservar as principais referências de cada um dos indivíduos.

Como se pode ver, no campo prático do *ethos*, surge uma métrica constante de reformulação, fomentada pela necessidade constante de se adequar a novas necessidades e exigências de um novo tempo que se apresenta ao ser humano. A moral é considerada, basicamente, como a referência fundamental que garante ao ser humano a constituição de sua identidade, bem como a manutenção de sua dignidade. A subjetivação passa a ser o paradigma fundamental da modernidade, como efetivação dos pensamentos acerca de si e do mundo. Essa subjetividade é pedra angular que cada indivíduo, cada pessoa utiliza para constituir sua noção de mundo. Cada pessoa é que pode se determinar, pode avaliar aquilo que é necessário à constituição



de sua dignidade. Contudo, mesmo assim sendo, não se pode desmerecer o lugar que cada ser vivo ocupa na construção da realidade, o que significa que o ser humano deve produzir uma diminuição na definição que lhe foi denotada no sentido filosófico e teológico. Deve-se reprovar o antropomorfismo que considera, em última instância, apenas a dignidade humana e desconsidera qualquer outro tipo de ser vivo e de entes existentes.

4 - A moral é necessária e inevitável

A atitude moral, a escolha moral, a própria moral em si mesma está ligada necessariamente à capacidade de consciência do ser humano. Porém, não bastaria a ela apenas manifestar-se como ação consciente de uma determinada pessoa ou grupo cultural. Ela passou, sim, por dificuldades diversas enquanto buscava construir seu conceito. Primeiro, porque ela tinha herdado todas as referências que a fizeram um eixo eterno. Segundo, porque essa eternidade lhe trouxe o problema da fixidez. E, em terceiro lugar, porque a moral não pode ser considerada a batalha de um só, já que ela só existe no exercício da vida comum de cada um e dos grupos aos quais pertence. Dessa forma, arrancou-se a moral da sua fixidez e de sua petrificação no tempo e na história, já que ela deve ser entendida, principalmente considerando a compreensão valadierana, como sendo sempre um risco. Não se pode também, negar nunca o ser humano que a sustenta e pratica. Por essa constatação, pode-se referendar a ideia de que

Quem quer que tome a moral por um mundo de certezas que nos poderia (re) conduzir a uma metafísica finalmente reencontrada após uma tão longa errância, ou por uma religião que fixe o olhar do homem ao seu Sentido absoluto, arrisca-se a não fazer mais do que apresentar uma mercadoria deteriorada. (VALADIER, 1991, p. 04).

A moral não desaparece ou morre, como a muitos convém dizer, frente ao hiato que se cria diante de certas situações inéditas e específicas do cotidiano humano. Todos os campos sociais, econômicos, políticos, ou seja, os campos da convivência humana são passíveis de uma interpretação ética e moral, já que são campos que vão além da mera descrição dos fatos. Sendo assim, ao se deparar com essas questões, elas se transformam em uma interpretação moral, uma vez que não se pode escapar dessas situações, o que implicaria uma irresponsabilidade direta ou indireta sobre esse tipo de problema. A pluralidade não pode ser restringida apenas a uma profusão



inquietante de ideias e pensamentos que venham a julgar cada um dos seres humanos, sem a consideração de sua validade.

Em uma sociedade tal como a que se vive nesses dias, isto é, uma sociedade onde a diversidade é sua essência mais fundamental e determinante, torna-se necessária uma reinterpretação constante de todos os pressupostos que são utilizados como medida de ações específicas. Na antiguidade, uma das vertentes mais eloquentes, no que diz respeito à moralidade, é aquela que buscou fundamentar uma única medida capaz de suprir todas as necessidades morais das diversas sociedades. Com o diagnóstico nietzscheano da morte de Deus, inaugura-se toda uma reflexão acerca dessa problemática, já que com a queda do referencial supremo de todas as ideias, o ser humano não tem a que ou a quem recorrer. A pluralidade serve, necessariamente, para indicar como se deve agir, levando em conta tanto o indivíduo quanto o grupo de que participa. Analisar o fato tomando-o por essa ordem é importante, pois, ao assumir sua condição grupal, cada ser humano se desfaz da possibilidade de viver a sua humanidade em “estado puro”, sem a influência direta ou indireta de qualquer outro. Assim, cada um assume os seus papéis sociais, que podem variar de uma cultura para outra e de uma pessoa para outra. Cada um elabora as suas “máscaras”, os seus papéis como possibilidade de desenvolvimento da personalidade individual e grupal. A qualidade dessas “máscaras” só passa a existir quando o sujeito sobrepõe a seu papel social a sua personalidade ou a sua interpretação desse mesmo papel. Ainda assim, ao assumir determinada “máscara”, o sujeito também se obriga a compreendê-la do modo como ela deve ser exercida, isto é, não é apenas o sujeito que formatou a “máscara”, mas também a própria “máscara” que consegue formatar o sujeito. E, como afirma Paul Valadier (1991, p. 109) “[...] os papéis definiram, então, o que deve fazer o indivíduo que os assume.”

Para estabelecer o princípio ético, a humanidade se constitui na sua relação com o outro, relação essa que permite construir uma realidade que estabeleça uma ligação compatível entre o que se faz e o que se espera, dentro do funcionamento social. A honestidade se constitui, segundo Paul Valadier (1991), como a virtude essencial ao exercício da ética, uma vez que sem sua presença ou instituição, todas as ações poderiam ser infundadas ou disfarçadas como ações contrárias à sua própria genealogia. Dessa forma, a honestidade é a garantia de que se pode sempre ultrapassar o simples fato da suposta ausência da ética. Pela honestidade, pode-se ir além de si mesmo.

Normalmente, o ser humano resignou-se a obedecer a certas normas, consideradas absolutas, sem o devido questionamento. Com isso, fica estabelecido o risco constante de assumir o



conformismo como uma métrica de vida. Com essa atitude, cria-se um modelo no qual é postulado que, só se é capaz de sustentar a vida, por motivos diversos (fraqueza, tédio ou até mesmo covardia). Os papéis sociais (as máscaras citadas), vividos atualmente, sofrem alterações constantes e, com isso, acabam se tornando múltiplos, de acordo com as exigências e referências culturais. Assim, surgem as contradições no interior dos papéis sociais, de modo que, no limiar desse conflito constante, insurge a necessidade da moral, como elemento de equilíbrio das relações humanas. Não basta ao sujeito agir em conformidade com um papel determinado para que ele esteja, de fato, à altura da vida humana, já que os papéis que serviam para direcionar a vida em sua realização perderam sua referência básica e chegaram a se tornar mesmo imorais e desvirtuados. A ética será designada por Paul Valadier (1991, p. 117) como “espaço de referência para as nossas maneiras de agir e de nos relacionar com os outros”. Ao cristalizar o conceito de ética, retira-se dela o que a caracteriza como um dos fundamentos essenciais da vida social e impede a sua evolução.

Por outro lado, é possível, também, considerá-la como uma vertente múltipla da sociedade moderna, como adesão a um novo modelo ético, no qual são inseridas novas maneiras de agir. Por isso, a ética exigiu um discernimento e julgamento próprio, apoiada em uma instância crítica, denominada moral. Estabelece-se uma das diversas diferenças entre a ética e a moral, ou seja, enquanto a primeira cuida da questão do que se deve fazer, a segunda se responsabiliza em questionar o que se deve fazer para agir bem. É possível, ainda, reconhecer outra distinção, considerando o homem que reconhece sua finitude, a partir de uma corporeidade, de uma linguagem, de sua cultura. Ele apenas obedece a normas, humanizando-se, moralizando-se a partir de suas particularidades biológicas e culturais.

Mesmo com toda a caracterização já realizada (VOLPI, 1999), o niilismo pode ser interpretado como sendo possuidor de uma faceta positiva, ao impor a obrigatoriedade de se descobrir quais são as bases de uma decisão moral. Basicamente, a fé se revela como essa base essencial da construção da moral, seja uma fé teológica, seja uma fé filosófica. Em ambos os casos, ela revelará a exigência de uma constituição, a partir de um uso sóbrio da razão e daquilo que a cerca. Dessa forma, ao tomar uma atitude concreta, ainda que individual na resolução de algum problema, possivelmente, jamais será possível resolvê-lo, mas ocorrerá um abalo da estrutura construída, de tal modo que passa a ser uma atitude altamente significativa.

A moral, mesmo relegada a uma condição de coleta das consequências sociais, não pode nunca se ater apenas a estar em conformidade com os paradigmas impostos pelo contexto social.



Ela deve, como defendeu Paul Valadier (1999), mostrar-se capaz de se lançar a riscos possíveis. Sem esses riscos e essas possibilidades, a moral corre o risco constante de ser estagnada e paralisada, negadora mesmo da própria essência da vida humana.

A moral deve ser afirmadora da vida e do próprio ser humano que a define, mesmo que por muitas vezes, ele se encontre entre opostos contínuos, isto é, entre o absolutismo de outros tempos e o relativismo da atualidade. O processo de secularização se implantará de maneira plena, ao se confrontar com as dificuldades dos dogmas cristãos, considerados eternos e imutáveis, mas com profunda necessidade de se alinharem com as novas diretrizes do mundo contemporâneo. Como enfrentar esse desafio sem perder a sua precisão, como sendo um ordenamento da realidade e dos seus ditames de conduta? Como exercer a liberdade diante dos desafios da moralidade? Ao se atrelar a moral e a ética à liberdade, corre-se o risco constante de, em seu uso, o ser humano escolher o mal. Se o fizer, instituirá a primeira face do niilismo. Dessa forma, o niilismo se dispersa por toda a vivência da sociedade contemporânea, de modo a justificar o seu efeito de nadificação. Não se pode pensar essa nadificação apenas como um impulso negativo da vida, das escolhas malfeitas, pois o niilismo pode se metamorfosear em diversas figuras e imagens, capazes de iludir o ser humano em suas escolhas e, mesmo que se pense que é possível constituir uma melhor escolha, corre-se o risco de constituir-se numa forma de niilismo. Isso se dá, segundo a ideia nietzscheana, com o idealismo dos valores supremos, uma expressão real desse niilismo. A sua positividade está no fato de que, o niilismo exige uma reviravolta nos conceitos antigos, naqueles que se consagraram como inquestionáveis, mas que se revelam deficitários de uma ação. Enfim, a moral se revela com a complexidade evocada por Paul Valadier, ou seja, uma moral que segue as bases pensadas por Nietzsche, nunca estagnada, nunca pré-determinada, mas sempre em constante reformulação de seus princípios mais autênticos e genuínos.

5 - Conclusão

Viver em uma sociedade tão diversificada quanto a de hoje é um desafio constante; compreendê-la, então, é um feito titânico. Não porque se utilize a força como instrumento essencial, mas porque o esforço intelectual, humano e social é algo digno das mais tradicionais epopeias. Constituir qualquer tipo de pensamento, tendo a consciência de que a sociedade tem em sua essência o movimento incessante do “devir” é sempre desafiador. Por outro lado, estar ciente



desse caminho não pode significar um acostamento indefinível a paradigmas outros, de tempos passados.

Paul Valadier que, em princípio, poderia se ocupar em constituir uma apologia do cristianismo, contra aqueles que se preocupam em atacá-lo constantemente, como ocorre com Friedrich Nietzsche, assumiu um posicionamento contrário ao se ocupar em compreender a proposta do autor alemão. Ao proferir o aforismo da “morte de Deus”, Nietzsche não optou por “inaugurar” a era do ateísmo moderno, mas decidiu levar o ser humano a uma constante reflexão sobre si mesmo, independentemente de um poder absoluto que o amparasse.

A ética e a moral processadas pelas escolhas não poderiam ter sido determinadas por forças estranhas ao ser humano. A contribuição fundamental de Nietzsche, segundo Valadier, não está em tentar dissuadir a crença no cristianismo, na ciência ou em qualquer outro símbolo da dependência humana, mas em dar um tratamento correto aos conceitos, isto é, a ação humana não tem outra fonte de inspiração que não o próprio ser humano. Sejam as boas ou as más ações, elas são geradas no ser humano e é ele que deve arcar com as consequências dessas escolhas, no tempo e no lugar em que ele se encontra e nunca em um mundo que está por vir. Esses preceitos seriam fundamentos excelentes em um mundo estagnado, de poucas mudanças, capaz de ser mensurado (como desejava a ciência), capaz de ser determinado e remetido para uma realidade extramundana (como desejava a religião).

Contudo, o mundo em que se dá essa reflexão é um mundo onde a mudança é um paradigma inquebrantável. Por isso, um mundo em processo constante de transformação. Contando com esse ambiente, a sociedade se viu desorientada e sem bases nas quais se sustentar. Compreendendo-se nessa realidade, o ser humano cai em um processo decadente que conduz, inevitavelmente, ao pessimismo e à nadificação de todos os valores. Nesse ponto, o ser humano se perde do mundo e de si mesmo. Perde-se por não encontrar realidade alguma capaz de lhe dar o sentido que necessita perceber diante das situações. O “sentido maior” a que estava acostumado se desfez, ele morreu, ou melhor, “nós o matamos”. Por isso, nem a religião é capaz de suprir a sede humana de sentido. Depende do ser humano. É ele que deve se determinar e assumir as consequências de tal atitude.

A contemporaneidade trouxe algo original: o problema não é apenas a ameaça do nada circundando o ser humano, mas também a multiplicidade de possibilidades que acaba por embaçar o poder decisório do homem, fazendo-o perder-se frente à multiplicidade de opções e argumentos,



que, por vezes, contradizem-se. É o relativismo que se institui como explicação convincente e eficiente de uma realidade que não para nunca de se transformar e de se adaptar, desafiando o ser humano a acompanhá-la, de modo a não continuar perdido de si em si mesmo.

Pretendeu-se, neste artigo, esclarecer o sentido do relativismo contemporâneo sob o ponto de vista de um pensador que buscou desmistificar os pré-conceitos acerca das ideias nietzschianas. Paul Valadier faz isso com cuidado, evitando que ele mesmo se tornasse um “discípulo” do pensador alemão (importante lembrar que Nietzsche abnegava qualquer sentido de discipulado). Valadier não se nega, contudo, o reconhecimento da responsabilidade por uma reflexão tão atual e necessária, nem por isso menos desafiadora e pujante em toda a sua essência. Torna-se, portanto, essencial questionar que motivações fazem buscar o bem e evitar o mal, sem que com isso, se tenha que recorrer a uma realidade superior ou absolutizada, como algo que é necessariamente melhor do que o “eu mesmo”.



REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

BOURETZ, Pierre. Éloge de la conscience. In: Revue Sprit et Vie, jul. 1994, p. 192-194.

DUMONT, Louis. La valeur chez les modernes et chez les autres. In: Revue Sprit et Vie, jul. 1983, p. 03-29.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. O niilismo e a lógica da catástrofe – para um diagnóstico nietzschiano da modernidade. Filosofia Unisinos, São Leopoldo, v. 2, n. 2, p. 75-87, jan. 2001.

LAE, Jean-François. F. Fourquet, richesse et puissance: une généalogie de la valeur. In: Revue Sprit et Vie, out. 1989, p. 142-150.

NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. A genealogia da moral: uma polêmica. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VALADIER, Paul. A anarquia dos valores: será o relativismo fatal? Tradução Cristina Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 2007. 212p.

VALADIER, Paul. A moral em desordem: em defesa da causa do homem. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

VALADIER, Paul. Elogio da consciência. Tradução Ana Rabaça. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

VALADIER, Paul. Inevitável moral. Tradução Fátima Leal Gaspar. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

VALADIER, Paul. Nietzsche: l'athée de rigueur. Paris: Desclée de Brouwer, 1975.

VOLPI, Franco. O niilismo. Tradução Aldo Vannuchi. São Paulo: Loyola, 1999.

Licenciamento

Este é um artigo distribuído em Acesso Aberto sob os termos da Creative Commons 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt-br>

