

A moral após o individualismo: a anarquia dos valores

Paul Valadier

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor

Aloysio Bohnen, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Gerente administrativo

Jacinto Schneider

Cadernos Teologia Pública

Ano IV – Nº 31 – 2007

ISSN 1807-0590

Responsável técnica

Cleusa Maria Andreatta

Revisão

André Dick

Secretaria

Camila Padilha da Silva

Editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Impressão

Impressos Portão

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

MS Ana Maria Formoso – Unisinos

Prof. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. Dr. Laurício Neumann – Unisinos

MS Rosa Maria Serra Bavaresco – Unisinos

Prof. Dra. Marilene Maia – Unisinos

Esp. Susana Rocca – Unisinos

Prof. MS Vera Regina Schmitz – Unisinos

Conselho científico

Prof. Dra. Edla Eggert – Unisinos – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Faustino Teixeira – UFJF-MG – Doutor em Teologia

Prof. Dr. José Roque Junges, SJ – Unisinos – Doutor em Teologia

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS – Doutor em Teologia

Prof. Dra. Maria Clara Bingemer – PUC-Rio – Doutora em Teologia

Prof. MS Maria Helena Morra – PUC Minas – Mestre em Teologia

Prof. Dra. Maria Inês de Castro Millen – CES/ITASA-MG – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner – EST-RS – Doutor em Teologia

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

www.unisinos.br/ihu

Cadernos Teologia Pública

A publicação dos Cadernos Teologia Pública, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, culturas e religiões de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Busca-se, assim, a participação ativa nos

debates que se desdobram na esfera pública da sociedade. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, especialmente, a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, no diálogo com as diferentes concepções de mundo e as religiões, constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos de Teologia Pública se inscrevem nesta perspectiva.

A moral após o individualismo: a anarquia dos valores

Paul Valadier

Para abranger o vasto assunto da moral “após” o individualismo, proponho tomar um fio condutor. Falariai, portanto, em anarquia dos valores. Aliás, é evidente que hoje a situação da moral não está “após” o individualismo, mas o individualismo é o contexto da moral, sua atmosfera, o meio no qual se insere toda reflexão moral. Tentarei, pois, caracterizar essa situação em grandes linhas em torno da expressão adotada de anarquia dos valores.

Essa expressão, no entanto, se presta à confusão. Ela pode, de fato, dar a entender que, na reflexão e na vida moral atuais, não reinariam senão confusão, caos, logo, anarquia, entendida como ausência de princípios organizadores e estruturantes da vida social e política.

Poderia também sugerir que nossa situação ética, ela própria, não conhece mais “moralidade dos costumes” (*Sittlichkeit*); poderia ainda dar espaço para as lamentações bem conhecidas sobre os infortúnios dos tempos, a decadência moral e espiritual, refrão mais ou menos constante na história da humanidade, desde a mais remota antiguidade, como muitos depoimentos poderiam comprovar.

Por isso, devo precisar meu objetivo: trata-se de propor uma reflexão filosófica sobre as conseqüências no que diz respeito à moral, tanto na teoria como na prática, em sociedades democráticas pluralistas, ou ainda interrogar-se sobre a própria moral, afetada pela modernidade, se quisermos empregar esse termo amplo e, às vezes,

vago para designar a situação cultural singular que hoje vivemos em nossa história. Em que sentido a especificidade de nossas sociedades afeta o modo de compreender e viver a moral? Com efeito, esta não se mantém impassível e eterna, acima das evoluções sociais, econômicas, políticas e culturais. Uma vez que a moral visa a contribuir para a vida boa dos homens que realmente existem, ela precisa de fato acompanhá-los em suas existências concretas, sendo assim afetada pela questão que consiste em saber como é possível levar uma vida boa, aqui e agora, numa situação nova e muito diferente dos momentos históricos anteriores. Tentarei, pois, inicialmente, caracterizar nossa situação atribuindo um conteúdo à idéia de anarquia dos valores. Em seguida, levantarei a questão do lugar da liberdade moral nesse contexto e, enfim, apontarei algumas condições para vida moral aqui e agora.

Anarquia dos valores

É pouco contestável que vivamos em sociedades pluralistas, ou seja, em sociedades nas quais falta uma adesão comum e compartilhada a uma mesma religião ou a uma mesma ideologia. Saímos daquelas situações

em que a religião (por exemplo, o cristianismo, no caso de nossos países) ou a ideologia (por exemplo, a referência mais ou menos obrigatória ao marxismo-leninismo) forneciam o marco no qual e a partir do qual eram compreendidos os problemas da vida comum e os da vida privada. Religião e ideologia deviam fornecer as referências que permitiam ordenar as escolhas fundamentais da vida cultural, das atividades econômicas, de toda a organização social e, portanto, elaborar as leis. Tais referências, às quais alguns indivíduos podiam certamente não aderir, formatavam ou deviam supostamente formatar uma sociedade ordenada sob uma unidade reconhecida e aceita. Sociedade holista, como dizem alguns antropólogos, em que a unidade de pensamento tentava unificar a diversidade das diversas áreas (ciências, artes, economia, política, educação) com base em princípios comuns. Aliás, este foi o caso nas sociedades ditas tradicionais, onde reinava, sem muita contestação, a lei do eterno ontem, para falar como Max Weber.

Ora, as coisas não são mais assim em nossas sociedades. Estas saíram, ou tentam sair, desse modelo unitário e unificador, por múltiplas razões que não cabe aqui analisar. O colapso dos regimes marxista-leninistas pôs fim a essa vontade de formatar uma sociedade regida por uma ideologia única. Mas, em outra situação ou anterior-

mente, o fim de uma cristandade unida, por exemplo, sob o efeito das reformas religiosas e das guerras de religião que seguiram, também deu lugar a uma diversidade de modos de crer, agir e pensar, que introduziram um pluralismo fundamental na vida comum. Em outras palavras, poder-se-ia dizer que a modernidade consiste justamente na tomada de consciência da autonomia das realidades terrestres, para falar como o Concílio Vaticano II, uma vez que a abordagem científica das coisas obriga a levar em conta a irreduzível variedade dos campos do real e a inelutável variedade dos métodos de investigação e de análise desses campos. É por isso que o desenvolvimento das ciências – é preciso usar sempre o plural para falar delas – leva a fazer um recorte do real em abordagens que não são comuns entre si e a adotar, sobre esse real, pontos de vista ou perspectivas específicas de cada domínio tratado. Há o desaparecimento, portanto, da unidade ideológica, juntamente com a valorização cada vez maior da diversidade do real, entre outras razões, sob o impulso das ciências.

Podemos caracterizar essa situação evolutiva e não fixa pelo termo de “secularização”. Esse termo designa o progressivo, lento, inacabado, de certa forma inelutável e inevitável processo de saída da unidade religiosa ou ideológica e, paralelamente, o advento da pluralidade

em todos os níveis da vida. Nenhuma idéia ou referência pode sobrepujar essa diversidade, muito menos unificá-la ou comandá-la. A Teologia não é mais a rainha das ciências, capaz de interferir no desenvolvimento das outras ciências ou regulá-lo, ou, ainda, as Igrejas devem abandonar a pretensão de reger o desenvolvimento das ciências e da economia ou de ditar regras aos artistas para que respeitem uma crença compartilhada. O fracasso do marxismo-leninismo em impor em todos os campos a mesma marca ideológica mostra, por sua vez, que essa ideologia talvez não passasse de uma regressão do pensamento e da prática, provocada pela nostalgia de sociedades tradicionais unificadas, regressão esta que não pode senão romper-se sob a pressão do pluralismo típico da modernidade. Ninguém mais pode pretender sobrepujar a multiplicidade dos pontos de vista e das abordagens e muito menos dominá-la a partir de um único princípio.

Por isso, parece-me correto falar de anarquia dos valores. A expressão remete à descrição anterior, e a palavra “anarquia” deve ser tomada no sentido de sua etimologia grega, isto é, como ausência de princípio unificador (*an-archè*). Não é mais possível apoiar-se num único princípio, valor, referência ou ontologia que forneça a unidade perdida. Nossos valores não encontram mais

unificação a partir de um ponto de vista ou de um Ser que os levem de volta à unidade ou lhes forneçam um fundamento estável e constante. Essa impossibilidade de reunir tudo sob uma mesma perspectiva ou positivamente o surgimento de uma insuperável pluralidade anuncia o fim de uma sociedade holista ou a impossibilidade, no plano religioso, por exemplo, de que a religião, as Igrejas ou a teologia constituam o foco de uma unidade aleatória. Religião, Igrejas ou teologia não perderam toda sua pertinência, não são vãs e não “morreram”; devem simplesmente ser consideradas também como pontos de vista, abordagens do real, úteis e necessárias para compreender nosso mundo e nele agir. No entanto, também não são mais aqueles lugares em que se estaria em posição de dominação e de regulação última do real.

É evidente que essas conclusões têm algo de perturbador e inquietante. Elas explicam, aliás, por que tal transformação de nossas relações com o real deixa tantos de nossos contemporâneos desnorteados; explicam também os desejos de reencontrar uma unidade perdida, atestados pelas diversas formas de fundamentalismo ou pelas vivas reações contra uma modernidade julgada ameaçadora, comparada com os “bons velhos tempos”, em que cada coisa tinha seu lugar, pelo menos segundo a idéia que hoje temos desses tempos e que, sem dúvida,

não corresponde à situação de então. Poderíamos evocar aqui as conseqüências da morte de Deus pressentidas por Nietzsche. Para ele, a eliminação da referência a Deus, concebido como pedra angular da estabilidade e da unidade de todas as coisas, não inaugura de modo algum uma era de libertação e de emancipação para a humanidade; ao contrário, o desaparecimento daquilo que dava equilíbrio a todas as coisas provoca uma desorganização radical e completa de um universo familiar e tranqüilizador. A perda da unidade introduz então um caos que submerge tudo. É como se a Terra tivesse se desprendido de seu sol, como se o mar tivesse sido esvaziado ou o horizonte, sugado, como se errássemos agora num vazio infinito, segundo as fórmulas do “*Tolle Mensch*”, o orador “insensato” ou “exaltado” do famoso aforismo 125 da *Gaia ciência*. Sem minimizar a força de tal antecipação, na medida em que revela conseqüências que uma consciência tranqüila e ingênua não percebe necessariamente, podemos considerar que essas conseqüências catastróficas são marcadas por um romantismo excessivo e por aquele pessimismo do qual Nietzsche, contra sua vontade, nunca conseguiu se desvencilhar completamente. Só que essa perda de unidade provoca, em nossas sociedades, muita confusão nas mentes e suscita muitas indagações como, por exemplo, no nível da

educação (O que deve ser transmitido? Ainda é possível propor às novas gerações saberes articulados e uma moral unificada? Que moral inculcar?).

Ao mesmo tempo em que assinalo esses efeitos extremos, eu gostaria de lembrar apenas duas conseqüências preocupantes dessa “anarquia dos valores” ou da ausência de princípio unificador, mantendo-me no plano da reflexão moral. Uma primeira conseqüência da ausência de hierarquização possível entre os campos do real, em nome da qual um valor ou um princípio importa mais que outro, é o fato de que hoje tudo pode parecer equivaler-se, nenhuma coisa parece ter mais importância que outra, não existe mais valor que valha absolutamente. Para resumir, o relativismo espreita, revela-se até mesmo ser o fruto inelutável dessa “anarquia”. A idéia moderna de tolerância, por exemplo, sem dúvida a mais notável conseqüência da conscientização do pluralismo religioso e ideológico, decorre da perda de uma certeza relativa à verdade e da necessidade de reconhecer uma legitimidade da pluralidade das crenças. Porém, tal tolerância pode levar também a um franco relativismo e, logo, ter conseqüências lamentáveis: você tem uma posição religiosa, filosófica ou política nem mais nem menos respeitável que a minha. Como ambas se valem, por que então opor-se ou, muitos menos, lutar para defender um

ponto de vista que vale tanto quanto um outro? Se as posições se equivalem, uma não tem mais valor ou dignidade que a outra. A preferência por uma opção é, portanto, arbitrária, fator de escolhas subjetivas ou de conformismo social. Isso leva paradoxalmente a uma desvalorização de qualquer posição pessoal, portanto, a uma desvalorização de todo valor, e a um relativismo moral e cultural. Se nada é absolutamente preferível, se nada se impõe verdadeiramente, então tudo pode justificar-se, e as práticas morais ou culturais mais aberrantes não são mais condenáveis que as outras. Esse nivelamento dos valores leva à paralisia da vontade e da razão: por que impor a condenação da tortura a sociedades habituadas à coação? Por que introduzir a liberdade de opinião em sociedades autoritárias que a ignoram? Por que lutar pela igualdade entre os sexos em lugares onde a tradição estrutura há muito tempo essa relação em detrimento das mulheres, e em nome de quê falar de injustiça para com elas?

O relativismo não é o único efeito da anarquia dos valores. A suspeita também pode recair sobre os próprios valores e esta é uma outra conseqüência: será que tais valores têm o valor, a pertinência e a força que pretendem ter? Será que não são enganosos e mentirosos? Aqueles valores que se apresentam como os mais elevados não

escondem, na realidade, valores de fraqueza, vileza ou vazio? Mais uma vez aqui, reconhecemos a análise nietzschiana do niilismo, que justamente parece ligado à morte do Ideal. Nietzsche o caracteriza pela descoberta ou pela suspeita de que, sob os valores mais elevados (justiça, verdade, solidariedade...), reinariam os valores mais vis, ou seja, sob a vida se esconderia a morte ou o nada. Ou porque, com esses valores, se buscaria iludir-se quanto ao que realmente é buscado (fuga de si, busca de um mundo tranqüilizador...). Ou então porque a aplicação desses valores ideais levou ao constrangimento, ao auto-sacrifício, à morte. Da mesma maneira, o apelo à instauração da justiça gerou tantos abusos políticos e engajamentos que levaram concretamente à morte, sem que o reino anunciado da justiça jamais aparecesse na história; esperava-se o advento do ideal de justiça, mas vieram tirania e morte. São muitas perseguições de sombras mortais, portanto muitas ilusões ocultas sob os ideais mais sedutores. A invocação dos valores mais elevados, mais ideais, não seria senão a máscara do reino do nada e da morte. A desconfiança atual em relação ao apelo ao ideal arraiga-se exatamente num certo niilismo: sob esses apelos, será que não se esconde, na realidade, um desejo de morte, uma ilusão que leva a sacrificar o presente em nome de um hipotético futuro, sempre irreal, sempre

adiado, logo, vão? Equivalente ao nada, logo, à morte? A morte substituindo a vida, logo, niilismo?

Anarquia e liberdade

Ora, os efeitos negativos da anarquia dos valores ou, em outras palavras, o status moderno da vida e do pensamento moral não é somente negativo. Se, por um lado, não devemos ignorar algumas conseqüências temíveis dessa situação, por outro, também não podemos esquecer os aspectos eminentemente positivos dessa realidade, considerando-se o exercício da liberdade moral.

Devemos dizer, em primeiro lugar, que a anarquia dos valores não significa ausência de valores, caos informe e desaparecimento de todos os princípios de pensamento e de vida. É preciso até mesmo dizer que o contrário é verdadeiro. O desaparecimento de um universo unificado sob um mesmo princípio, que talvez nunca tenha passado de um *wishful thinking* ou de uma aspiração jamais realizada na história, possibilita a pluralidade do real, multiplica os campos de investigação a serem respeitados em suas regulamentações específicas e desenvolve possibilidades de ação e de pensamento quase infinitas. Estamos hoje diante de um mundo plural em todos os

seus níveis, e é essa pluralidade que deve ser reconhecida e respeitada. Cada campo do real deve ser reconhecido em sua constituição e riqueza própria. Kant foi um dos primeiros a observar e a teorizar a idéia dos limites e das fronteiras entre os campos: para evitar a confusão ou a dominação arbitrária de um único método, convém doravante que as ciências se desenvolvam segundo seus métodos específicos, que respeitem as fronteiras existentes entre elas e em relação à moral, à religião ou à metafísica. O fato de não cometer essas invasões permite respeitar a substância específica e a riqueza própria de cada um dos campos assim reconhecidos. Métodos e princípios reinantes nas ciências exatas não têm alcance nem valor nas ciências humanas, principalmente quando se trata de agir em nome da razão prática ou no mundo das crenças religiosas. O problema não está na ausência de valores, mas em sua multiplicidade, variedade e contradições mútuas, na dificuldade de respeitá-los em sua especificidade e, sobretudo, de harmonizá-los. A razão prática é mobilizada por uma escolha difícil que a condena não ao relativismo, mas à escolha racional daquilo que ela exatamente quer. O mundo moderno é atravessado pela “guerra dos deuses”, para empregar a expressão dramática, excessiva e provocadora de Max Weber, isto é, por referências irreduzíveis umas às outras, as quais é preciso

tentar conciliar, escolher, fazendo o luto da pretensão de tudo harmonizar, quando justamente tudo opõe umas referências às outras.

Essa pluralidade dos valores tem uma outra vantagem considerável: como nenhum valor se impõe absolutamente em qualquer campo que seja, é preciso discutí-los. O debate ou a discussão entre especialistas impõe-se, assim como também se impõe a exposição das razões que levaram a fazer finalmente uma escolha. Em outras palavras, o pluralismo dos valores requer a democracia em todos os níveis da vida comum. Esse termo deve ser tomado analogicamente segundo os campos. De fato, no nível político, a democracia está em parte ligada à anarquia dos valores, ou seja, à pluralidade das referências. Quando uma sociedade tem a certeza de suas referências últimas, qual é a necessidade da discussão? Mas, a partir do momento em que os cidadãos divergem largamente sobre os fins últimos, é preciso chegar a consensos ou acordos e, se não quisermos que estes sejam deficientes, apressados ou insuficientes, é preciso submeter-se à discussão mais rigorosa e apurada possível. Neste caso, longe de chegar ao niilismo, se é obrigado de certa forma a explicar a razão de suas próprias escolhas na medida do possível, explicar a razão perante sua própria razão e aquela dos outros.

É nesse contexto que podemos situar o sentido e a importância da liberdade moral. Desde então, a vontade não se põe diante daquilo que se impõe absolutamente, mas encontra-se diante de uma pluralidade de opções e possibilidades. Esta situação pode desconcertá-la ou paralisá-la se ela for “fraca”, inconsistente, medrosa, se estiver sempre em busca daquelas certezas que uma sociedade estável e unificada devia dar. Tal situação também pode colocá-la diante da tarefa de decidir, logo, de escolher com conhecimento de causa e, conseqüentemente, exercer sua liberdade. Se nada é tido como totalmente assegurado, então me cabe, no exercício de minhas responsabilidades, buscar primeiro o que deve ser feito da maneira menos mal possível ou especificamente numa dada situação (tarefa da razão), para depois decidir o que se impõe, aqui e agora, como sendo o mais racional e o mais razoável. Para dizer de outro modo, nossa situação remete à própria vontade: o que ela exatamente quer naquilo que quer? Será que ela o sabe? Será que não deve se interrogar sobre o que a situação exige (de um paciente, de uma empresa) e, ao mesmo tempo, sobre suas motivações profundas (o que procura exatamente: o sucesso, a glória, o bem do outro ou o bem da empresa?). Logo, é levada a exercer uma liberdade razoável, saber essencialmente por que opta por um determinado valor

em detrimento de outro. Se há paralisia da vontade, esta resultará antes da presença de valores contraditórios entre si, não de sua ausência, de sua proximidade, de seu caráter evanescente. Resultará ainda da opção que deve ser feita não dentro da clareza ou da evidência, sobretudo nas situações difíceis, mas dentro de um contexto turvo, em que geralmente nada se impõe de forma absoluta (pelo menos de modo geral). Em outras palavras, esse contexto de anarquia dos valores exige um exercício pessoal e reflexivo da liberdade.

Correndo o risco de gerar incompreensão, acrescentemos ainda que esse contexto nos obriga a pensar em termos de “valores” ou mesmo de criação de valores. Critica-se facilmente o conceito de valor por ser vazio, subjetivo, inconsistente, logo, por não poder servir de guia seguro na vida prática. Ora, são justamente esses traços que dão interesse e pertinência a esse conceito. É bem verdade que a idéia ou o valor de justiça ou de paz continua indeterminado; afinal, o que é exatamente a justiça ou a paz? Seria justamente uma ilusão acreditar que o sabemos. Ora, justiça e paz permanecem valores indeterminados, formais e até mesmo vazios enquanto não investimos pessoalmente neles, enquanto não lhes damos algum “valor” num dado contexto. Imaginar que se sabe com certeza de do que se trata gera graves ilusões

na vida prática ou postula uma vida moral que procede por dedução. O que conta, acima de tudo, é procurar discernir o que querem dizer justiça e paz, aqui e agora, na situação específica na qual sou chamado a agir. O apelo ao discernimento impõe-se, tanto que é possível provocar ainda mais injustiça ou violência em nome da justiça ou da paz (esta é a suspeita do niilismo), impondo-se também, portanto, o apelo a um investimento pessoal sobre o valor. Trata-se justamente de atribuir a esse valor um sentido que ele sozinho não fornece, logo, de comprometer-se com ele. Assim sendo, é legítimo falar de “criação dos valores”, não como se os inventássemos totalmente, mas porque os tiramos de sua inconsistência, de seu aspecto formal, atribuindo-lhes um conteúdo refletido aqui e agora. A vida moral é, de fato, criadora, uma vez que nos permite inaugurar algo novo no mundo, um pouco mais de justiça, de paz ou de compreensão mútua. Introduzimos algo que não existia; criamos, pois, valor. Será que essas afirmações surpreenderiam um cristão, que crê que o homem é feito à imagem de Deus, o criador capaz de fundar um mundo novo ou transformar, converter o antigo em novo? A liberdade criadora de valores não seria o traço deixado em nós da liberdade divina, evidentemente de modo finito e relativo?

Condições da liberdade

Vem à mente uma objeção. O apelo à liberdade e à criação de valores não seria a mesma coisa que deixar a liberdade entregue a sua própria solidão ou favorecer o subjetivismo? Cada um decide sem uma situação determinada, sua vontade estabelece seus próprios fins, mas não seria no fim das contas deixá-la por si mesma sem referências e sem bússola? Nada disso. Em primeiro lugar, tal liberdade é sempre situada; tem de exercer-se num contexto determinado, e esse contexto não é informe, é marcado por dados objetivos inevitáveis que uma liberdade atenta deve levar em conta (situação de uma empresa a reerguer, situação dos funcionários e das instalações, concorrência, investimentos feitos ou a serem feitos; ou o estado do paciente submetido a exame médico). Essa situação oferece parâmetros para a ação, traz em si virtualidades a serem examinadas para uma tomada de decisão correta que não agrave a situação, mas a resolva. Nesse caso, a liberdade é convocada a ser racional, examinando as possibilidades e as impossibilidades do campo da ação. Portanto, ela não fica entregue aos seus caprichos e à sua arbitrariedade, mas já está sempre inserida num campo do real que oferece vários parâme-

tros, logo, possibilidades de ação. Deve, pois, respeitar certas condições objetivas se quiser realizar uma ação verdadeiramente justa e benéfica. Além disso – e sobretudo – se a liberdade é intimada a ser racional (analisar os parâmetros de uma decisão certa), ela deve visar, ainda mais, a uma decisão razoável, pois as escolhas particulares que deverá fazer (para reerguer uma empresa ou tratar um doente) também requerem um recurso ao universal. Será que aquilo que proponho fazer pode ser universalmente justificado, segundo a bem conhecida fórmula kantiana? Ou ainda, será que posso justificar, na discussão razoável ou em relação a qualquer outra liberdade, a decisão que vou tomar? Posso explicá-la, não apenas para a minha própria consciência, portanto, subjetivamente, tomando o termo no sentido estrito, mas também para qualquer outra consciência ou em relação ao bem da empresa ou do paciente em questão? Será que assim posso dizer que aquilo que faço é não somente certo em relação aos parâmetros técnicos ou jurídicos da situação, mas também justificável perante toda consciência honesta que conheça os mesmos parâmetros? Minha decisão pode ser reconhecida como respeitosa das pessoas envolvidas, consideradas não como objetos, mas como fins? Através desse tipo de exercício intelectual, a liberdade é intimada a sair de si e, portanto, a libertar-se

do subjetivismo, na medida do possível. Ou a articular sua decisão com um fundamento de universal e razoável.

Compreende-se que uma moral em tempos de niilismo ou em tempos de anarquia dos valores exige muito da vontade e da liberdade. Será que não exige em demasia? É evidente que um mundo unificado do ponto de vista religioso, moral ou ideológico oferece muitas facilidades para se levar uma vida regrada. Impõe certamente um conformismo que pode ser penoso, mas nele o indivíduo é conduzido por costumes muito bem definidos, normas relativamente claras, princípios morais firmes e mais ou menos indiscutíveis. Em nosso contexto, o principal repousa na vontade e na liberdade, no desejo de tornar humana uma dada relação social, de fazer funcionar a justiça onde ela não é evidente, de trabalhar para construir relações pacíficas onde a violência ameaça. Nossa situação supõe vontades aptas para desejarem harmonia social, justiça ou paz. Isso supõe o que Nietzsche chamava de vontades fortes ou criadoras. Será que não é querer muito ou até mesmo demais? Isso não nos leva então a uma moral aristocrática, elitista, praticável apenas por alguns? Não que a vontade não seja ajudada por costumes, tradições, regras muitas vezes imperativas. Mas tudo isso nunca é definitivo e está longe de fornecer as referências suficientes, mesmo que seja apenas porque esse con-

junto é submetido à crítica ou à contestação. É preciso reconhecer que é grande o risco de acabar em uma moral de duas faces: aquela da massa ou das vontades fracas, incapaz de elevar-se à criação de valores, logo, submetida à rotina conformista, e aquela de uma elite capaz de preencher (mais ou menos) os requisitos de um comportamento certo em nosso contexto, portanto, de exercer sua liberdade em um contexto difícil. Mas devemos evitar o simplismo. Não há uma vontade forte que seja somente forte, tampouco uma vontade fraca ou “escrava” que seja somente fraca ou “escrava”. Essa é também uma grande lição de Nietzsche, embora seja uma lição muitas vezes esquecida. Existem apenas vontades mais ou menos fracas, mais ou menos feridas, mais ou menos incapazes de criatividade ou levadas à auto-renegação.

Também não devemos esquecer a experiência que leva muitos homens comuns a vencerem sua fraqueza ou covardia porque se vêem, de repente, diante de uma situação que os obriga a ir além de si e inventar saídas novas. A vida moral também é feita dessas respostas inesperadas e corajosas quando a pessoa é intimada a não negar a humanidade que traz em si, ou quando é posta diante de algo intolerável que a mobiliza para fazer com que as coisas se movam. Tais respostas não vêm necessariamente de uma elite, mas de pessoas muito sim-

ples que, diante do arbitrário, da injustiça ou da mentira, sabem dizer não e não se entregar. Por isso, a vontade se forja na adversidade ou na recusa do inaceitável, podendo assim despertar de seu torpor ou de sua preguiça. Nesses casos que são mais numerosos do que pensamos, uma vontade fraca encontrará os recursos para elevar-se à altura da situação e responder de maneira humana (livre) aos desafios que enfrenta. Tal vontade não se fixará de uma vez por todas na coragem e na determinação para agir moralmente; deverá dizer-se livre outras vezes, de outra maneira e em outros desafios. Neste sentido, a vontade moderna é fraca por definição, não segura de si. Não é uma faculdade adquirida definitivamente; deve afirmar-se novamente em contextos novos, e nunca é certo que se afirme livre de novo. Existe uma precariedade e fraqueza da vontade moral no contexto niilista da anarquia dos valores.

Eu não poderia encerrar essas poucas reflexões muito rápidas sem situar aqui o papel da vida de fé. Em nossos dias, não se espera mais, sem dúvida, que a religião cristã (ou as Igrejas) enquadre a vida social em sua totalidade, tampouco que a religião se limite ao culto, unicamente à interioridade, ou se proponha a fornecer as referências morais faltantes. Na realidade, ela tem um papel bem mais fundamental: dar às vontades que são fra-

cas ou àquelas que agem com dificuldade em nossa situação o Sopro, a inspiração, a dinâmica que farão com que elas queiram ser livres. A fé cristã dá o impulso divino para querermos ser realmente humanos, para exercermos nossa liberdade em todas as suas dimensões. Ela não nos tira da humanidade comum, não nos dispensa de todo o trabalho racional e razoável falado anteriormente, não fornece aqueles valores que faltariam às sociedades atuais. Nesse sentido, ela ajuda nossas vontades a quererem ser livres, convida cada um de nós a estar à altura de nossas responsabilidades e nos dá a graça de elevar-nos até elas. Oferece um Deus, o Deus de Jesus Cristo, cujo único desejo é de que nós mesmos nos tornemos filhos e filhas de Deus através de nossa condição humana; seu desejo é de despertar e de conservar em cada um o desejo de ser criador, à imagem do Filho único. Nestes tempos de niilismo, em que “a vontade falta” (Nietzsche), a fé nos ajuda a querer, a quereremo-nos livres. Ela não substitui a vontade, propondo-nos modelos prontos de conduta, mas fortalece em nós o desejo de querermos estar à altura de

nossas vocações de homens e mulheres chamados à liberdade dos filhos de Deus. A escuta da Palavra de Deus nos leva ao desejo do Pai de que sejamos criadores neste nosso momento histórico, sem o sonho nostálgico de um mundo estável, sem também o sonho de realizar um Ideal impossível e vão, sem crer que a fé nos dispensaria de sermos homens diante das exigências e das dificuldades da condição humana tal como hoje se apresenta a nós. Trata-se, pois, de agir aqui e agora para realizar um universo menos inumano, na expectativa do Reino por vir que, de certa forma, já está presente, uma vez que toma forma nesse desejo humano de fazer recuar a injustiça, a violência e o desprezo dos homens. Não em um mundo tal como deveria ser, mas no mundo conturbado e partido, sublime também, tal como é e onde devemos cumprir nossa vocação sem nostalgia e com a certeza de que nele também podemos ser humanos e cristãos.

Brasil, maio de 2007



Paul Valadier, sacerdote jesuíta, professor emérito do Centre Sèvres – Paris, tem como formação acadêmica licenciatura em Filosofia (Paris-Sorbonne: 1957); mestrado em Teologia (Faculdade jesuíta de Lyon-Fourviere, 1966); doutorado de Estado em Paris X Nanterre (1974), com uma tese publicada nas Editions du Cerf, *Nietzsche et la critique du christianisme*, sob a direção de Paul Ricoeur; e doutorado em Teologia (Lyon, 1993). É professor de Filosofia Moral e Política nas Faculdades jesuítas de Paris (Centro Sèvres), desde 1970; decano da Faculdade de Filosofia (1974-1980 e 1999-2003); professor na Universidade católica de Lyon (1990-1997); mestre de conferências no Instituto de Estudos políticos de Paris (1979-1989); redator-chefe da revista *Études* (1981-1989); e diretor dos *Archives de philosophie* (desde 2000).

Publicações:

L'Église em procés. Catholicisme et société moderne. Flammarion, Champs, 1989.

Inévitable morale. Éditions du Seuil, 1990.

Lettres à un chrétien impatient. Editions La Découverte, 1991.

Eloge de la conscience. Editions du Seuil, 1994.

Machiavel et la fragilité du politique. Ed. Du Seuil, Col. Points-Essais, 1996.

L'anarchie des valeurs. Le relativisme est-il fatal ? Albin Michel, 1997.

Un christianisme d'avenir. Pour une nouvelle alliance entre raison et foi. Ed. du Seuil, 1999.

Nietzsche, l'intempestif. Col. Le Grenier à sel. Beauchesne, 2000.

Morale et desordre. Un plaidoyer pour l'homme. Édition du Seuil, 2002.

La condition chrétienne. Du monde sans en être. Éditions du Seuil 2003.

Le temps des conformismes. Journal de l'année 2004. Ed. du Seuil, 2005.

Un philosophe peut-il croire ? Ed. Cécile Defaut, 2005.