

Violência, tolerância e mérito na moral contemporânea

Marcos Beccari¹

Daniel B. Portugal²

Introdução

O termo em latim *violentia*, assim como o verbo *violare* (quebrar, romper), deriva do prefixo *vis* (ira, força, vigor) e refere-se a uma aplicação de força, a uma passagem ao ato daquilo que potencialmente há no plano latente (Michaud, 1989, p. 8). O reconhecimento humano, por sua vez, dessa “passagem ao ato” depende de um conjunto de princípios e lógicas valorativas que balizam o aspecto propriamente “violento” da violência, localizando-a na distância da normalidade, da civilidade e do moralmente aceito. Refletir filosoficamente sobre a violência, portanto, requer atentar não apenas para as forças em conflito que instauram a ação violenta, mas antes para o lugar que a violência ocupa no campo discursivo que a caracteriza enquanto tal.

É preciso de início questionar, então, o próprio valor moralmente negativo enraizado no termo “violência”. Perguntamos, como faz Nietzsche (2009) na *Genealogia da moral*, quais as raízes dessa forma de valoração. O filósofo mostra que a separação de atos ou agentes em certas categorias – como “egoístas” e “não egoístas” – é já orientada por determinada moral: não se separa, primeiro, a realidade “objetivamente” e depois se a valora. A categorização é resultado, ela própria, de uma disputa de valores – que é também uma disputa de poder. O mesmo ocorre, evidentemente, quando separamos os atos em “violentos” e “não violentos”, ou “opressores” e “não opressores”. Ou quando

¹ Professor do PPG-Design da UFPR. Doutor em Educação pela USP. E-mail: contato@marcosbeccari.com.

² Professor da ESDI/UERJ. Doutor em Comunicação e Cultura pela UFRJ. E-mail: dp@formaelementar.com.

dizemos que um ato ou agente é “tolerante” ou “intolerante”, ou que aquilo que acontece com um agente é ou não “merecido”.

Uma vez que os termos não podem recortar a realidade de forma objetiva – é este o pressuposto nominalista ao qual nos filiamos aqui –, atentar para o significado de um termo de maneira crítica é já um primeiro passo para a compreensão de suas raízes valorativas. Isso inclui a observação de sua disseminação cultural, uma vez que o significado de um termo nunca é fixo. Termos como “tolerância” e “mérito” tornaram-se onipresentes no vocabulário de nossa cultura, e uma análise de seus contornos é extremamente relevante, especialmente considerando que os valores que orientam o uso de tais termos nem sempre estão próximos daquilo que seu significado pressupõe no senso comum.

Começamos pensando a relação desses termos com a categoria moral de “violência” e com a questão da legitimidade de certa “violência” – legitimidade que, em última instância, pode fazer com que algo não seja classificado como violento, uma vez que o violento, na moral contemporânea, é quase sempre ilegítimo. A tolerância, por exemplo, caracteriza-se normalmente como o oposto da violência. Mas, em nome da tolerância, atos que normalmente seriam classificados como violentos, se forem praticados contra um intolerante ou a intolerância, não recebem a mesma alcunha. De modo análogo, a noção de “mérito” pode fazer com que certas desigualdades, encaradas por alguns como violentas, ou então legitimamente protegidas sob a ameaça de violência, não sejam categorizadas como tal quando são remetidas a uma espécie muito peculiar de virtude. Teriam sido as escolhas e os esforços “virtuosos” do sujeito a determinar sua posição social e sua riqueza, por exemplo. Como se pode perceber, portanto, nunca está claro de antemão que diferenças devem ou não ser respeitadas em uma atitude “tolerante”.

Geralmente, o limite à “tolerância” seria a “intolerância” do próximo – ou, de maneira mais ampla, o fato de ele causar sofrimento a outros. Novamente, contudo, as valorações impõem limites à definição dos valores em jogo. Pois, no sentido inverso do “mérito”, causar sofrimento seria legítimo se aquele que sofre for visto como “culpado” ou “criminoso”.

Um produto midiático de sucesso que permite atentarmos para os contornos dessas relações complexas na moral contemporânea é o seriado *Dexter* (Showtime,

2006-2013). O protagonista, que dá nome à série, é um “psicopata” – ele possui um desejo incontrolável de matar. Um sujeito com tais desejos poderia ser classificado imediatamente como mau de acordo com valores morais ainda vigentes. A relativização do valor moral negativo de Dexter como sujeito, contudo, mostra a que ponto está já enraizada em nossa cultura a noção de que ninguém pode ser considerado mau pela natureza de seus desejos. Mesmo que tais desejos sejam contrários à norma social, eles não seriam maus em si, apenas seus efeitos que causam dano aos outros. De maneira geral, más seriam as normas sociais que deslegitimam desejos genuínos, sejam eles quais forem. Mas o que pensar no caso de Dexter, cujo desejo mais íntimo é exatamente causar dano aos outros?

Dexter representa um paradoxo da moral contemporânea: o fato de as normas sociais impedirem a expressão do desejo individual é tido como “mau”, exceto quando certa expressão causa dano a outros. Mas se a realização do desejo em questão *é* causar dano ao outro, então não há saída – ou a expressão do desejo precisa ser legitimada de qualquer jeito ou é preciso reconhecer ao menos um caso no qual o próprio desejo precisa ser negado de maneira absoluta.

O paradoxo se dilui, contudo, se aceitarmos casos nos quais a regra de causar dano ao outro não se aplica – ou seja, os casos nos quais aquele que sofre é “culpado”. Nesses casos, sua “culpa” ou “mérito negativo” justifica seu sofrimento do mesmo modo que o “mérito” de Steve Jobs pôde justificar, na moral contemporânea, sua riqueza.

Voltando à série: o desejo de Dexter, uma vez direcionado aos que “merecem” sofrer e morrer, pode ganhar certa legitimidade moral. Esse direcionamento evidencia também um caminho pedagógico: foi seu padrasto que, ao perceber os impulsos assassinos na criança, educou-a para direcionar tal impulso a alvos “legítimos” – quais sejam, aqueles que podem ser considerados “merecedores” de sofrimento: os “maus”, “criminosos”, “culpados”. Até o impulso incontrolável por ferir e matar poderia, assim, ter uma expressão legítima e não ser considerado mau em si.

Começamos a perceber aqui algumas questões interessantes que surgem a partir do uso de categorias como “tolerância” e “mérito”. A tolerância com Dexter – o respeito por seus impulsos que, afinal, ele não controla – só é possível na medida em que a mesma tolerância não se estende a outros que, diante de impulsos semelhantes, não se controlaram e causaram dano a outros, tornando-se assim “merecedores” de sofrimento.

Curiosamente, esses “culpados” são necessários como objetos legítimos do desejo de Dexter que, de outra forma, não poderiam ser satisfeitos sem torná-lo “mau”.

Com o objetivo de estabelecer bases para analisar questões como a exposta acima, dedicaremos-nos, na próxima seção, a traçar um sucinto panorama histórico dos valores da “violência”, usando como principal base os estudos de Sloterdijk.

Os valores da violência: de Homero aos dias de hoje

Na leitura do filósofo alemão Peter Sloterdijk, o canto homérico sobre a energia heroica de Aquiles, na abertura da *Iliada*, eleva a ira ao nível de substância a partir da qual o mundo é feito: “Para a ontologia arcaica, o mundo é a soma das lutas que precisam ser conduzidas em seu interior” (Sloterdijk, 2012, p. 17). “Precisam” não no sentido de finalidade histórica ou qualquer espécie de *telos*, mas como atualização perene de deuses que se enfrentam desde o início dos tempos. *Thymós* é o termo grego para designar o “órgão” no interior dos corpos mortais por meio do qual as investidas divinas se manifestam.

Platão, apesar de advogar por um controle total da razão, separava ainda o *thymós* das paixões ligadas aos apetites carnis (*eros*). As paixões eróticas eram encaradas como desprezíveis e más, enquanto as paixões timóticas eram valoradas como nobres e ligadas às virtudes. Ao contrário, para a moral cristã, e para o estoicismo antes dela, a ira é tida como um vício a ser evitado, bem como todas as paixões, que “são tão ruins como servas quanto como guias” (Sêneca, 2014, I, § 9).

Antes de os sete pecados capitais serem catalogados pelo papa Gregório I, Agostinho já elegia a *superbia* (soberba, orgulho) como a mãe de todos os vícios. Deriva daí a antropologia cristã clássica, segundo a qual o homem, em sua posição de pecador, desempenha o papel do doente que só pode curar-se por meio da humildade própria à fé.

A disputa metafísica sobre o valor da ira ganha novos contornos na modernidade e conecta-se novamente – mas de maneira muito diferente da grega – ao papel político dos cidadãos. Os valores iluministas ganham corpo aqui, em parte apenas dando nova forma à moral cristã, como observa o filósofo francês Clément Rosset:

Sob o nome de “natureza”, depois de “liberdade”, de “direitos fundamentais” – mais tarde, com Hegel, de “espírito absoluto” – renascem em pleno e novo vigor um certo número de opções metafísicas, às quais o cristianismo, enfraquecido, não prestava mais uma sustentação eficaz. [...] Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau apareceriam assim como os principais restauradores do sentimento religioso na Europa, contra o que já era no século XVIII, a “agonia” do cristianismo. (Rosset, 1989, p. 180)

Junto a esse movimento civilizador da violência, surge uma reflexão, aberta pela Revolução Francesa, sobre a violência como restauradora de sentidos e valores sociais. Marx (2011) argumenta que a ação histórica precisa ser “cênica”, ou seja, reatualizar um modelo prototípico; e que, para tornar-se efetivamente real, ela precisa ser também violenta, mantendo a conexão entre morte e sentido. Algo similar será dito posteriormente por Barthes (1977), para quem a violência tende a organizar-se em cena, pois deve haver em toda violência um núcleo literário.

Tal relação entre cena e violência funda-se no pressuposto hegeliano³ de um “motor oculto” que, por definição, nunca aparece e que, apesar disso, mantém-se ativo e operante – como a imagem marxiana da “velha toupeira” que escava nas profundezas do subsolo social. Não é necessário enfatizarmos o “[...] caráter metafísico de toda distinção que coloque, por um lado, a cena, a aparência, o espetáculo e, por outro, uma realidade oculta que não aparece” (Perniola, 2011, p. 34). Importa-nos aqui o deslocamento teórico da violência que, enquanto efeito de um motor oculto, tornou-se inefável quando não mais garantia a dialética social da emancipação.

Conta-se que o ilustre hegeliano Alexandre Kojève (*apud* Perniola, 2011, p. 30) teria dito o seguinte, a propósito do maio de 1968: “*Le sang n’a pas coulé, il ne s’est donc rien passé*” (não rolou sangue, nada aconteceu). Contextualizando: a noção pós-histórica⁴ de

3 A concepção hegeliana da história, segundo Kojève (2002), está implicada numa dialética do reconhecimento social: do senhor (reconhecido socialmente) e do escravo (não reconhecido). Ao longo da história e através do trabalho, o escravo começaria a buscar reconhecimento e terminaria por desencadear uma revolução e a subsequente criação do Estado universal, no qual todos, tanto o senhor como o escravo, seriam reconhecidos como cidadãos.

4 Segundo Kojève (2002), a humanidade teria alcançado (a partir da batalha de Jena, quando Napoleão proclamou o bloqueio continental) o último estágio de sua história, o ponto final de sua evolução, e ingressado na pós-história. A condição pós-histórica é descrita como um retorno parcial ao estado do animal que, não buscando mais ser feliz, limita-se a estar satisfeito, a contentar-se com o mundo.

que vivemos numa época em que toda dialética social teria se esgotado, restando apenas “formas sem significado”, ganhou relevância justamente na chave liberal-conservadora, em especial na tese de Fukuyama (1992) segundo a qual já não há mais espaço para política, apenas para questões administrativas. Um dos principais críticos dessa tese é Derrida (1994, p. 85-125), que a localiza em sua dependência despercebida com o messianismo cristão.

De fato, a teoria da pós-história parece ter subestimado as “nuvens” a partir das quais vimos descarregar não apenas as aniquilações (alemã, russa e chinesa) do século passado, mas principalmente o terrorismo que hoje continua angariando adeptos. O que aconteceu de 1968 em diante, pois, foi exatamente o contrário do que previam Kojève e Fukuyama: todas as vezes que o sangue foi derramado – e, sabemos, foi muitas vezes derramado –, diluiu-se a ligação tradicional entre a morte e o sentido, entre a violência e a filosofia que fundava a intervenção da ideologia no processo histórico. “De 1968 em diante, quanto mais o espetáculo sociopolítico é violento, tanto menos credibilidade, tanto menos sentido consegue produzir” (Perniola, 2011, p. 33).

Não significa que as ações violentas desvincularam-se das narrativas,⁵ e muito menos, obviamente, que a violência cessou. Significa que, como observa Sloterdijk (2012), a antiga noção de *thymós* perdeu o lugar conceitual fundamental que outrora ocupava no pensamento ocidental. Esse declínio teórico da violência sintetiza-se na célebre sentença de Carl von Clausewitz, segundo a qual “a guerra é a continuação da política por outros meios” – contra ela, vale dizer, Foucault (2005, p. 23) se propôs a mostrar que é a política “a continuação da guerra por outros meios”.

A “Teoria Crítica” inaugurada por Horkheimer e Adorno na década de 1930, como se sabe, tinha o marxismo como ponto de partida, mas distanciou-se dele desde a *Dialética do esclarecimento* até o abandono total por parte de Habermas. O que se manteve nessa vertente intelectual é a concepção da sociedade posta entre uma estrutura lógica determinante e as práticas sociais por ela determinadas, ou seja, uma distinção similar àquela entre um motor oculto e a cena social. O caráter essencialista dessa distinção é o “déficit sociológico” criticado posteriormente por Axel Honneth (2009), que é o atual diretor do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt.

5 Embora haja todo um filão de estudos que, pautados na tese benjaminiana de que a figura do narrador teria desaparecido na modernidade, entende que a emergência de uma violência “sem sentido” é decorrente da queda das narrativas e a consequente “perda do presente” (Cf. Baitello Junior, 1999).

Desse modo, Honneth estabeleceu uma posição singular no interior da Teoria Crítica, em especial por preferir partir dos conflitos sociais e suas configurações institucionais para, a partir daí, buscar as suas lógicas. Sob esse viés, a socialização dos indivíduos não é determinada por “macroestruturas”, mas mediada formalmente no interior de uma configuração social. Afinal, mesmo empreitadas ditas “violentas” como a guerra, ou aquelas que chamamos de subversivas ou transgressivas, ou ainda as de caráter eminentemente fisiológico, como o ato de assegurar a integridade física, são praticadas por nós a partir de certas “formas”. A cultura é, nesse sentido, um conjunto de esquemas de mediação: formas que nos permitem reconhecer as coisas, as pessoas, as ações, os acontecimentos. Tendo isso em vista, e elegendo como objeto a “gramática moral dos conflitos sociais”, Honneth investiga os aspectos formais desses conflitos, concluindo que estes são marcados sobremaneira não por questões de autoconservação ou de aumento de poder, mas antes por formas morais de desrespeito.

A partir dessas bases, voltamos à pergunta colocada no início do texto: por que, para quem e em quais circunstâncias certas ações tornam-se violentas – isto é, são classificadas como violentas? Nossa perspectiva afasta-se da noção dualística de “política” (de dois lados que se enfrentam), que é herdeira de uma tradição de pensamento sacramentada por Hegel e Marx e que atribuiu ao conflito um papel histórico essencial. Aqui estamos mais próximos de Nietzsche e Foucault. É o campo da linguagem, do discurso – na medida em que é um campo de disputa – que torna possível a distinção entre o verdadeiro e o falso, entre o certo e o errado, o permitido e o proibido, a virtude e o pecado, o normal e o patológico.

Violência, bullying, tolerância e mérito

No esboço histórico da seção anterior, observamos que a tradicional justificativa moderna da violência é política. “Justificativa” porque, como vimos, ao menos desde o estoicismo a violência tende a aparecer como problemática no geral – o próprio Estado, na visão hobbesiana, não teria como objetivo evitar a guerra de todos contra todos? –, mas é justificada na medida mesma em que levaria a um estado de paz. Daí a figura imaginária da “guerra para acabar com todas as guerras”. Nesse sentido, certos

fenômenos – por exemplo, a “revolução” – são ao mesmo tempo encarados como violentos e moralmente legítimos.

O mais interessante, contudo, é notar como a classificação de “violência” pode, em diferentes momentos, incluir ou excluir certos fenômenos produtores de sofrimento. E, mais, que a própria atribuição de certos sentidos – sentidos que sempre carregam valores – pode ser encarada em si mesma uma forma de “violência”. É isso que propõe Nietzsche (2009) na *Genealogia da moral*, quando estuda o que ele chama de “rebelião escrava na moral”, ou seja, a substituição de uma forma de valoração instituída pelos “potentes” (que se viam como fortes, bons, felizes etc.) para uma forma de valoração instituída pelos “impotentes” (os fracos, escravizados, oprimidos etc.), que odiavam esses “fortes” mas que, por não poderem exercer poder sobre eles no plano “físico”, inventaram uma forma imaginária de vingança: classificando-os como “maus”, “injustos” e, por oposição, vendo-se a si mesmos como “bons” e “justos”.

Ora, foi por meio dessa segunda forma de valoração que se pôde criar uma categoria geral de “violência” com valor moral negativo. A instituição de tal valoração, porém, pode também ser considerada como uma forma de “violência” se encararmos o termo de maneira genérica como exercício de poder sobre algo. Afinal, tal forma de valoração acaba atuando como uma força que se contrapõe a outra (aquela dos atos classificados como “violentos”). Em uma cultura na qual vigora tal moral – a dos “impotentes” –, aqueles que poderiam se ver como “fortes” com base em outra valoração passam a ser vistos e aprendem a se ver como “maus”, de modo que são repreendidos e levados a introjetar sua agressividade, estimulando o conflito interior. Isso, é claro, não significa que a forma de valoração dos “potentes” seja melhor – que parâmetros, afinal, utilizar aqui? – que a dos “impotentes”, apenas que as duas derivam de um exercício de poder – a primeira de uma forma direta, a segunda de uma forma indireta, disfarçada, ardilosa.

Vejamos, por exemplo, o caso da categoria moral de “bullying”. Como mostra Paulo Vaz (2014), tal categoria começou a ser definida na década de 1970, fazendo referência a casos de agressão física ocorridos repetidamente em escolas. Ela pressupunha ainda uma disparidade de força entre agressor e vítima, o que tornava difícil a esta última defender-se. Desde então o bullying se ampliou de maneira notável, deixando de restringir-se a escolas ou a crianças e passando a englobar não apenas “violências”

físicas, mas também psíquicas, ou seja, agressões verbais e outras difíceis de classificar, mas que são muitas vezes chamadas de “morais” e “emocionais”. Para Vaz (2014, p. 40), “Essa passagem do corporal ao psíquico vincula o conceito ao núcleo da moralidade contemporânea, pois será classificado como bullying toda forma de discriminação baseada em gênero, raça, orientação sexual, aparência e religião”. Tudo se passa, nota ainda o autor, “[...] como se o conceito descrevesse os casos onde a tolerância, valor maior das culturas ocidentais contemporâneas, não vigora” (ibidem).

Percebe-se, portanto, que a categoria de bullying atua de maneira muito semelhante à tradicional categoria de pecado – trata-se de uma categoria associada a uma valoração reativa que, em seu ataque àquilo que para ela é odiosa, classifica-se como “virtuosa” ou “tolerante”. Além disso, essa forma de categorização liga-se muitas vezes a uma ideia de mérito: o pecador e o intolerante seriam assim por sua culpa e, por isso, mereceriam sofrer. Ao contrário, o virtuoso e o tolerante – e, mais ainda, a vítima da intolerância – mereceriam uma recompensa.

Essa ligação entre tolerância e mérito, no entanto, não é amplamente admitida, tampouco identificada de imediato. Pois enquanto a noção de “mérito”, de um lado, remete a aspectos positivos das diferenças intersubjetivas (como o caráter “exemplar” de algumas pessoas que se destacam na multidão), a ideia de tolerância, de outro, pressupõe as mazelas dessas mesmas diferenças (como o aspecto “injusto” da discriminação social entre raças, classes ou gêneros).

A relação entre essas duas categorias morais, portanto, é discursivamente mais “profunda” do que pode parecer à primeira vista. Ela se dá de maneira análoga à continuidade (em vez de ruptura) discursiva da moral das luzes em relação à moral cristã. É claro que, a princípio, a humildade cristã opunha-se frontalmente à ambição burguesa por ascensão social. Porém, tanto a renúncia ao pecado quanto a lei do “esforço próprio” – derivada da imagem do homem empreendedor, cujos méritos demonstrariam aquilo que teoricamente⁶ todo e qualquer indivíduo poderia conquistar por conta própria – foram cultivadas com vistas a uma retribuição a ser resgatada (bem como sua contrapartida, a condenação no juízo final ou na miséria social).

⁶ Segundo Foucault (2008), os liberais do século XVIII haviam encontrado no “mercado” o princípio regulador da ação governamental, colocando o Estado sob sua tutela. Tal princípio funciona na medida em que se supõe que seus mecanismos são, de alguma maneira, naturais e têm suas próprias leis.

O discurso politicamente correto da tolerância e o meritocrático podem ser relacionados ao que Perniola (2010, p. 36) chama de *militia sine malitia*: lutas que pretendem subtrair-se à identificação entre o combater e a vontade de lesar o inimigo a todo custo. Enquanto o pensamento clássico da guerra⁷ considera os adversários de maneira igualmente *indiferente*, o pensamento politicamente correto e o meritocrático recusam essa indiferença para com os adversários. O politicamente correto se baseia na reivindicação da condição de vítima: sua fraqueza não é pensada como algo que deve ser transformado em força ofensiva, mas como conscientização. O meritocrático se funda no caráter “exemplar” de sua condição de vencedor: sua vitória não é arbitrária, mas teoricamente acessível a todos. Em ambos os casos, a tarefa não é vencer o inimigo, e sim reivindicar reconhecimento (da injustiça ou dos méritos).

À primeira vista, é claro, o politicamente correto e o meritocrático parecem discursos opostos: o primeiro quer provocar no adversário um sentimento de culpa que o enfraqueça; o segundo quer forçar o adversário a um sentimento de admiração. O primeiro parece nascer da consciência de uma desvantagem arbitrária, imerecida; o segundo parece surgir com o desejo de uma vantagem a ser conquistada. O primeiro quer abolir o mal, o segundo quer difundir o bem. Talvez a distância entre eles seja menor do que possa parecer num primeiro momento.

Embora tal simplificação entre dois polos esteja longe de abarcar todo o campo discursivo contemporâneo, importa-nos a distância relativa de discursos antagônicos, sobretudo quando os limiares tornam-se imprecisos. É o caso, a nosso ver, da discussão sobre o *bullying*, iniciada acima, na qual o politicamente correto dilui-se sob a forma de relato exemplar. Quando as celebridades, em especial, se dispõem a contar como passaram do anonimato à fama, muitas afirmam terem sido vítimas de *bullying*, o que não as impediu de desenvolver certa excepcionalidade. A possibilidade de “superação” que se destaca nesses relatos é um modo de destacar o “mérito” do sucesso da celebridade e transformá-la em uma figura exemplar de identificação. Os fãs podem pensar: também nós, que sofremos, podemos então “chegar lá”. Do mesmo modo, alguém que dá sentido a si mesmo com base na categoria de “pecador” pode

7 “Sabeis tão bem quanto nós que, no mundo dos homens, os argumentos de direito só têm peso na medida em que os adversários em confronto dispõem de meios de coerção equivalentes e que, se não for esse o caso, os mais fortes tiram todo o partido possível de seu poderio, ao passo que aos mais fracos só cabe se inclinar.” (Tucídides, 2001, livro V, § 85).

escutar histórias de “pecadores” que se tornaram santos e pensar “também eu posso ser salvo”.

O bullying tornou-se um modo de explicar certa condição presente vista como “injusta” por meio de sofrimentos passados igualmente injustos: “A articulação entre a humilhação nas experiências de *bullying* e o conceito psicológico de autoestima estabelece o nexo entre passado e presente” (Vaz, 2014, p. 40). Sabemos que a psiquiatria e os manuais de autoajuda contemporâneos atestam que diversos transtornos psíquicos, como a depressão e a fobia social, estão associados à baixa autoestima que, por sua vez, pode advir de experiências dolorosas da infância.

Então, à medida que a autoestima torna-se um bem precioso, amplia-se o temor pelo *bullying*. Destarte muitos impasses da infância ou da adolescência podem ser reinterpretados como *bullying*, do mesmo modo que a adesão de alguém à moral cristã poderia levar à reinterpretação de seu passado como sendo pecaminoso, explicando seus sofrimentos. Eis o lugar decisivo que o *bullying* ocupa mediante à autoestima que não apenas seria um direito todos, mas também que todos *deveriam* ter – embora ainda possamos ter, conforme nos mostram as celebridades.

Por mais belas que sejam, modelos, atrizes e cantoras teriam sido ou tratadas como feias, ou criticadas por serem muito altas, ou magras, ou gordas, ou por não terem depilado suas axilas, ou por se vestirem de modo diferente, ou por estudarem, ou por terem muitas espinhas, etc. Todos esses famosos foram vítimas, mas resistiram e superaram. A banalidade do que lhes causou sofrimento facilita a identificação. A narrativa oferecida a nós pelas celebridades contém as ideias de confronto, superação e incitação ao desejo. (Vaz, 2014, p. 41)

A violência atrelada ao *bullying*, assim, segue em conformidade discursiva com a “luta não violenta” do politicamente correto e do meritocrático. A noção contemporânea de autoestima funciona como norte de como “devemos ser”, indicando assim os obstáculos a serem enfrentados para sermos isso que deveríamos ser. Só que tal orientação moral, hoje, não provém de uma reprovação interna (de uma parte desejante da alma, por exemplo), e sim da identificação externa com aqueles que gozam de autoestima, sobretudo os que superaram seus traumas da infância.

Por meio de seus relatos, somos levados a crer que a autoestima pode ser cultivada como uma “luta não violenta”, portanto envolvendo ao mesmo tempo tolerância e mérito, contra os inúmeros preconceituosos que querem nos impedir de “ser o que somos”. Claro que isso que somos é indissociável daquilo que “devemos” ser, como também daquilo que “merecemos” ser. Não é difícil assinalar, a partir de tais coordenadas, o aspecto discursivamente controverso que circunscreve cotidianamente nossas “lutas não violentas”: por meio da legitimação politicamente correta do *bullying* (enquanto prática a ser individualmente superada e coletivamente combatida), as celebridades ostentam sua autoestima “merecida”, como um horizonte meritocrático acessível a todos.

Considerações finais

O reconhecimento da violência como tal resulta de um longo processo de legitimação. Neste artigo, colocamo-nos a pensar sobre a violência, encarada em sua dimensão discursiva, tendo como foco os processos de legitimação moral da violência. Por se tratar de uma perspectiva potencialmente polêmica, no sentido de problematizar o que já é por consenso um “problema”, optamos por elaborar, antes de tudo, um panorama esquemático do percurso teórico da noção de “violência” na história do pensamento ocidental. Encerramos tal panorama identificando o ponto de vista a partir do qual nossas proposições foram levantadas. Em seguida, elencando as categorias de “tolerância” e “mérito”, que balizam em larga medida a legitimação da violência na moral contemporânea, refletimos sobre o *bullying* enquanto campo discursivo que absorve orientações antagônicas acerca da violência: a politicamente correta e a meritocrática. Observamos, então, que ideias de confronto, autoestima, superação e tolerância convivem no interior de um mesmo modo de valoração – a “violência não violenta”.

A conduta da “violência não violenta” não é marcada pela designação exata de um inimigo, tampouco por sua diluição total, e sim pelo espaço arbitrário e abrangente que ele ocupa: à medida que todos têm o direito de se tornarem “heróis”, qualquer um é inimigo em potencial. Donde o grande temor da sociedade contemporânea repousa sobre figuras amorfas, isto é, que não se deixam identificar com precisão: o esturador,

o terrorista, o imigrante, o corrupto etc. Ao mesmo tempo, porém, temos acesso ilimitado, senão ao orgulho de ser o que somos, a formas e fórmulas (dos antidepressivos à autoajuda das celebridades) para superar o fato de não sermos o que desejamos – nossa baixa autoestima. Todos podem ser igualmente *autênticos* (“não importa o que os outros pensem”), desde que a uma distância segura do intolerante, que é indefinidamente todo aquele que ameaça nossa autoestima. A distância entre o normal e o anormal, em suma, tornou-se uma via de mão dupla.

Cabe-nos ainda reconhecer, por fim, que a questão de fundo da “violência não violenta” é certamente bem mais antiga do que as atuais configurações discursivas. Trata-se da “tolerância”, esse vetor moral que tem balizado, ao menos desde o século XVIII, o trajeto discursivo da violência nas culturas ocidentais. Pois a questão central sobre a violência ainda parece ser esta: em que medida, afinal, é possível reivindicar tolerância sem que isso configure intolerância?

É que entre afirmar a tolerância, e praticá-la, há uma contradição de princípio. *Recomendar-se* tolerância supõe o reconhecimento de referenciais, de valores, a partir dos quais será possível, sem dúvida, alargar um pouco o campo do tolerado, mas a partir dos quais será também necessário excluir tudo o que contradiga os princípios que tornaram possível esta “tolerância”. (Rosset, 1989, p. 170)

Por exemplo: em sua *Carta sobre a tolerância*, escrita no fim século XVIII, Locke (2007) reivindicava uma tolerância universal em matéria política e religiosa, *com exceção*, é claro, das opiniões contrárias aos interesses do Estado e às verdades da religião. Mas não foi somente no século dos “livres-pensadores” que certos pensamentos não foram tolerados. Exemplo mais recente é a *Crítica da tolerância pura*, de Herbert Marcuse (1970), cuja tese é tão simples quanto hilária: a tolerância deve limitar-se ao que é “tolerável”. Discurso simultaneamente controverso e atual, que se apoia sobre um princípio de tolerância para excluir de seu próprio campo do tolerável aquilo que não está disposto a tolerar. É assim que se pode conceder aos cidadãos todas as liberdades, “exceto aquela de atentar contra a liberdade”, e que os revolucionários de maio de 1968 puderam defender que “é proibido proibir”.

Por conseguinte, a intolerância que se conjuga na “violência não violenta” reside no fato de que o outro não é admitido a não ser na medida em que é *tolerável* – a

proibição incidindo sobre tudo aquilo que não submeta as diferenças a uma mesma base (meritocrática) de igualdade. Assim, a diferença entre a celebridade autoconfiante e o indivíduo depressivo se resume discursivamente a uma questão de “autoestima” que, como um tipo muito peculiar de mérito, estaria presumidamente ao alcance de todos. Se alguém não se torna o que deseja se tornar, resta-lhe buscar ajuda, identificar-se com algum ídolo, encontrar uma “causa” à altura de sua aflição. A questão é sempre a mesma, dizer o que se espera escutar.

Referências Bibliográficas

- BAITELLO JUNIOR, N. Imagem e violência: a perda do presente. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 13, n. 3, set. 1999, p. 81-84.
- BARTHES, R. *Roland Barthes por Roland Barthes*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1977.
- DERRIDA, J. *Os espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FUKUYAMA, F. *O fim da História e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. São Paulo: Contraponto, 2002.
- LOCKE, J. *Carta sobre a tolerância*. São Paulo: Hedra, 2007.
- MARCUSE, H. *Crítica da tolerância pura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1970.
- MARX, K. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MICHAUD, Y. *A Violência*. São Paulo: Ática, 1989.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- PERNIOLA, M. *Desgostos: novas tendências estéticas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2010.
- _____. *Ligação direta: estética e política*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.
- ROSSET, C. *Lógica do pior*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.
- SÊNECA. *Sobre a ira: sobre a tranquilidade da alma*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

- SLOTTERDIJK, P. *Ira e tempo: ensaio político-psicológico*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.
- VAZ, P. R. G. Na distância do preconceituoso: narrativas de bullying por celebridades e a subjetividade contemporânea. *Galaxia (Online)*, São Paulo, n. 28, p. 32-44, dez. 2014.